واسوقنا في بحار افضاله وجوده والنطق الموجودات بآيات وجوب وجوده تشهد بعلى توحيد ذاته وبالالة صفاته ونؤمن بكمال

باسمائه ونشكره على ما حبانا من نعمائه ونحمده على اعطانا من الائه ونثني عليه الثناء الاعظم ثنائه ونشهد ان لا اله الا الله ونشهد ان

محمدا عبده ورسوله بعثه الله تعالى هاديا ومبشرا ونذيرا وداعيا للخلق الى الرحمن بدرا منيرا ذلك النبي الذي خرق السبع السموات العلى

حتى وصل الى مكان سوى وعلم هناك علم اللوح والقلم وفاز بما لم يصل الواحد اليه من الانبياء قدم ودنى الى ربه الاعلى فتدلى

فكان قاب قوسين او ادنى ورأى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب نفس تمنت وحاز مكانة عالية على مكانة

الاولين والاخرين وكان نبيا وآدم بين الماء والطين فيا ناظم الوجود وخالق الخير والجود ويا مالك الملك والملكوت ويا واهب

الجبروت والناسوت صل عليه صلواة تغنيه وترضيه وعلى اله الذين فهموا المنازل الشريفة والمقامات الرفيعة اصحاب الذين

حازوا السبق في نصرة الشريعة الغراء والحنيفية السمحة البيضاء الباذلين النفس في سبيل الله لاعلاء الدين والايمان وهدم بنيان

الكفر والطغيان لاسيما الخلفاء الراشدين الى الله داعين هم الدين بروح معارج الولاية والعرفان وبذلوا جهدهم لاعلاء كلمة

الرحمن وعلى من تبعهم باحسان الباذلين جهدهم في استنباط الاحكام والبالغين ذروة الكمال في تبيان الحلال والحرام وافض

على برحمتك العلوم الدقيقة والاعمال المرضية الشريفة وهب لي اكرم الايمان ويوم لقاءك عاملني باحسان وصل على حبيبك

واله واصحابه الكرام وانزل عليه وعليهم الصلوة السلام اما بعد فيقول العبد الضعيف المفتقر الى رحمة القوية عبد العلي محمد ابن

نظام الدين محمد من قبيلة الانصارية عاملهما الله تعالى باحسان وتجلى الرب عليهما يوم القيمة باسم الرحمن ان كمال اعيان

الانسان ومن هو اشرف موجودات الاعيان الكمال عين بصيرته بكل العلوم الحقيقية والتحلي بسره بالمعارف اليقينية وذا

لا يحصل الا باتباع الشريعة الغراء والاقتداء بالحنيفية السمحة البيضاء ولا يتاتى ذلك الا بتكميل القوة النظرية بالايمان والاسلام
وتكميل القوة العملية باعمال تهدي الى دار السلام وانما ذلك بمعرفة الاحكام الفرعية واستخراج القواعد الفقهية الشرعية ولا
يتيسر السلوك في هذا الوادي الا بالتزود بالمبادي ومن بينها علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول اجل الفنون قدرا
ادق العلوم سرا عظيم الشان باهر البرهان اكثرها للفضائل جمعا وفي تخريج الاحكام الالهية نفعا ويكون الرجل به في الاسرار الربانية
بصيرا وعلى حل غوامض القران قديرا ولقد تصدى لتعاطيه جم غفير من العلماء ولم يظفر على حل مشكلاته الا واحدا بعد واحد
من الاذكياء ولقي اقدام اذهانهم السافرة لغوبا وكلت مطايا عقولهم السارية تعبا ولم يصل الى كنه اسراره الا من غرق في
بحار فيضه القديم واتى الله تعالى بقلب سليم ولقد صنف فيها كتب شريفة وصحف انيقة ودفاتر مبسوطة ومختصرات مضبوطة و
كان كتاب المسلم من بينها مختصرا موسسا على قواعد المعقول واقعا في معارك الفحول وملقب من بينها بالقبول حتى طارت
به الى الافاق الركبان بالقبول وكان يختلج في صدري ان اشرحه شرحا يذلل الصعاب ويميز القشر عن اللباب بيد انه كان
يوقفني عن ذلك ما شاهدت في الطلاب ليطوبه متكاسل العزائم وامضاء عزيمهم كانه بسطت عليهم التمائم وان رياض العلوم
صارت ناصية الحابر ذاهبة الزوار ولم يبق ازهارها زاهرة وانوارها باهرة وظهر اقوام الذين اتخذوا العلم ظهريا وتصدى للرياسة الذين ظنوه
شيئا فريا وغلبت الجهالة وهلكت الكملة حتى طارت بالعالمين العنقاء وبقي من ليس له للغليل منهم شفاء ثم لما تاملت باسعان
النظر وجهت عنان الفكر رايته وسيلة يوم الجزاء عند من يجلس بين العالمين القضاء فالمرجو من رحمته التي سبقت على غضبه ان
يدخلني في بحار كرمه من غضبه والمامول من الكرامته ان يعفو اما فرطت من الجهالة فاجمعت قصدي وبالغت جهدي الى
ان شرعت في المقصود بحيث لا يتجاوز الطريق المعهود سائلا ومتضرعا الى الله تعالى ان يعصمني عن الخطاء واكون في امانه
وعبدي اصدق من القطا متشبثا باذيال رسوله الكريم الذي فيضه عميم هو كاسمه محمد ومحمود ولولاه لما ظهر من الله الجود وما فاضة
الوجود على حقائق كل موجود وعلى آله واصحابه الذين هم خلفاءه في اقامة الدين والخلق اليه داعين وصلوات الله تعالى
وسلامه عليه وعليهم اجمعين ومستمدا من الذين حازوا قصبات السبق في التحقيق وعلوا السموات التدقيق وتنوروا بالانوار
الالهية وتخلقوا بالاخلاق الربانية وسافرت ارواحهم فعرجت افلاك العرفان وحصلت الحكمة الحقة من غير برهان وتاهوا كل
لحظة بين يدي الرحمن وتجلى الله تعالى عليهم باسمه المنان قائلا فسيروا على سيري فاني ضعيفكم وراحلتي بين الله واجل صنائع
لاسيما من هو بحر المعارف والاسرار ومن وجه مسائل كاشف الاستار جل سعيه تنقيد الاحاديث النبوية وتعليم باجبار
من الحضرة المصطفوية الذي عرج معارج الارتقاء في تقويم علوم الاجتهاد الذي كاسمه حماد بن سليمان عليه الرحمة والغفران
وجعل الله مسكنه بحبوحة الجنان استاذ امام العصر وحيد زهاد الدهر الذي كان رائه صدقا وهديا وجل سعيه الورع والتقى عرفه
من الله تعالى بانواع التقى متميز البدع من السنن ناصر السنة الشريفة مقيما لقواعد الشريعة البيضاء ممهد مباني ابن آل
موسس القواعد بالدلائل لمائد الدين بانجح الشريعة صار بين الناس ابا حنيفة الامام الاعظم امام الائمة ناصر الطريقة
نعمان بن ثابت الكوفي الواصل الحقيقة قدس الله سره وافاضنا بمنه بره وقد كان فيما مضى شرح له من جمع بين العلوم الخفية
والجلية وفاز بالكمالات الدينية ووصل فيما بين المتاخرين الى كمال السابقين وجاء بتحقيقات قوية وتدقيقات انيقة

صاحب التصانيف المبسوطة المشتمل على تنقيح الضبط وهو الذي نسبنا وعلمنا جزاه الله تعالى عنى احسن الجزاء ودوام عنايته ما لا يبلغه الا واحدا
بعد واحد من الدفار فجعلت شرحي محتويا على زبدة ما فيه وخلاصة ما سواه اياه جادة واضفت اليه ما استفدت من عبارات
المحققين وتلويحات المدققين وما من الله تعالى على هذا العبد من الفوائد وما القى على قلبي من الفرائد وسميت اصول المسائل
والمباني وتركت طريقة الحواشي الذين يحدسون ظواهر الالفاظ ولا يدرسون بواطن المعاني واوردت حل بعض عبارات
الامام الاجل والشيخ الاكمل رئيس الائمة والعالمين فخر الاسلام والمسلمين لقبه اغرمن الصبح الصادق واسمه يجري على
على كل حاذق ذلك الامام الالمعي فخر الاسلام علي البزدوي برد الله مضجعه ونور مرقده وتلك العبارات كانها بحور مركوزة الجواهر
واوراق مستورة فيه الزواهر تحيرت اصحاب الاذهان الثاقبة في اخذ معانيها ووقع الغائصون في بحارها بلا صدف
من لآليها ولا اتجنب عن الحق واقول قول الصدق ان جل كلامه غير البقدر على حله الا من نال فضله تعالى الجسيم واتى الله تعالى بقلب
سليم وانا اسال الله مجيب الدعوات مفيض الخير والبركات ان يعصمني من الخطاء والخلل وعن القصور والزلل وان يهديني الى ما هو
كما هو عليه وان يغرقني في بحار رحمته من لدنه وان يسهل على حسنا به ويتيسرني تشرلبابه وان يجعل في الثناء الجميل حيث يعقب ذلك
الثواب الجزيل اللهم رب اشرح لي صدري واحلل عقدة من لساني يفقه قولي انك انت الموفق وانت الرشيد انت
حسبي ونعم الوكيل بسم الله الرحمن الرحيم ابتداء الحمد لله الذي نزل كما على ما يقتضيه الحكمة الايات وهي قطعة من كلام
الله تعالى وارسل البينات اي الكلمات البينة الواضحة وهي الايات المحكمة والسنن الجلية والمعجزات البينة الظاهرة لا تحتمل
الريب الارتياب فطلع من الطلوع او من التطليع الدين بالرفع او النصب وطبع اليقين يحتمل الوجهين بنا لك الحقيقة
الواقعية حقا لانك الكائن بنفسك وكل من سواك مجاز في الواقعية اولا وجود لهم الا بوجودك ولا حقيقة لهم الا بحقيقتك
فهم العاملون في حدود انفسهم ذلك الامر لا بغيرك تحقيقا فانك مالك كل شيء وكل من العالم مجاز في تملك بعض الامور
ويحتمل ان يراد بالامر القول المخصوص والمعنى انك الآمر حقيقة لان العلو والمجد لك وكل من سواك من اولي الامر آمر دون
من اجازتك بل هم ملوكك لانهم عاملون باعلائك فامرهم امرك اعنة المبادي بيديك فانك مسبب الاسباب ولك النواصي
المقاصد مفوضة اليك فانك لا غيرك معطي المقاصد ولا يخفى ما في هذه القرينة من الاستعارة بالكناية والتخييلية فانت المستعان
لا غيرك في كل الامور عليك التكلان لا على غيرك فانك الكافي في مهمات امورنا والصلوة والسلام على سيدنا محمد النبي التمم للحكم كما روي انه عليه وآله الصلوة والسلام قال
بعثت لاتمم مكارم الاخلاق بالطريق الامم اي الوسط فان شريعته عليه الصلوة وعلى آله متوسطة بين الافراط والتفريط المبعوث
بجوامع الكلم الى افهام الامم اختلفوا في تفسير جوامع الكلم التي خص بها رسول الله صلعم فقال بعض المحققين الكلمات الجامعة معاني
الله تعالى اجمع ليقع دعوته الى جميع اسمائه وصفاته ابتداء وتفصيلا في خصوص الحكم والمشهور بين الفقهاء انها الاصول الكلية
الجامع لانواع الاحكام وعلى اله واصحابه الذين هم ادلة العقول فانهم الهادون سيما الاربعة الاصول في دلالة القبول
الى سبيل الله تعالى وهم الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم والقينا على محبتهم اما بعد فيقول الشكور لا يخفى
ما فيه فانه تعالى قال مخاطبا بسليمان اعملوا ال داود شكرا وقليل من عبادي الشكور ولعله اراد به الشاكر مجازا واختار هذا
المجاز ليحصل التجنيس ومع الشكور الثاني وكذا لا يخفى ما في قوله الصبور ولعله اراد الصابر واختار ذلك رعاية للسجع محب الله

ابن عبد الشكور مات سنة الف ومائة وتسع عشر من الهجرة كذا في الشرح بلغه بالتقدير الى تعالى الذروة الكمال الذروة العالي
من الجبل او من كل شيء اشعار للمنزلة العالية او تمثيل على المنزلة لمنزلة الجبل او شبه الكمال بالجبل واثبت الذروة له على سبيل الاستعارة
بالكناية والتخييلية ورقاه عن حضيض القال اي قلة الحال القليلة بالفهم العالي من الجبل وحاصل هذه الفقرة كالفقرة السابقة ان السعادة عند
الله تعالى للانسان باستكمال النفس والمادة وذكر الاستكمال بالتحقيق اي التصديق وترقية على اليقين وبه يستكمل النفس والخلق بالاعمال وبه استكمال المادة
ومنها الفقه في الدين والتحري اي التمسك بمواقف الحق والتقوى والسلوك في هذا الوادي الذي هو الفقه انما يتأتى في تحصيل المبادي
ومنها علم اصول الاحكام فهو من اجل علوم الاسلام فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه ومباديهما والاصول من بعضها التي تعرف
... في قواعده كتب ولقد صرفت بعض عمري في تحصيل مطالبه وكانت نظري على تحقيق مآربه فلم يحصل غير حقيقة من حقائق
هذا العلم ولم يحصل ... دقيقة من دقائق هذا العلم وقد جاوز الحد في العجب بنفسه ولعمري ان العبور على هذا العلم بحيث ينكشف حقيقة الحال حق
الانكشاف صعب جدا الا لبعض المجتهدين الذين هم آيات من آيات الرحمن ثم لامر ما اي عظيم اردت ان احرر فيه سفرا اي دفترا وافيا لمسائل
هذا الفن وكتابا كافيا للطالب هذا العلم يجمع ذلك الكتاب الى الفروع اصولا والى الشروع معقولا اي كتابا جامعا للاصول العقلية والنقلية و
مشتملا على الفروع الفقهية ويحتوي ذلك الكتاب على طريقتي الحنفية والشافعية ولا يميل ميلا ما قليلا عن الواقعية فان ذلك بالميل الكثير وفي
هذا ايضا تجاوز عن الحد انما هذه المعرفة بشأن ... القوي والقدر وتلقاه من الرسل الكرام واولياءه العظام فجاء ذلك الكتاب بفضل الله تعالى
وتوفيقه لما ترى في الحسن والاحتواء اي سعدان للمسائل ام بحر ام ابل سحر لا يدري فانه عديم المثل وسميته بمسلم الثبوت لسلامته عن الطرح والجرح
وجعله موجبا للسرور والفرح ثم المنتهي بالك الملكوت هو اسم للكاتب نسبا لما يقال النعمان تاريخه مسلم الثبوت اي تاريخ تصنيفه سنة الف ومائة
وتسع الا الكتاب جعلته مرتبا على المقدمة فيما يفيد البصيرة من ربط العلم موضوعه وغايته وفيه اشارة الى ان هذه الاشياء ليست مما يتوقف عليه
الشروع حقيقة ومقالات ثلث في المبادي الكلامية والاحكامية واللغوية واصول في المقاصد ظاهره ولا يشعر بان الاصول طائفة من الكلام
كالمقالات والمقاصد الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما سيأتي من قوله اما الاصول فاربعة يأبى عنه الا ان يأول ههنا بان فيه حذفا
اي كلام في اصول حال كونها ثابتة في المقاصد او يأول هناك بان المقصود ان الطائفة من الكلام اربعة اقسام فان المقاصد العظيم
محذوف واقام دليله مقامه وحمل على الاصل الاول للكتاب سامحة وخاتمة في الاجتهاد ونحوه من التقليد واما المقدمة ففي حد اصول الفقه اي
المعرف الجامع المانع ويمكن ان يترك على حقيقته مبنيا على تجويزه كون المذكور هنا حقيقيا وموضوعه الذي يبحث عن عوارضه الذاتية العارضة
للشيء لذاته او لما يساويه وغايته المرتبة على تحصيله ثم ان لهذا الاسم مفهوما لغويا واصطلاحيا فاشار الى تفسيره بكلا الاعتبارين فقال ما جعله مضافا
فيتوقف على معرفة حال الاصل الذي هو المضاف ... المضاف اليه فالاصل لغة ما يبنى عليه غيره اي يكون مادة له حقيقة كالطين اصل الكوز او بحسب النطق العامي كالحقيقة فقد
لها اصل المجاز والاصل اصطلاحا الراجح فقيل الكتاب اصل بالنسبة الى القياس اي راجح والمستصحب كما يقال طهارة الماء اصل والقاعدة كما يقال الفاعل مرفوع
اصل من اصول النحو والدليل كما يقال اقيموا الصلوة اصل وجوب الصلوة فلفظ الاصل مشترك اصطلاحي في الاربعة وثبوت الوضع لا بد له من دليل بل
ربما ادعى المجازية في بعض هذه المعاني لانها بحسب القرينة افيد في شرح المختصر انه اذا اضيف الاصل الى العلم فالمراد دليله لا شك فيه لكن ليس لانه يستعمل لفظ الاصل
بمعنى الدليل كيف ولو كان كذلك لزم النقل مرتين بل لفظ الاصل مستعمل في معناه اللغوي واذا اضيف الى العلم صار المعنى مبنى العلم وليس مبناه الا الدليل فهذا
الوجه يرادف الدليل الا بالوجه ... كما هو ظاهر من كلام المفيد والمصرفي الحاشية فمن حمل الاصول ههنا على القاعدة فقد عدل عن هذا الاصل على ان قواعد العلم مسائله لمبادئه فليكن الان

ههنا مبنى القاعدة كان المعنى مسائل الفقه بهذه الاعتبارات لا شك في انه يحمل المحمول على القاعدة لكن له نوع صحة كحمل الاضافة لادنى ملابسة
مسائل لها تعلق بالفقه فح لا يرد العلاوة ثم هذا العلم اي علم الاصول وانما حاجة للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التفصيلية المختصة بمسئلة مسئلة
على احكامها لانه اذا اورد الدليل على نظم الشكل الاول يكون كبراه ماخوذة من الاصول سواء كانت عين مسئلة اصولية معينة او مندرجة فيها او ماخوذة
من عدة مسائل واذا اورد الدليل على نظم القياس الاستثنائي يكون الملازمة ماخوذة منها كقولنا الزكوة واجبة لقوله تعالى واتوا الزكوة فاذا اردنا
ان نطبقها على حكمها قلنا الزكوة مامورة من الله تعالى وكل ما هو مامور منه تعالى فهو واجب لان الامر للوجوب فهذه الكبرى ماخوذة من مسئلة اصولية
ثم انه لا بد في صحة كلية تلك الكبرى من قيود وهو كل مامور به بامر غير منسوخ ولا معارض بمعارض مساو ولا ماول فهو واجب فلا بد لاتمام هذه القضية من معرفة
مسائل النسخ والتعارض والتاويل فهذه الكبرى ماخوذة من عدة من تلك المسائل وكذا ان حررنا القياس الاستثنائي لو كانت الزكوة مامورة لكانت واجبة
والمقدم حق فالزكوة واجبة فالملازمة ماخوذة من قولنا الامر للوجوب فقد بان بهذا ان علم الاصول منطق نسبته ليس له تلك الخصوصية لغيره واما المنطق
نسبته الى الفقه وقال الاصول والفقه نسبة واحدة ولا يحتاج اليه الا في معرفة كيفية الانتاج لا لوجدان مقدمة دليلها من مسئلة منطقية دربا الشكل مباحث القياس
فانها لا يحتاج اليها الا في كيفية انتاجه وكذا وان القياس مفيد للحكم بنفسه من غير ضم امر آخر معه لكن ليس لكل ان يخبط فان القياس لا يفيد حكما شرعيا
الا بعد ان الشارع اعتبر علية العلة الحاصل ح فح لا ثبت حكم شرعي الا بهذا الحكم ادى اليه القياس كما ادى الدليل القياس فهو من المقدمات فالقضية
الثانية ماخوذة من الاصول اما القياس المجرد بدون هذه القضية فلا يفيد ان هذا الحكم من الله تعالى حتى يجب العمل به لكن لا بد لصحة هذه القضية من قيود
فلا بد من معرفة ان القياس هل يكون منسوخا اولا وغير ذلك وبما ذكرنا اندفع ما قيل اي ورده من ان بعض مسائل الاصول لا يصلح الكبروية كقولنا
القياس لا يكون ناسخا ومنسوخا لانا لا ندعي وقوعها بعينها بل اعم منه ومن الماخوذية افرادا ومنها ومن غيرها اجتماعا فقد ظهر لك ان حاجة
الفقه الى الاصول اشد وليس نسبته الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كما وهم وذلك ظاهر مما ذكره المصنف بقوله فان الدلائل التفصيلية الفقهية جزئية
بمسئلة مسئلة بموادها وصورها من افراد موضوع مسائل الاصول فان الدليل التفصيلي لوجوب الزكوة اتوا الزكوة من افراد الامر وكذا حرمة الربوا لا تاكلوا الربوا
اضعافا مضاعفة من افراد النهي بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية فان الدلائل الفلسفية ليست بموادها معروضة للمعقولات الثانية التي لا
تعرض الا لما في الذهن ومواد الدلائل الفلسفية مما يكون موجودة في الخارج ففيه تحرير لان مسئلتنا القائلة ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب
فليس اتوا الزكوة فردا لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها وكذا النهي للتحريم لا يراد بها الا صيغة النهي هذا هو الحق بما قررنا سابقا والفقه حكما اي
امرا اصطلاحيا فرعية متفرعة على الايمان بالذات والصفات والنبوة والمعاد شرعية ثابتة بادلة شرعية ولا يقال على نفسه مسئلة لتنصيص وعن الطاقة فلا يليه (?)
في تقليده وستحالالح (?) والفقه تدرج في كلام الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فاذا احسن تقليد النبي نفسها فح سقط ما قيل في بادي الرأي
انه لا دخل لحديث التفسير وانه ان اخذ في مفهوم العلم من الادلة فيخرج والا دخل التفصيل بالحسيات التي هي العمليات المتعلقة بالجوارح احترازا عن العلوم
الباحثة عن افعال القلوب كوجوب التوبة وحرمة البخل والكبر ووجوب الرضا بقضاء الله تعالى وتقديره وحديث محدث لم يكن هذا في عصر الصحابة و
التابعين ولا عادة في تغيير الاصطلاح ايضا فلا يليق ان يكون الفقه عاما للاعمال الجوارح والقلب لعم الاحتراز عن الكلام والكان حادثا محدثا
ايضا وان يكون بين الصحابة والتابعين ح ولهذا سماه الامام الفقه الاكبر بما يعمهما وهو معرفة النفس ما لها وما عليها لكنه عرف معروف من
المتاخرين فلا باس باخراجه وعرفوه اي الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية الظاهر انه اريد به وقوع النسبة ولا وقوعها فالاحكام احترازا عن التصورات
ساذجة ولا شيء اي ما ثبت به احترازا عن نحو السماء فوقنا والنار محرقة وغير ذلك فخرج الكلام ويمكن ان يراد به الحكم الشرعي الذي هو اثر الخطاب

كما لا يخفى ولا يكون لفظ الشرعي زائدا فان الحكم الشرعي المركب معناه وذلك عن ادلتها التفصيلية اي العلم الحاصل عن ادلتها التفصيلية المخصوصة بمسألة مسألة احترز به عن علم المقلد وعلم جبرئيل وعلم الله تعالى عز وجل فلا يحتاج الى زيادة قيد الاستدلال الا لزيادة الكشف والايضاح وتم الرسم جمعا ومنعا وأورد على الرسم المذكور ان كان المراد بالاحكام الشرعية الجميع فلا ينعكس لخروج فقه الفقهاء الذين فقاهتهم كالشمس على نصف النهار كالامام ابي حنيفة والامام مالك لثبوت لا ادري عن الامام في الدهر منكرا والامام مالك في ستة وثلثين مسألة او كان المراد بالاحكام الشرعية المطلق اي مطلق الاحكام وان قلت البعض فلا يطرد الرسم لدخول معرفة المقلد العالم لبعض المسائل بالدليل واجيب باختيار الشق الاول بانه بمعنى الملكة لتحصيل معرفة جميع الاحكام ولا يضر لا ادري لان المراد الملكة كما عرفت وهي لا يستلزم الحصول بالفعل فيجوز التخلف لمانع وربما يقرر باختيار الشق الثاني والتزام ان معرفة المقلد لبعض الاحكام عن الدليل فقه ومنع كونه فقيها بان الفقيه من يكون الفقه ملكة له فتامل وما قال صدر الشريعة التهيأ البعيد حاصل لكل احد حتى للمقلد بل العامي والقريب غير منضبط فغير مفيد انها معتبرة بالقوة اللاحقة بها يتمكن الانسان ان يحصل معرفة كل حكم اراد وهذا القدر مضبوط فقد برز وأجيب ايضا باختيار الشق الثاني والقول بان المراد بالادلة الامارات والمراد من العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الحاصلة عن الامارات وههنا العلم بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل في الطريق لان مظنون المجتهد واجب العمل بالاجماع القاطع فحصل العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجماعا لا اخذ للمقلد فيه وانما المقلد مستنده قول مجتهده فما يعني به المجتهد يعمل لا ظنه اي ظن المقلد مستندا ولا ظنه اي ظن المجتهد فح لا يختل الطرد لانه يخرج معرفة المقلد فيها اوليس له علم بوجوب العمل بها وظني انه لا يندفع به الاشكل فانه يجي ان الاجتهاد متجزء والكلام في المقلد الذي حصل لبعض المسائل عن دلائلها فيصدق على معرفتها علمه بوجوب العمل بتوسط الظن الحاصل عن امارته فان العمل عليه بمقتضى ظنه واجب ايضا فاعرف الفرق بين المجتهد ومقلده حتى لا يتحقق مثل من قال كما ان مظنون المجتهد واجب العمل عليه كذلك على مقلده فوجب العمل عليهما بتوسط الظن الحاصل من امارة فيهما سيان فلا يخرج المقلد وفيه مثل ما مر ان الكلام في المقلد المميز لا العامي وهو اقول ان ظن مجتهده الذي حصل له من الدليل الفلاني واجب على المقلد المميز والمجتهد سيان فالاولى ان يجاب بان المراد ظن من وجب عليه العمل وليس ظنه الحاصل من الامارة التمعن فان شانه المجتهد والحق انه لا يسقط بمجتهد البعض بهذا الجواب اصلا نعم يرد عليه انه يلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بها وبطلانه ضروري الا ان يقال انه رسم فيجوز بالاوازم كما هو شان الرسوم وفيه ما فيه فان العلم بوجوب العمل وان كان لازما للعلم بالاحكام في الوجود ولكنه غير محمول عليه فلا يجوز الرسم به ايضا اللهم الا ان يجوز الرسم بالمباين ومن ههنا اي مما مر من حاصل الرسم علمت اندفاع ما قيل الفقه من باب الظنون اي اكثر فكيف يكون علما فلا يصدق التعريف على اكثر افراد المعرف وجه الاندفاع ان الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل وهو قطعي لا ريب فيه ثابت بالاجماع القاطع بل ضروري في الدين والا كان معرفة الاحكام على سبيل الظن ولا عبرة بالمخالف لانه نشأ بعد الاجماع وانما لا يكفر لانه لا يسلم الاجماع ومنكر الاجماع انما يكفر اذا انكر بعد تسليم تحقق الاجماع والقطع يختلف بالاختلاف الاختيار كما يجي في بحث الاجماع ان شاء الله تعالى فخلاف المخالف لا يضر القطع وللجواب تحرير آخر هو ان الفقه عبارة عن العلم بالاحكام الحاصل بالامارات لاجل وجوب العمل بحسبه والمقلد وان حصل له العلم من الامارة لكن لا يجب عليه العمل بهذا العلم فان قلت المقلد يعلم وجوب العمل بقول المجتهد وهذا حكم ايضا فقد علم بعض الاحكام لاجل العمل قلت لا يعلم هذا الحكم عن دليله التفصيلي بل انما يعلم ضرورة من الدين او بالتقليد المحض وعلى هذا التحرير لا يرد عليه ما اورد بقوله نعم يرد ولكن لا يندفع به ايراد ظنية الفقه بل يحتاج في دفعه الى العلاوة التي اشار اليها بقوله على ان العلم حقيقة فيما ليس بتصور ايضا فيتناول الظن واليقين وهو المراد في تعريفنا الفقه فلا ايراد ثم ان دعوى كون العلم حقيقة فيما يتناول الظن ايضا لا يخلو عن كدر لانه مخالف لكتب اللغة والاخرى ان يقول المستعمل فيه شائعا فلا باس بارادة هذا المعنى وبعضهم وهو الامام صدر الشريعة جعل الفقه عبارة عن الاحكام القطعية مع ملكة الاستنباط وعلى هذا يندفع الايرادات

اما الاول فلانا نختار شقا ثالثا وهو ان المراد البعض المعين الذي هو القطعيات فلا ايراد واما الثاني فلان الفقه علم قطعي ويلزم عليه خروج المسائل
الثابتة بالادلة الظنية كالقياس وخبر الواحد وهي كثيرة اما ترى ان السنة المتواترة قليلة جدا وكذا الاجماعات فالقطعيات اقل قليل فان قلت
انه يلتزم خروجها قال والتزام ذلك التزام بالزوم من يتبه وعلى حجة ان الظن مذموم من الشارع لا الكمال فيه ولانه لا يصلح للمدح عليه وانما التسمية
ضرورية العمل واذ قد ثبت من الشارع والصحابة مدح الفقهاء وعلماء الفقه تم انهم لم يطلقوا الفقيه الا على من له ملكة الاستنباط علم ان معارتها الفقه المعتبر
في الفقه الممدوح والكلام فيه قد جعل اهل الاخلاق محمود هذا العلم اي الفقه كما ذهب اليه بعض المشائخ وهو الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى لبعيد عن السواء
لان الفقه احد انواع العلوم المدونة والا يلزم ان لا يكون الفقيه الفاسق فقيها هذا اعلم انه ليس الكلام في ان الفقه في الاصطلاح ما هو فانه قليل الجدوى
ولكل سبيل ان يصطلح على ما شاء فلا كلام على هذا بل الكلام في ان الفقه الذي مدح به في كلام الشارع والصحابة والتابعين ما هو والحق مع الامام فخر الاسلام
فان المدح لا يستحقه الفاسق فلا بد من اعتبار العمل ولا شناعة في التزام كون الفاسق العارف بالاحكام بالادلة غير فقيه كيف ولم يعدوا الحجاج فقيها مع
كونه عارفا بالاحكام هذا واعلم انه رضي الله تعالى عنه قال النوع الثاني علم الفروع وهو الفقه وانه ثلثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثاني اتقان
المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها
ثم افاد بعد بعيد من الكلام فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقا والا فهو فقيه من وجه دون وجه فقد تحير المحصلون في فهمه فان اول كلامه يدل على ان
الفقه المجموع واخره يدل على ان العلم فقط ليس بفقه بل العمل معه وجزم صاحب الكشف ان الفقه هو المجموع والعلم والعمل كل جزء له فالفقه المستعمل في حقيقة
قاصرة فهو فقيه من وجه دون وجه ويمكن ان يكون مراده رحمه الله تعالى ان الفقه عبارة عن القدر المشترك بين المجموع والعلم فالعلم المقارن للعمل على
سبيل الجنس او اعم منه مطلق اي فرد كامل له اي والعلم بدون مقارنته بل علما فقط ولو لم يكن العالم عاملا به فهو فقيه من وجه دون وجه اي فرد ما قاصر
مع انه وعرف فقه الفاسق الفقيه من الفقه ولم يحتج الى الالتزام المذكور ومعرفة امثال الحجاج الاحكام من الادلة غير ظاهر فلا يقوم دليلا ولا يبعد
ممدوحية الفاسق من جهة العلم فانه علم من جهة فتامل ولما فرغ عن الحد باعتبار المعنى الاضافي اراد ان يشرع في حد المعنى اللقبي فقال واما حده
لقبا فهو علم بقواعد اي قضايا كلية يتعرف بها احوال افراد الموضوعات يتوصل بها الى استنباط المسائل الفقهية من دلائلها توصلا قريبا كما يتبادر من البيان فخرج
الصرف والنحو ومعنى التوصل القريب ان يكون الواقع كبرى او ملازمة عند تطبيق الادلة ماخوذة من تلك القواعد كما مر وعلمت انه ان امثال الا
الامر والقياس للتخصيص العام الغير المخصوص مما دخل في احد تلك الكبرى او الملازمة فلا يخرج عنه قيل حقايق العلوم المدونة مسائلها المختصة اداكا
فانما اخذت المسائل المتناسبة بوجه فسمي بعلم وبوجه اخر سمي بعلم اخر وربما يسمى ادراكاتها بذلك العلم والمسائل غير محمول بعضها على بعض ولا على المجموع
فالعلوم مركبة من اجزاء غير محمولة فالمفهومات التي تذكر في المقدمات لاهل البصيرة رسوم لا حدود بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة لا جنس
لها ولا فصل وما لا يلزم تعدد الذاتي بل تعدد حقيقة المركب وفي المشهور انه لا يلتئم الا من الاجزاء المحمولة وبعض المحققين قرر الكلام بان حد العلم لا يصح
ان يكون مقدمة لان حده عبارة عن العلم بالمسائل فلو كان مقدمة لزم تقدمه على نفسه وتوقف الشيء على نفسه هذا ايضا موقوف على عدم كونه مركبا
من الجنس والفصل ثم للمتامل ان يقول المسائل وان كان تصوري فان التصور يتعلق بكل شيء والتصديقي فيجوز ان يكون باعتبار العلم التصوري
مقدمة وموقوفا عليه باعتبار العلم التصديقي مقصودا ومتوقفا فلا اشكال وفيما في هذا المبني عليه نظر اشرت اليه من ان العلم من الاجزاء المحمولة
مغائرة بالاعتبار لغير المحمولة فلا تعدد في الحقيقة وتفصيله فيه واعلم ان هذا المبني عليه وان كان فاسدا لكن العلوم لكونها حقائق اعتبارية لا تركيب فيها
الا من المسائل الغير المحمولة وليس لها جنس وفصل بالضرورة الوحدانية ثم المفهومات المذكورة في المقدمة ليست ماخوذة من المسائل بل يمكن ان اخذت

لا بشرط شيء كانت تلك المفهومات بالضرورة الواحدة نتيجة الغير الملكة دية نعم يلزم على هذا التقدير اتحاد التصور والتصديق بالحقيقة لان العلم بالحد علم
تصوري والاذعان بها تصديقي وقد تعلقا بشيء واحد هو المسائل مع انهما نوعان متباينان تحقيقا عندهم فتفكر واعلم ان هذا الايراد لما نشأ من هذا
بل يرد على كل تقدير بمعناه ان التصور يتعلق بكل شيء فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا والعلم والمعلوم متحدان بالذات فيلزم الاستحالة قطعا و
لا يمكن الجواب عنه الا بعد انكار الاتحاد بين العلم والمعلوم وليس هذا موضع كشف امثال هذه الاشكالات ثم اختلف في اسماء العلوم وكذا في
اسماء الكتب ايضا فقيل هي اسماء جنس موضوعة لمجموع المسائل المعتد بها الصادقة على ما في اذهان كثير من الناس وربما يزيد فينقص وربما يلوح من الشرح
انها موضوعة للقليل والكثير بالوضع العام كوضع هذا وهو ظاهر فان معاني تلك الاسامي كلية فلا علمية والعلمية الجنسية تقديرية وما استدل به من انه يصح
دخول اللام والاضافة وهما من علائم كونها اسماء اجناس فليس بشيء لا لما قيل انه لا يدخل على اصول الفقه ولا يصح اضافته وان دخل على احد جزئيه
فانه لا كلام في خصوص هذا اللفظ ولا لما قيل ايضا ان دخول اللام في كلام المولدين لانه وقع في كلام الله عز وجل بل لان الاعلام التي كان فيها المعنى الوصفي
دخول اللام عليه فصيح كالحسن والحسين وكذا الاضافة لادنى ملابسة مع بقاء معنى العلمية كعمرنا اي العلم الذي هو سيدنا وزيد بدره في كل هول من الاهوال
وبعد التجريد يصح الاضافة بلا ريب نعم يصح الاستدلال لو وقع لفظ القرآن منصرفا وقيل ليست اسماء جنسية بل اعلام جنسية فلما ثبتت الاعلام الجنسية للفرق
فانه وجد في بعض الالفاظ علائم المعارف ولم يوجد التعريف فقدر العلمية الجنسية كالعدل التقديري وليست الضرورة متحققة ههنا وما قيل في اثبات العلمية
الجنسية ان المسائل الحاصلة في الاذهان الكثيرة يقال انها واحدة فدخل في معناه التعين والوحدة واذ ليس تشخصيا فهو نوعي ففيه ان غاية ما لزم انه عرض له
نوع وحدة وهو مسلم في المعنى كل اسم جنس لكن لم يلزم انه دخل في الموضوع له حتى يكون معرفة وعلما وقيل ليست اسماء جنسية ولا اعلاما كما هو حال اعلام شخصية لكون
معانيها تشخصية اذ لو كان كليا لكان للافراد ولا يصلح للفردية ههنا غير المسائل ولا يصدق عليها اذ لا يصدق الفقه على مسألة اقول وفيه انه منقوض بالبيت
اذ تجري فيه مقدمات الدليل ولو كان لا افراد لكان الجدار والسقف والا يصدق البيت فاية فيلزم العلمية وليس علما والحل اي حل كلام القائل ان المعنى
الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة في انفسها كما يتادى عليه قوله نحو الارابع وعلى هذا لا يظهر لذكر هذا التعميم فائدة والاولى ان يعم بهذا سواء كانت تلك الاجزاء
موافقة للكل في الحقيقة كالاجزاء المقدارية كما في الماء او مختلفة كاجزاء الماهية كالسكنجبين فلا يلزم من عدم الصدق على البعض التشخصية لو لا نسلم انه لو كان
لهذه المقامات افراد لكانت هي كل مسألة بل مجموع المسائل المتشخصة بتشخصات في اذهان كثيرة فتح لا تشخصية فافهم ولما فرغ عن رسم العلم شرع في بيان الموضوع
فقال موضوعه الادلة الاربعة اجمالا مطلقا بل حال كونها مشتركة في الايصال الى حكم شرعي ولاجل هذا الاشتراك لم يتبعض علم الاصول بتعدد الموضوع ثم لما كان موضوع
الاصول الادلة لم يكن حجية هذه الحجج من الاصول لكن في اي علم هو فيه خلاف فمن ثمه اعم زعم انه من الفقه واشار اليه المص بقوله وما قيل ان البحث عن حجية الاجماع والقياس
من الفقه اذ المعنى من حجيتهما انه يجب العمل بمقتضاهما فقد اثبت الوجوب للعمل الذي هو فعل المكلف فدخلت في الفقه ففيه ان هذا اي وجوب العمل فرع الحجية لا نفسها
وكان الكلام في ان اثبات الحجية في اي علم هو وليس من الفقه على ان جواز العمل ايضا من ثمراتها فلا يصح دعوى وجوب العمل عموما ولعله انما ذكره وجوب العمل
مثلا اذ لا يضر هذا اصل المقصود للقائل كما لا يخفى ومن ثمه اعم زعم انها ليست من علم واليه اشار بقوله ومن قال ليست مسألة اصلا لانها ضرورية دينية والضروريات
لا تثبت في علم اصلا فقد بعد عن الحق لانه وان سلم انها ضرورية انا فلا نسلم انها ضرورية لما فلا بد من البحث عن حجيتها قال واقف اسرار الاصول والفروع
ان في نقل المص اضطرابا فانه نقل في كتاب اخر ان القياس على تقدير كونه فعلا من الفقه واما ان كان عبارة عن المساواة المعتبرة شرعا فحجيته ضرورية
دينية كما سيصرح في السنة ان حجيتها ضرورية دينية والقياس لا وجه لذكره المتبع المرموز بقوله وان سلم انا ومن ذهب الى انها من الكلام وهو المختار واشار اليه بقوله
بل الحق انه من الكلام حجية الكتاب والسنة فانقلت فلماذا اندرج في الاصول حاجبا لكن تعرض الاصولي لحجيتهما فقط دون حجيتها لانها كثير فيها الشغب من الحمقاء من الخوارج والرافضة

عند لهم الله تعالى بحجتها اي الكتاب والسنة متفق عليه عند الائمة ممن يدعي التدين كافة فلا حاجة الى الذكر وفي موضوعية الاحكام مع الادلة اختلاف
فذهب صاحب الاحكام من الشافعية وصدر الشريعة من الحنفية الى انهما موضوعان لانه يبحث عن احوالهما ولا حاجة الى الاستكثار والمشهور ان الموضوع الادلة
حسب والاحكام خارجة ولها المرجع وقال ان الحق لا يوجد موضوعها وانما الغرض عن البحث عن الاحكام التصورية والتصديقية فقط لا بيان عوارضها الذاتية بالذات
ليست انواعها اي انواع الحكم بانواع الادلة وما من علم الا ويذكر فيه الاشياء استطرادا وتتميما فلا باس بكون مباحث الاحكام كذلك ولما فرغ عن بيان
الموضوع شرع في الامر الثالث الذي هو الغاية وقال وغايته معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة على الوجه الذي بينا وهي اي معرفة الاحكام وسيلة
الى الفوز بالسعادة الابدية المقالة الاولى في المبادي الكلامية ومنها اي المبادي المنطقية لانهم اي المتأخرين منهم جعلوه جزءا من الكلام وانما جعلوه
جزءا منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الذات الوحدانية والصفات والنبوات والمعاد ونحوها اللتي تورث الغفلة عنها الشقاوة
الابدية لكن لما كان اثبات هذه بالاستدلال العقلي او السمعي ولابد للاستدلال من مقدمات عقلية كمباحث الامور العامة والجواهر والاعراض وكذا لابد
من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات للمطالب وهي المباحث المنطقية فجعلوا موضوع الكلام الموجود المطلق اعم الاشياء وبحثوا عن عوارضها من حيث انها
موجبة للعقائد الدينية او وسيلة اليها فقد خلطوا المنطق بهذا الوجه وقد فرغنا عنها اي المبادي الكلامية في السلم والافادات فلان نذكرها ههنا فامر بالة
حاجة شديدة وهي . ومسائل منها النظر وهو ترتيب امور معلومة ليتادى الى المجهول واجب كونها من الكلام ظاهر بل الموضوع الفعل النفسي لانكاف
والمجهول الوجوب فهو من الفقه ان عمم والا فمن التصوف الا ان يقال لا ينافي بين مذهبين كونها من الكلام فان المقصود ربما يكون من حيث انه وسيلة
الى معرفة الله تعالى فهو كلامي وان كان المقصود نفس معرفة حال النظر من الوجوب والحرمة فمن الفقه بل التصوف لانه مقدمة للواجب الذي هو معرفة
الالهية ومقدمة الواجب واجب هذا انما تقييد الوجوب بالنظر الى قواصر العقول كامثالنا واما من لهم نور من الله فينكشف عليهم حقيقة الامر بديهة فلا يحتاج
الى النظر كما حكي عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ابي بكر الصديق انه امن بنفس البصيرة ولم يحتج الى النظر في المعجزة ومنها البسيط لا يكون كاسبا ولا مكتسبا من المركب
والبسيط لانه لا يقبل الحمل اي الحركة الثانية ولا يكون ملتبسا بالكنه لانه لا يعارض بالنفيد الكنه ولا ذاتي له ومنها الماهية المطلقة اي لا بشرط شيء موجودة
بعين وجود الاشخاص لا فرق بينهما الا بالاشتراك والتعين والا لكن موجودة لكان تطرء من الماد حقيقة ملحدة لانه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون
في الكثرات حقيقة مشتركة وقد تقرر تماثل الجواهر فالتماسي لعلو وفيه ما فيه لانه ان اريد تماثل الجواهر اشتراكها في الاوصاف والعوارض
فلم يكن لانه ينافي تخالف الحقيقة وان اريد الاتفاق في الحقيقة فالتماثل لم يثبت بعد ومن ادعى فعليه البيان اقول في اثبات تماثل على طريق
الحكمة لا الكلام ان الجزء الذي لا يتجزى في الجهات بطل لانه لو كان الجزء حقا فليكن زاوية قائمة كل ضلع منها جزءان فالوتر لا يكون ثلثة بالحما
القاضي بان الوتر اقصر من الضلعين وسيد الضلعين ههنا ثلثة اجزاء لكون الواحد مشتركا ولا يكون اثنين ايضا لحكم الحاكم بان مربع الوتر مساو لمربعي
الضلعين ومربعا الضلعين ههنا ثمانية ومربع الاثنين اربعة وبوجه اخر لو كان الوتر اثنين لكان مساويا للواحد من الضلعين فيكون الزاويتان اللتان يوترهما
بهما متساويتين بالمساوي فيلزم ان يكون في مثلث زاويتان قائمتان هف واذا بطل كون الوتر ثلثة اجزاء واثنين تعين الشق الثالث المشار اليه
بقوله بل بينهما اي بين الثلثة والاثنين فبطل الجزء وثبت الاتصال كما قرر في موضعه من بطلان التركيب من اجزاء غير متناهية ثم نقول
هذا المتصل قابل للقسمة الى جزئين متماثلين متوافقين في الحقيقة فلزم الاتحاد حقيقة لان متباينين في الحقيقة لا يتصلان حقيقة بل تماسان
الا ان الاتصال يقتضي وحدة الوجود والتشخص والاختلاف بالحقيقة يابا هما كما قال ابن سينا صاحب كتاب الشفاء في الحكمة فافهم ان هذا الساحر
عز عزه بادلتك فيه بان الانفصال بعدم ذات الاتصال ويحدث موجودان اخران من كتم العدم ثم لقائل ان يقول يجوز ان يكون المتصل

او احد هوية واحدة شخصية انفصالية هي حقيقتها ولبطريان الانفصال تحدث حقيقتان اخريان فيسري الايلزم الاتصال بين الامور المتعالقة بالحقيقة بذا لعله يكون مكابرة عند الحدس الصائب فان الانفصال ما كان اعداما او ايجادا الكن لا يحدث بالفصل الا الاجسام الموافقة للكل في الحقيقة ضرورة ولكان ذلك مكابرة والغرض نحن لا نحتاج في تقرير الكلام الى الانقسام الفكي بل يكفي الوهمي الذي هو غير معدوم كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة ومنها المعرف مانع

الوالج اي الداخل من الخروج والخارج من الولوج وهذا ليس تعريفا للمعرف ولا يلزم عدم الاطراد لصدقه على كل مباو للشئ بل بيان الحكم المعرف فيجب انعكاسه صدق قضية كلية موضوعها المعرف ومحمولها المعرف وبالعكس اي كلما صدق عليه المعرف صدق عليه المعرف واعلم ان التعريف ليس فيه الا التصوير محض لا حكم لان يعترض عليه اصلا بنوع من انواع الاعتراض لكن ههنا دعاوي ضمنية فيتوجه اليها الاعتراضات من المعارضة والنقض والمنع واما المعارضة فلا يصح باقامة الدليل على بطلانه فانه ما اقام المعرف دليلا على صحته فيؤول الى النقض فانما يصح بايراد تعريف اخر فهذا لا يصح الا في التحديد وليس لهذه كثير نفع واما

المنع فان كان مجردا فلا ينفع وان كان مع الشاهد فالنافع الشاهد فيؤول الى النقض ولذا قال وجميع الايرادات على التعريف نقوض وعاوي فلا بد للمورد من اقامة الدليل ويكفي في جوابها المنع وهو اي المعرف حقيقي ان كان بالذاتيات هذا بحسب الاصطلاح المشتهر في المنطق فان الحقيقي عندهم مقابل اللفظي ويتناول الحد والرسم وربما يطلق على ما بحسب الحقيقة وهو يكون المقصود منه الوصول الى حقيقة المعرف الموجود وسمي ان كان باللوازم الخارجة عن حقائق الموجودات ولفظي ان كان بلفظ اشهر مرادف نفيه اعتبارا ما كان حاصلا وقد اخير في اللفظي الاعم والاخص والذاتي ما فهمه يكون واخلافي فهم الذات وقيل الذاتي ما لا يعلل ويتقض بالامكان فانه عرض للكن مع انه يصدق عليه لا يعلل اذ لا امكان بالغير واورد لابطال الاكتساب بالتعريفات ان تعريف الشي اما بنفسه او مولف من اجزائها او من العوارض وتعريف المعرف بنفسها او اجزائها تحصيل الحاصل فيكونان باطلين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان نفس الشي عبارة عن جميع الاجزاء والعوارض خارجة عن ماهية الشي فلا يحصل بها الحقيقة فبطل اقسام التعريفات باسرها فبطل الاكتساب بالتعريفات

والجواب انا نختار ان المعرف موتلف من الاجزاء ونقول التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا اذا رتبت وقيدت فهذا المجموع المفصل هو الحد الموصل الى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن على الاجمال وهو المحدود فالفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فهناك تحصيل امر لم يكن حاصلا اسبق وهو الاجمال فتدبر وههنا كلام طويل لا يسعه المقام وان شئت الاطلاع عليه فارجع الى شرح السلم والى حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف لما فرغ عن المعرف شرع في الدليل فقال ثم الدليل في اصطلاحنا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري اعم وهو الاصح باصطلاح المنطق وقد يخص بالقطعي فالدليل على هذا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قطعي ويسمى الظني امارة ما يمكن التوصل فيه الى خبري ظني امارة ثم شرع في بيان طريق النظر فقال والانتاج مبني على التثليث اذ لا بد للمطلوب من الطرفين ولا يكفيان بل لا بد من ثالث بينهما فوجبت المقدمتان ومن ههنا اي من اجل ان الانتاج موقوف على المقدمتين قال المنطقي هو اي الدليل قولان اي قضيتان اطلاقا للاعم على الاخص يكون عنه قول اخر اي قضية اخرى فهو يتناول القياس والاستقراء والتمثيل وقياس المساواة وغيرها مما فيه لزوم بواسطة مقدمة اجنبية وقد يقال الدليل قول مولف من قولين يستلزم لذاته قولا اخر فيختص بالقياس قال اهل المنطق الاستقراء والتمثيل لا يلزم منهما شيء وفيه نظر ظاهر لان شان التمثيل والقياس واحد فان حاصل التمثيل ان علة هذا الحكم موجودة في مادة اخرى فيلزم قطعا وجوب وجود الحكم لو سلم كما ان القياس لا يلزم منه شيء الا اذا سلم مقدماته وانما يجيء الظنية فيه لاجل ظنية المقدمات مثل في القياس الخطابي فالاولى ان لا تحرج والاولى للقياس خمس صور قريبة انتاجها واما غير القريبة فكثيرة كالشكل الرابع وصور القياس الاقتراني الشرطي ولا يحتاج اليها في الاكثر الاولى ان يعلم حكم ايجابا ان كان او سلبا للكل افراده هذا حاصل الكبرى ثم يعلم ثبوت هذا الشي بالموضوع للاخر الموضوع كلا او بعضا اي لكل فرد منه او لبعضه هذا حاصل الصغرى فيلزم منها ثبوت ذلك الحكم للاخر ايجابا ان كان او سلبا كما هو نفس

فلابد من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وما في التوير الا في مساواة طرفي الكبرى يكفي سلب الصغرى فان السلب عن احد المتساويين يستلزم السلب عن الآخر
فليس بشيء لانه اي هذا الانتاج ليس لذاته بل بملاحظة ان حكم المتساويين واحد وهذه مقدمة اجنبية وهذا انما يرد عليه لو كان قيد بقيد لذاته والا لا اورد
عليه ان القياس المركب من سالبة صغرى وموجبة سالبة الموضوع كبرى ينتج مع انتفاء ايجاب الصغرى كقولنا اليس بكل اليس بج والجواب ان السلب ثمة
حيث هو هو سرع تحقق عقد الوضع في الكبرى لا يخلو عن ملاحظة الثبوت بالامكان او بالاطلاق لان معنى القضية ان ما صدق عليه العنوان كذا وليس كذا فلا
لاحظة ايها المورد في الصغرى ليتم فلا سلب بل ايجاب سلب عبارة الصغرى معدولة وسالبة المحمول لا لان خلط الثبوت ايها المورد فلا اندراج للاصغر تحت الاوسط
وليس الا بملاحظة مقدمة اجنبية فافهم والصورة الثانية ان يعلم حكم لكل افراد شيء هذا حاصل الكبرى ويعلم مقابله اي مقابل ذلك الحكم ايجابا كان او سلبا للآخر
كلا او بعضه هذا حاصل الصغرى فيعلم منه سلب في الك الشيء عن الآخر كلا او بعضا تباين فانه ينعكس الكبرى يرتد الى الاولى والحق ان انتاج هذه الصورة الضروري
لان الحكمين المتقابلين لا يكونان لامر واحد فلابد من مغايرة ذاتي الاصغر والاكبر فيصدق سلب الاكثر عن ذات الاصغر بالضرورة وموضع اشباع الكلام
مقام آخر وما في المختصر ان لا انتاج الا بالاول لان الصورة الباقية ترتد اليه بالعكس فهي دائرة مع الاولى وجودا وعدما فادعاء من غير دليل كيف لا وان لنتيجة
لازمة لكليهما لان اللزوم للمقدمة اجنبية بل لذاته يجوز ان يكون مع متعدد والدوران مع الاول وجودا وعدما لا ينافيه اي لا ينافي اللزوم لا للمقدمة
اجنبية والصورة الثالثة ان يعلم ثبوت امرين لثالث موضوع واحد بهما اي يعلم الحكمين كل منهما فيه اي يعلم التقاء وذينك الامرين الثابتين لثالث
في هذا الثالث فيلزم ثبوت واحد من الامرين لبعض الآخر او يعلم ثبوت امر اي لثالث مع عدم ثبوت الآخر له لكل الثالث فيعلم عدم التساوي فيه فيلزم للثبوت
الى الصدق سلب هذا الآخر عن بعض الامر الاول فلا يكون اللازم الا جزئيا موجبا او سالبا كما لا يخفى بادني تأمل والصورة الرابعة ان يثبت الملازمة بين امرين
فينتج فيه وضع المقدم وضع التالي والا لم يكن وجود المقدم من غير وجود التالي فلا لزوم هذا خلف ولا عكس اي لا ينتج رفع التالي وضع المقدم لجواز اعمية
اللازم فلا يلزم من تحققه تحقق الملزوم الاخص والرفع بالعكس ينتج رفع التالي رفع المقدم والا لزم تخلف الملزوم عن اللازم فلا لزوم ولا ينتج رفع المقدم
رفع التالي لجواز اخصية الملزوم فلا يلزم من انتفائه ارتفاع لازمه الاعم واورد منع استلزام الرفع الرفع اي منع استلزام رفع اللازم رفع الملزوم لجواز
استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع هذا الانتفاء المحال جاز عدم بقاء اللزوم وكيف لا والمحال يجوز ان يستلزم محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم على هذا التقدير
اقول في الجواب اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك في جميع الاوقات والتقادير لان اللزوم هيهنا كلي فوقت الانفكاك هو وقت عدم بقاء اللزوم داخل فيه
فيرجع الى منع صدق اللزوم وقد فرض هف فتدبر وفيه انه قد تقرر في المنطق ان المعتبر في كلية الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم
ويجوز ان يكون هذا التقدير مستحيل الاجتماع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية والحق قد بين في دبر المتأخرين ان الشرطية المركبة مع الاستثناء الكلي ينتج
الرفع الرفع وعلى هذا التقدير لا يتوجه الجواب المذكور فالعجب في الجواب ان كلا منا فيما اذا كانت الملازمة والاستثناء صادقين مع تجويز
استحالة انتفاء اللازم يرجع الى منع صدق الاستثناء فالمنع هذا والله اعلم والصورة الخامسة صورة الاستثناء المنفصل وهي ان يعلم المنافاة
بينهما اما صدقا فقط او كذبا فقط او فيهما فيلزم النتائج بحسبها تفصيلا اما اذا كانت المنافاة في الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الآخر والا لزم صدقهما
ولا عكس لجواز ارتفاعهما وفي الثاني ينتج رفع كل صدق الآخر والا لكذبا معا ولا وضع كل رفع الآخر لجواز اجتماعهما في الصدق وفي الثالث ينتج وضع كل
رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر مسلك النظر مفيد للعلم بالضرورة الغير المكذبة بحيث لتوا فادة النظر العلم مطلقا قائلين بان لا علم الا
بالحس وبهذه زيادة في حماقتهم وشبهتهم هذه لان الجزم قد يكون جهلا وهو اي الجهل مثل العلم فيما فالعلم ان الحاصل بعده اي النظر علم لا جهل يحتاج الى نظر
هذا جار في المحسوسات ايضا فان الجزم الحاصل بعد الحس قد يكون جهلا فلا يفيد الحس العلم اليقيني بالمحسوسات فان البديهة الغير المكذبة حاكمة بان الحاصل بعد نظر صحيح

لا جهل قوله فيه فيما اذا يعلم انه اي هذا النظر الذي ادعينا صحته نظر صحيح فان الاحتمال اي احتمال عدم الصحة قائم من المبادي الى المقاطع مثلا احتمل قاطع صحة النظر ابدا فا نقيل لم لا يجوز ان يعلم صحة النظر بالحس بل بمقدمات يعلم بها قال حس لا يفيد الا حكما جزئيا و هو لا يفيد العلم الجزئي و لا يمكن سابقا تحصيل علم اصلا واعلم ان هذا الايراد ليس بشيء فان للمجيب ان يقول يجوز ان تحصيل العلم بصحة النظر بالضرورة او بالكسب عن مقدمات معلومة بالضرورة وقيام الاحتمال بعد علم الضرورة وهم فتقدير هذا الشق والحق لا يتجاوز عنه بل الحق في الجواب منع التماثل اي تماثل العلم والجهل بل هما نوعان متقابلان كما هو مذهب و هذا البعض غير واف فان المقصود صاحب الشبهة بين التماثل التشابه بحيث لا يتميزان في اول الامر وهما كذلك لان الجزم ربما يكون علما و ربما يكون جهلا فلا يتميز في اول الامر فيعود الشبهة كما كانت فافهم ففيه الضعف مسئلة قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله ان الافادة النظر الصحيح العلم بالعادة اي بجري عادة الله تعالى بان يحدث العلم عقيب النظر اذ لا موثر في الوجود الا الله كما نطقت به الشريعة الحقة بحيث لا مساغ للارتياب فيه والموثر في وجود العلم هو الله تعالى بلا وجوب منه تعالى زعم الاشعري ولا علية فبالعادة ولم يدر ان الوجود من غير وجوب ترجيح بل ترجيح من غير مرجح وقال المعتزلة انه اي حصول العلم عقيب النظر بالتوليد فان الناظر تخلق النظر فيتولد منه فعل آخر من غير صنع لله تعالى كحركة المفتاح عند حركة اليد و هذا الرأي باطل لا ينبغي للمسلم ان يلتفت اليه وقال الحكماء انه اي حصول العلم بعده بالاعداد فانه اي النظر يعد الذهن اعدادا تاما فاذا تم استعداد الذهن بقبول العلم بهذا الاعداد يفيض عليه النتيجة من مبدء الفيض وجوبا منه فان الوجود بلا وجوب بط فعلى هذا النظر علة معدة لحصول العلم واختاره الامام فخر الدين الرازي من الاشعرية انه اي حصول العلم واجب عقيبه اي عقيب النظر ان جرى عادته تعالى بايجاب وجود العلم واحالة عدمه بخلاف الاشعري فانه لا يقول بالوجوب اصلا ولا دخل للنظر في هذا الايجاب بل هو النظر فعله بسبحانه واجبان بخلاف قول الفلاسفة وانكم تعين حصول العلم واجبا منه تعالى ابتداء حتى لا يحتاج الى النظر عند كون هذا العلم غير متولد منه اي من النظر بان يكون للموثر قدرة العبد بوساطة النظر لانه ليس لقدرة العبد تاثير كما ظهر من الشرع الحق ظهور الشمس في نصف النهار وبهذا قد ظهر لك الفرق بين هذا القول والاقوال السابقة فلا يلتفت الى ما قيل ان هذا لا محصل له الا بالارجاع الى حد الاقوال السابقة قال المصنف وهذا الشبهة بالعواية فان حاصل هذا يرجع الى اللزوم فان لزوم لبعض الاشياء للبعض مما لا ينكر الا من هي ان وجود العرض بدون الجوهر غير معقول وكذا ثبوت الكلية بدون الاجلية غير معقول وكذا وجود نتيجة الشكل الاول شكلا مع نفس الاندراج بدون العلم بالنتيجة غير معقول هذا المقالة الثانية في الاحكام وفيها ابواب اربعة لان لايجاب المتعلقة به اما متعلقة بالحاكم او الحكم نفسه او المحكوم فيه او المحكوم عليه الباب الاول في الحاكم مسئلة لا حكم الا من الله تعالى باجماع الامة لا كما في كتب بعض المشائخ ان هذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم العقل فان هذا مما لا يجترى عليه احد ممن يدعي الاسلام بل انما يقولون ان العقل معرف لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع ام لا وهذا ما ثور عن اكابر مشائخنا اليوم ثم انه لابد لحكم الله تعالى من حسن وقبح في فعل لكن النزاع في انهما عقليان او شرعيان ولما كان لهما معان والنزاع في واحد منها اراد المصنف ان يشير اليها ويعين محل النزاع فقال لا نزاع لاحد من العقلاء في ان الفعل حسن او قبيح عقلا بالحسن والقبح الذين هما بمعنى صفة الكمال والنقصان فانهما عقليان بهذا المعنى عند الكافة كما يقال العلم حسن والجهل قبيح او الذين هما بمعنى ملائمة الغرض الذي ومنافرته وهما ايضا عقليان كما يقال موافقة السلطان للظالم حسن ومخالفته قبيحة بل النزاع انما هو في حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه للمتصف به وقبيح بمعنى استحقاق ذمه تعالى وعقابه للمتصف به فعند الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري المعدودين من جملة اهل السنة ايضا شرعي اي جعله متعلقا اياه بهما فقط لا غير من غير حكمة ومصلحة للفعل فما امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح ولو انعكس الامر اي امر الشارع كان يامر الامر اي امر بالحسن والقبح فيتبيه كان حسنا قبيحا وبالعكس وعندنا معشر الماتريدية والفقهية الكرام من محققي اهل السنة والجماعة وعند المعتزلة عقلي اي لا يتوقف على الشرع لكن عندنا من متاخر الماتريدية لا يستلزم هذا الحسن والقبح حكما من الله سبحانه في العبد بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم

بطلانه بما ينقل الحسن و القبح بل ويتغير وأما المعتزلة فانما يقولون بكونهما لذات الفعل لا لجهة عندهم ببطلان الحسن فيه والقبح عليهم ويتجه الدفع على رأيهم ايضا التشكيك
واجيب بمنع تسليم ان الخصوصيات التي كانت في اول الزمان معتبرة في الحسن والقبح فالفعل كان في الزمان الاول مع خصوصيات بها كان حسنا
واجبا ومع خصوصيات الزمان الثاني يكون قبيحا حراما فيصح النسخ ولا يخفى انه يكون [illegible] الجدلي آيلا الى قول الجبائية ثم من الحنفية من قال
ان العقل قد يستقل في ادراك بعض احكامه تعالى فاوجب هذا البعض الايمان وحرم الكفر وكذا الايمان بجنابه تعالى على كل احد بلغه دعوة رسول ام لا
على الصبي العاقل هذا قول معظم الحنفية كالشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي والامام فخر الاسلام وصاحب الميزان واختاره صدر الشريعة
وغيره وروي عن الامام الهمام ابي حنيفة لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الدلائل على ثبوت الوحدانية بحيث لا مجال للعاقل ان يرتاب فيه
ومن ارتاب فيها فلسوء نظره وعدم تدبره فلا ريب فيه وهذه الرواية حجة على ذلك البعض اقول في كشف معنى هذه الرواية لعل المراد لا عذر بعد مضي مدة
التأمل فانه اي التأمل بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب لكن تلك المدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول متفاوتة في الفهم فلا ينضبط في حد اعلم ان
هذا التوجيه اشار اليه الامام فخر الاسلام حيث قال معنى قولنا انه لا يكلف بالعقل نريد به انه اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا
وان لم يبلغه الدعوة على نحو ما قاله ابو حنيفة رح في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة لا يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة فلا بد ان يزداد رشدا و
ليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع وفي شرح الاصول لان ادراك مدة التأمل في حق تنبيه القلب بمنزلة الدعوة وفيه ايضا اي لا عذر له بعد الامهال
لا في ابتداء العقل وفرع فخر الاسلام على هذا التوجيه ان من لم يبلغه الدعوة لو لم يعتقد شيئا من الكفر والايمان في ابتداء العقل كان معذورا لانه لم يمض
عليه مدة التأمل ولو اعتقد كفرا لم يكن معذورا لان اعتقاده جانب يدل على انه وصحته على انه ترك الايمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل وانه تأمل
فاختار الكفر ثم اعلم ان لا فرق بين قول هؤلاء الكرام وقول المعتزلة فانهم كانوا قائلين ان حسن بعض الاشياء مما يدرك بالعقل فلا يتوقف على البعثة وهؤلاء
الكرام ايضا قالوا بذلك فلو كان خلاف لكان في تعيين ذلك البعض لكن الاحكام والظاهر من كلماتهم ان ذلك البعض هو الايمان والشكر و
نحوهما وعند المعتزلة كثير ويفهم من كلام الامام فخر الاسلام ان حاصل النزاع بيننا وبينهم ان العقل عندهم علة موجبة للحكم وعند الاشعرية مهدرة لا
اعتبار لها وعندنا لا هذا ولا ذاك بل العقل يوجب اهلية الحكم ويتعلق الحكم من تعليم الخبير والنزاع بهذا لا يليق ان يقع بين اهل الاسلام لما ان اجماع
المسلمين على ان لا حكم الا من الله جل ذكره فحاصل المبحث ان ههنا ثلثة اقوال الاول مذهب الاشعرية ان الحسن والقبح في الافعال شرعي وكذلك الحكم الثاني
انهما عقليان وهما مناطان لتعلق الحكم فاذا ادرك في بعض الافعال كالايمان والكفر والشكر والكفران يتعلق الحكم منه تعالى بدرك العبد وهو مذهب
هؤلاء الكرام والمعتزلة الا انه عند هؤلاء لا يجب العقوبة بسبب القبح العقلي بل لا يجب بعد ورود الشرع لاحتمال العفو بخلاف هؤلاء بناء على وجوب العدل عندهم
بمعنى ايصال الثواب الى من اتى بالحسنات وايصال العقاب الى الاتي بالقبائح الثالث ان الحسن والقبح عقليان وليسا موجبين ولا كاشفين عن تعلق
وهو مختار الشيخ ابن الهمام للحكم صاحب التحرير وتبعه المصنف ورايت في بعض الكتب انه مذهب مشائخنا الذين لا نتبعهم قائلين مثل قول الاشعرية
وبما حررنا من المذاهب يتفرع عليه مسئلة البالغ في شاهق الجبل اي الذي لم يبلغه الدعوة فعند المعتزلة مؤاخذ بترك الحسنات وفعل القبائح ويثاب
بالحسنات وعند هؤلاء المشائخ لو اخذ باتيان الكفر مطلقا وبترك الايمان عند مضي مدة التأمل فالمؤاخذة بترك ما سوى الايمان وامثاله من الشكر
لم يعلم حالها برواية صريحة بانهم هل يعذرون بعدم درك العقل اياها بالدلائل ام لا وعند الاشعرية والشيخ ابن الهمام لا يؤاخذون ولو اتوا بالشرك
العياذ بالله تعالى ثم اعلم ان مسئلة الحسن والقبح وكذا استلزامهما للحكم يمكن ان يكون كلامية راجعة الى ان الله تعالى لا يحكم الا بما فيه حسن او قبح
وان حكم الله يلزمهما وان يكون اصولية راجعة الى ان الامر الالهي يدل على الحسن اقتضاء والنهي الالهي يدل على القبح كذلك وان يكون فقهية

العقديين عنده ثم يلزم على هذا ان يكون هذا الكذب حراما وواجبا من جهتين لبقاء القبح مع عروض الحسن ولا باس به عندنا لكن لا يتاتى من المعتزلة فانهم لا يجوزون اجتماع الوجوب والحرمة في شئ واحد حتى لا يجوزون الصلوة في الارض المغصوبة بل لا يجوزون اجتماعهما في الواحد بالجنس ايضا ومع هذا لا يتم هذا الجواب جميع الصور الا بتكلف ويمكن ان يقرر الكلام هكذا ان مقتضى الذات ربما يراد به ما لو خلا الشئ وطبعه يستلزمه كما يقتضي البرودة للماء بالذات وربما يراد به ما يستلزمه الذات استلزاما واجبا كالزوجية للاربعة فالاول يصح تخلفه عن الذات لعروض عارض كما ان الماء يسخن بمجاورة النار بخلاف الثاني فلعل المعتزلة ارادوا بكون الحسن والقبح مقتضى الذات المعنى الاول فلا بعد في التخلف في بعض المواقع لعروض عارض فح نقول الكذب ولو كان قبيحا بالذات لكن استلزامه الحسن بالذات مانعه فزال عنه القبح فصار حسنا الحسن بلزومه ولا يلزم اجتماع الحسن والقبح في ذات واحدة لكن على هذا لا يبقى بين قولهم وبين قول الجبائي كثير فرق هكذا ينبغي ان يتم هذه المباحث وهذا اي ما ذكر ان الحسن الذاتي لا ينافي القبح الغيري امكن لهم التخلص عن النسخ فانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير والقبح بالغير حسنا بالذات امكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب فعلى هذا فنكاح الاخت كان قبيحا بالذات حسنا لحسن ابقاء النسل فكان مباحا والآن لما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما وهذا لا يصح على التوجيه الاول اذ يلزم كون نكاح الاخت حراما ومباحا والتزامه بعيد كيف وقد بقي مباحا الى مجئ شريعة اخرى مع ارتفاع الضرورة قبله والعدم التزام ما يلزم في التوجه الى البيت المقدس والكعبة فانه يلزم ان يكون احدهما حراما وواجبا ولا يجري عليه مسلم هذا اما على التوجيه الثاني فلا بعد في نكاح الاخت فانه يجوز ان يكون القبح مقتضى الذات لكن المانع المذكور ازاله فجعله حسنا لكن التزام هذا في الكعبة والبيت لمشكل فان التوجه الى الكعبة كان مستمرا في شريعة والان مستمر في شريعة افضل البشر عليه وآله الصلوة والسلام والتوجه الى البيت كان مستمرا في شريعة موسى فكيف يجري مسلم على القول باستمرار وجوبه امر مقتضاه القبح بالذات من غير بيان المانع المستقل الذي يجب ان يعتقد ان التوجه الى البيت كان حسنا لحسن عارض بالذات اي من غير واسطة العروض والتوجه الى الكعبة كان مانعا عنه فصار قبيحا بالعروض ثم زال حسنه عند مجئ هذه الشريعة الغراء وبقي غير حسن كما كان قيل وحسن التوجه الى الكعبة بالذات كما هو الظاهر او بالعوارض فاعترض وكان التوجه الى البيت مانعا عن هذا التوجه الحسن فصار قبيحا بالعرض فتدبر ولتعرف على انه لا يتم هذا البيان ولا يتمحض على الجبائية وعلينا وان تم على جمهور المعتزلة فانه انما يلزم منه بطلان كونهما مقتضى الذات مطلقا ونحن لا نقول به بل انما نقول بالاطلاق الا عم فلا يلزم ان نتكلف للجواب وقالوا ثانيا لو كان كل منهما ذاتيا لاجتمع النقيضان في مثل لاكذبن غدا فان صدقه يستلزم الكذب في الغد الذي هو تالي منه لو بالعكس اي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد فصدقه ملزوم الكذب القبيح بالذات وكذبه ملزوم عدمه الحسن بالذات وللملزوم حكم اللازم فيكون صدقه قبيحا مع كونه حسنا وكذبه حسنا مع كونه قبيحا ولا ينقلب عليهم بانه يلزم عليهم ان يكون صدقه حسنا عقليا وقبيحا شرعيا وهما ضدان فاين المفر لان لهم ان يقولوا يجوز ان يبطل احدهما فانه بجعل الشارع بخلاف المعتزلة فانهم يقولون انهما لذات الفعل فتامل فيه وربما يمنع ذلك اي كون حكم الملزوم حكم اللازم بعينه بالذات الا ترى ان المفضي الى الشر لا يكون شرا بالذات كيف ومجئ الرسول موجب لهلاك الاناس الكثير مع انه خير كثير اعظم قال الشيخ ابو علي في الاشارات الشر داخل في القدر بالعرض فان التقدير الالهي انما تعلق اولا وبالذات بالخير لكنه قد كان متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فلهذا قدر الشر واوجده هذا ثم لا يخفى على المتادب بالاداب الشرعية ان الصواب ترك التائيد بكلام ابن سينا فانه ليس من رجال هذا المقال اقول هذا الجواب يرشد الى التزام المذكور سابقا من انه كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما بحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالغير البتة وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه استرة فيه وقد يتمم في تقرير الدليل ان صدق لاكذبن غدا هو نفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب

كما ما فالله تعالى يخلق الفعل في المرة بجري العادة مثبتة عقيبه وقد تخلف عند سبب اوولي ويسمى خرقا للعادة بإذن اسباب التخلف من النظر والدقيق من النظر يحكم بان هذا السيد وامثاله من موانع وجود الفعل وعند ارتفاعها يجب الفعل هذا كله على راى اهل الحق من اهل السنة الباذلين جهدهم في قمع البدعة كثرهم الله تعالى واما عند المعتزلة فبعد تمام هذا الاستعداد والصلاح يخلق العبد الفعل فيجب تحققه فيتصف العبد اتصافا واجبا بخلقه فليس الاختيار في العبد الا صرف القدرة والارادة الى الفعل سواء وجد بهذا الشرف كما عند المعتزلة اولا كما عندنا وهذا لا ينافي الوجوب واما فعل الله تعالى فتحقيقه انه تعلق علمه الازلي بالاعلم على ما كان صالحا للوجود في النظم الاتم فتعلق الارادة في الازل بان يوجد على هذا النمط اذ لم يكن نظم صالح للوجود اولى من هذا النظم فيوجد العالم بهذا النسق ويجب عند اقتضاء منها تعلق ارادته بان يكون آدم في الوقت الفلاني ونوح في وقت بينهما الف سنة فوجدا ووجبا بهذا النمط وهذا التعلق هو الخلق بالاختيار فالقادرة بمعنى ان يصح الفعل والترك انتفى عند اهل الكلام فان اريد به ان نسبة الفعل والترك متساوية الى الارادة والفرق بينهما جلي فهو باطل لانه لو كان النسبة واحدة تحقق الفعل دون الترك ترجيح من غير مرجح بل وجود من غير موجد اذ لا موجد بها كما يجب الترجيح منها ان بينهما تصحيح الفعل والترك بالنظر الى نفس القدرة وان وجب احدهما نظرا الى الحكمة فان الحكيم لا يمكن ان يتعلق ارادته على خلاف ما علم من النظم الاتم فهذا صحيح وغير مناف لوجوب الفعل عند تعلق الارادة ووجوب الارادة لاجل الحكمة ووجوب الحكمة لكونها صفة كمالية واجبة الثبوت للباري باقتضاء ذاته فالقدرة بهذا المعنى وبمعنى صحة ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشاء لم يفعل ثابت والارادة ترجيح تعلق القدرة بجانب الفعل او الترك لكن هذا الترجيح يكون منه الله سبحانه على حسب اقتضاء الحكمة والعلم بالنظم ويجب لكونه ازليا كسائر الصفات وفينا على حسب دواعينا واغراضنا وقد انكشف لك الفرق بين الاختيار والاضطرار على اتم الوجوه بحيث لا يبقى فيه شائبة الخفاء فح نقول قلما اندفع الايراد لعدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح بان الاختيار ما ذكر لا ينافيه الوجوب بل الفعل الاختياري يجب بعد الاختيار اما الاختيار والثاني بانه لا شائبة للاضطرار كيف والايجاب منه تعالى لاجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات فيجب ثبوته له تعالى والايجاد كيف بالنفي من غير وجوب امر مستحيل يجب تنزيهه تعالى منه فلا تحير وسلم الاخير هذا والله تعالى اعلم بحقيقة الحال واما الاشكال الثالث فحله كما ينبغي ليطلب من شروح فصوص الحكم ونشير اليه ان شاء الله تعالى اجمالا وقد بان لك من هذا التحقيق ان مبادي الفعل الاختياري يجب ان يكون اضطراريا والا لزم التسلسل في المبادي وللصدر الشريعة رحمه هنا كلام لاثبات الاختيار بنفي ترجيح احد المتساويين مع التساوي مع وجوب الفعل فلنذكره ولنفك عقده حتى تتبين لك حقيقة الحال فنقول مهذره رحمه الله تعالى ولا بد مقدمات المقدمة الاولى ان المصادر ربما يطلق ويراد بها معانيها المصدرية التي وضعت بازائها وربما يطلق على معناها الحاصلة منها كالحركة فانها يطلق ويراد بها معناها المصدري وقد يراد بها الحالة الخارجية الاول معنى اعتباري لا وجود له في الخارج الا باعتبار المصداق والثاني امر عيني وهذا ظاهر جدا المقدمة الثانية وجود الممكن يجب عند وجود جملة ما يتوقف عليه وعند عدم شيء منها يمتنع وجوده اما الاول فلانه لو لم يجب وجود الممكن عنده فان توقف وجوده حال العدم على شيء آخر لم يوجد العلة التامة علة تامة وان لم يتوقف فوجوده تارة معها وعدمه اخرى ترجيح من غير مرجح فالقيل المحال رجحان الشيء بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وهو غير لازم فان الموجد هناك موجود قلت قد لزم هذا المعنى لان زمان العدم لم يوجده فيه شيء ففي زمان الوجود ان اوجده شيء فيكون هذا الايجاد مما يتوقف عليه فلم يوجد المفروض علة تامة وان لم يوجده لزم وجود الممكن من غير ايجاد كذا قال وفيه ما فيه والصواب في الجواب ان يقال قد لزم هذا المعنى فانه لو لم يجب وعلى ما كان نسبة الوجود والعدم اليه سواء كما كان قبل وجود هذه العلة فلم يتحقق الايجاد فلزم وجود الممكن من غير موجد وهو محال فلا بد من رجحان الوجود على العدم وترجيح المرجوح محال فالوجود واجب واما الثاني فلانه لم يمتنع على ذلك التقدير لامكن وجوده من غير ايجاد علة فلم يتحقق العلة علته وقال هذه المقدمة مسلمة بين

الى البتة والفلاسفة لكن اهل السنة يقولون على وجه لا يلزم منه القول بالعلة الموجبة الغير المختارة تخبطا ما الفلاسفة المقدمة الثالثة انه لابد ان يدخل في علة الحادث الا وجوده
او سلب عدمه كالاضافات والا فاما ان يكون علته موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة بين الموجودات والمعدومات والشقوق باسرها باطلة اما الاول فلانه لو كانت موجودات
ابدا من علة تنتهي الى الباري جل مجده فانه يلزم قدم الحوادث اذ الاستحالة العظيمة من سلب ارتفاع الباري تعالى عنه علوا كبيرا واما الثاني فلانه لا يعقل فاعل المعدوم والموجود فالمعدوم
المركب اجزاءه مما يتوقف عليها المركب فلا يكون المعدومات جملة ما يتوقف عليها واما الثالث فلانه كلما تحقق وجودات يتوقف عليه المعلول الحادث تحقق الحادث والا فيتوقف على عدم
مرتفع ما عدم سابق عليه فيلزم قدم الحادث فتحقق جملة ما يتوقف هو عليه من الموجودات المستندة الى الباري عز وجل والعدمات اما العدم اللاحق لشيء لكن عدم بكر فلا بد له من علة
من علة وجوده فتلك العلة ان كان امرا موجودا فعدمه لا يكون الا بعدم جزء من علته وهكذا ويتسق الكلام فيلزم الاستحالة العظيمة وان كان ثم
امر فعدمه وجود لان نفي النفي اثبات كوجود خالد مثلا فقد توقف عدم بكر على وجود خالد وكان الحادث موقوفا على عدم بكر فتوقف على وجود خالد
وقد كان فرض تحقق جميع وجودات يتوقف عليها وجود الحادث فقد ثبت ما ادعينا ان كلما تحقق وجودات توقف عليها وجود الحادث تحقق الحادث
وبطل عليه الخلف وان ثبت هذا فعدم الحادث لعدم واحد من الوجودات وهكذا فيلزم الاستحالة العظيمة تلزم قدم الحادث فلا بد في علة الحادث
من امر لا موجود ولا معدوم لانه المستحق الباقي : اقول ينبغي ان يعلم ان في تحقيق هذه المقدمة بعد فيه الزوائد ثم اورد على المقدمة ان هذه الامور لا تخلو
اما ان يكون موجودة او معدومة لانهما نقيضان وقد بطل كونهما علة فكيف علية تلك الامور ثم اجاب بانه اذا ادرجت تلك الامور في احدهما لا يتم البيان
اذ لو ادرجت في الموجود لا يلزم من عدمه الاستحالة العظيمة فانه يجوز ان يكون بعض الموجودات تلك الامور ليس عدمها لفقد جزء من علته فانها لا تجب
لوجود العلة وان ادرجت في المعدوم لا يلزم من انعدام ما عدم الا وجود لانه يجوز ان يكون المعدومات تلك الامور كالايجاد ولا يكون عدمه تحقق وجود ثم
قال فقد ثبت دخول الاضافيات في علة الحادث فيمكن استنادها الى الباري بالايجاب ولا يلزم قدم الحادث ولا الاستحالة العظيمة بل تستند الاضافة اليه
سبحانه بواسطة او بغير واسطة لا على سبيل الوجوب منه فانا نجيب بطريق التسلسل وهو طريق بكل اضافة الاضافة عين الاضافة واما ثالثا لا يجب
الظاهر ان الحق هو هذا فان ايقاع الحركة غير واجب مع ذلك اذ هما الفاعل ترجيح المختار احد المتساويين واما الحالة فهي حادثة على تقدير ثانيا

المقدمة الرابعة ترجيح المختار احد المتساويين ممكن والمرجوح جائز بل واقع لانه اما ان يرجح اصلا او الراجح او المساوي او المرجوح فالاول باطل والا لما وجد
الممكن اصلا وكذا الثاني والا لزم اثبات الثابت في الميزان وهما المدعى ولان الارادة صفة من شأنها ان يرجح المريد احد المتساويين
فالانسان ان المريد لم يرد هذا الا لانه لا يسأل ان الموجب لم اوجب هذا ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فالجواب ان المستدل ان اراد بالفعل الحالة
الموجودة فنسلم انه يجب عنده وجود مرجحه التام ولا يلزم الجبر لانه انما يتوقف على الاختيار وهو على اخر وكذا الى غير النهاية او اختيار الاختيار عين
الاختيار فلا جبر لانه يتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع وهو لا يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين الايقاع واما ان لا يجب
لكن يرجح الفاعل المختار احد المتساويين وان اراد الايقاع بعين ما قلنا فيه انتهى ولا يخفى ان هذا العبارة اولا فلان التقريب في المقدمة
الثانية غير تام لانه لا يلزم من البيان الا الوجوب لكن حسب تقتضا العلة لا عند وجود العلة فانه يجوز ان يكون علة فاعلا مختارا موجودا في الازل
تام الارادة لكن تعلق ارادته في الازل بوجود المعلول في حين معين لما علم في ازل من جودة هذا النظم وعدم صلوح المعلول للوجود الا على هذا النحو
فيجب في ذلك الحين لا عند وجود العلة هذا واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون علة الحادث قديمة مختارة تعلق ارادته في الازل بان يوجد في حين معين
مما لا يزال لجودة هذا النظام مع لا يلزم قدمه ولا من عدمه فيما قبل ذلك الحين عدم ما حتى يلزم الاستحالة العظيمة فقط لا ما قال لابطال الشق
الاول في المقدمة الثالثة واما ثالثا فلان ما ذكر في جواب النقض على بيان المقدمة الثالثة غير واف فان هذا الامور التي سماها لا موجودة

المشار اليه فليس في تلك الرسالة الا التبيين والله اعلم بحال عباده والاشعرية قالوا ثانياً لو كان ذلك اي لو كان كل من الحسن في القبح عقلياً لم يكن
الباري تعالى مختاراً في الحكم لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول قبيح وقد وجب تنزهه عن القبائح فوجب منه الحكم على مقتضاهما
فلا اختيار والجواب ان موافقة الحكم للحكمة لا يوجب الاضطرار فانما وجب هذا النحو من الحكم لاجل الحكمة بالاختيار وقد عرفت ان الوجوب
بالاختيار لا يوجب الاضطرار وما اجاب به في التحرير من تسليم عدم الاختيار في الحكم لانه خطاب الله تعالى وخطابه صفة قديمة عندنا والصفات القديمة
غير صادرة بالاختيار فغير واف لان الخطاب وان كان قديماً لكن التعلق حادث والحاكم جل مجده مختار فيه فيعود الشبهة كما كانت فتدبر وقالوا
خامساً لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة على مرتكب القبيح وتارك الحسن لان الحسن استحقاق الثواب على الفعل والقبح استحقاق العقاب فلو اتى احد بالفعل
القبيح او ترك الحسن قبل البعثة ومعاقبته عليه كان عدلاً فيجوز وهو اي الجواز منتف بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً فان معناه ليس من شأننا
ولا يجوز منا ذلك فان امثال هذه العبارة يتبادر منها هذا وفي هذا التعليل دفع لما تراءى وروده من ان الآية لا تدل الا على عدم الوقوع وما بين عدم
الجواز اقول في الجواب ان اراد بجواز العقاب الجواز الوقوعي فلا نسلم الملازمة فان القول بالقبح العقلي انما يقتضي الجواز نظراً الى ذات الفعل والجواز
نظراً الى ذات الفعل لا ينافي عدم الجواز نظراً الى الحكمة وكيف يجوز نظراً الى الحكمة وقد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء مسلك الدليل على القبح والحكيم
لا يعذب على المعذور ولهذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وان اراد الجواز نظراً الى نفس الفعل وان كان ممتنعاً نظراً الى الوازم
والحكمة فبطلان اللازم ممنوع والكريمة لا تدل الا على عدم كونه شأن الباري الحكيم وهذا الجواب صحيح فيما عدا الشكر وكفران المنعم ونحوهما واما فيهما فالمسلك واضح
ولا عذر اصلاً والعقاب عليهما عدل غير مناف للحكمة كما ذهب اليه معظم مشائخنا الكرام وايضاً الملازمة ممنوعة فانه اي التعذيب فرع الحكم ونحن لا نقول
به وهذا غير واف اصلاً لان حقيقة القبح ليس الا جواز التعذيب فكيف يكون مناطه الحكم وانما يتمشى على المعتزلة بل على معظم مشائخنا ايضاً ولا ينفع
الحمل على عدم الوقوع فان المواخذة على قبيح ظاهر قبحه واقع عند المعتزلة وجوباً وعلى التدين بالشرك واقع عند مشائخنا الكرام فخصصوا الآية
بعذاب الدنيا بدلالة السياق وهو قوله عز من قائل واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليهم القول فدمرناها تدميراً ولعل هلاك
القرى وتخريبها بسبب عن وقوع العباد المنهمكين في النعم وعائهم به عليها وهو مسبب عن فسقهم ولهذا يتأخر هلاك القرى عن التفسق الى زمان
ارسال الرسل وليس من شأن كل قبح تسببه لهلاك القرى حتى يقدح بالفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة حتى جوز التشاسفي بذنوب قبل البعثة
دون الاول واولوا ايضاً الرسول بالعقل فانه رسول باطن في خفية القلب فالمعنى اذا والله اعلم وليس من شأننا التعذيب من غير اعطاء العقل الذي
به بنية الانسان وغير ذلك من التاويلات وههنا جواب آخر وهو انه ليس زمان لم يبعث فيه نبي اصلاح في الواقع بل لم يترك الانسان سدى فتقدير وجود
زمان خال عن البعثة مطلقاً ووقوع الاعمال القبيحة تقدير محال فيعد فرضه لم يلزم صحة العقاب بمقتضى الكريمة والله اعلم وليس من شأننا العقاب
من دون البعثة فانها لازمة بوجود الانسان من لدن آدم الى يوم القيمة ولم يخل زمان عنها فانهم المعتزلة قالوا اولاً لو كان الحكم شرعياً لزم
افحام الرسل عند امرهم المكلف بالنظر في المعجزة للتعلم انهم رسل فيقول هذا المكلف لا انظر في المعجزة ما لم يجب النظر على لان للانسان ان يكف عما ليس
واجباً عليه ولا يجب على ما لم يصدر عن لسان نبي ولا نبوة الا بالمعجزة ولا يعلم المعجزة الا بالنظر فلا يجب النظر ما لم انظر فلزم افحام الرسل اي الكانهم
وهو محال لانه يفوت الغرض من الرسالة فان قيل يلزم عليهم هذا قالوا لا يلزم بادينا لان وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس فانكار
هم وجوب النظر من المكابرة فلا افحام وفيه ما فيه لان وجوب النظر موقوف على افادته للعلم مطلقاً وفي الالهيات خاصة وفيه خلاف الرياضيين
وعلى ان معرفة الله واجبة وفيه خلاف الحشوية وان المعرفة لا تتم الا بالنظر ونسبوا الاماعية الى المتصوفة وهو غير ثابت عنهم بل هم مصرحون بخلافه

عليه هناك عقلا واما عند غيرهم من اهل الحق فلان الموجب وان كان الكلام النفسي القديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق الحادث بحدوث البعثة
فلا حكم متعلق قبلها ومن ههنا ظهر فساد ما اعتاده الاشعرية من جعل هذه المسئلة تنزلية فالحرج عندنا في شيء من الفعل والترك حتى الكفر والشكر
ومشائخنا لا يتنزلون عليه ويقولون قد يدرك بعض موجبات الكلام النفسي بالعقل بعد مضي مدة التأمل من حرمة الشرك ووجوب الايمان كما قدم
فالقياس على ما ذكر كيف يصح الخلاف بين اهل السنة في ان الاصل الاباحة والتحريم اجاب بقوله اما الخلاف المنقول بين اهل الحق ان اصل الافعال
الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية والشافعية او اصلها الحظر كما ذهب اليه غيرهم قال صدر الاسلام الاباحة في الاموال والحظر في الانفس كقتل النفس
وقطع العضو والاباحة للشرب والتصرف على الفروع لقيت علائم منها الاخص منها بدليل كالقصاص والكل فقيل هذا الخلاف وقع بعد الشرع بالادلة السمعية
اي دلت تلك الادلة على ان ما لم يقم فيه دليل التحريم مأذون فيه بدلالة دليل آخر كما عند اكثر الحنفية والشافعية او ممنوع عنه بدلالة دليل آخر كما عند
غيرهم فلا ينافي هذا عدم الحكم قبل البعثة فيما فيه اذ ليظهر من تتبع كلامهم ان الخلاف قبل ورود الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا
لعدم خطاب الشرع فتدبر كذا في الحاشية وقيل في تقرير الجواب فلنمهد مقدمة اولا هي انه لم يمر على انسان زمان لم يبعث فيه الله رسولا مع دين لان
شريعة آدم عليه السلام كان باقيا الى مبعث نوح وشريعته الى ابراهيم وكانت شريعته عامة للكل ثم انتسخت في حقه فقد قام شرع غيره مقامها كشريعة موسى
وعيسى في حق بني اسرائيل والى في حق غيره كما كان الى ورود شريعتنا الحقة الباقية الى يوم القيمة ويدل عليه قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير
وقوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى واذا تمهد هذا فنقول ثم لا يتأتى خلاف في زمان من ازمنة وجود الانسان اصلا ولا يتأتى الحكم بالاباحة
مطلقا ولا بالتحريم مطلقا كيف وفي كل زمان شريعة فيها تحريم بعض الاشياء وايجابه واباحته وغير ذلك فاذن ليس الخلاف الا في زمان الفترة الذي
اندرست فيه الشريعة بتقصير من قبلهم وما صلات الذين جاؤا بعد اندراس الشريعة جهل الاحكام فالجهل مما يكون عذرا فيعامل مع الافعال كلها
معاملة المباح اعني لا يؤاخذ بالفعل ولا بالترك كما في المباح وذهب اليه اكثر الحنفية والشافعية وسموه اباحة اصلية وهذا هو مراد الامام فخر الاسلام
بقوله ولنا نقول لهذا الاصل اي كون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية توهم ان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الازمان وانما هذا اي القول بالاباحة
الاصلية بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا يعني اذ الاباحة حقيقة بل بمعنى عدم الحرج وليس المراد من الافعال مثل الكفر ونحوه فان حرمتها في كل
شرع تبين ظهورا تاما واما لا يكون عذرا فهم لا بد من القول بتحريم الاشياء كلها لاختلاط الحلال بالحرام للجهل لتعين فحرمت احتياطا فصار الاصل التحريم
كما عند غيرهم ولعلهم ارادوا ما سوى الاشياء والعقوبة وزعم صدر الاسلام ان تحريم الانفس اصل ثابت في كل شرع لم ينسخ فنظم بحكمه واما غيرها فقد جهلت
وههنا الجهل عذر ولذا الفصل ولعل هذا التفسير منه للقول الحنفية والشافعية وفي كلام المصنف اشارة اليه هذا ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك
امرا المعتزلة تقسم الافعال الى الاختيارية وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها كاكل الفاكهة مثلا والاضطرارية التي سواها واجبة ومباحة عندهم الى
ما يدرك فيه جهة محسنة حسنا شديدا يورث تركه قبحا ودم ما او ضعف بحيث يثاب على الفعل ولا يعاقب بالترك او اضعف منه بحيث يأمن العقاب بالفعل والترك
او مقبحة قبحا شديدا بحيث يعاقب على الفعل او ضعيفا لا يوجب الحرج بل ترك الاولى فينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة من الوجوب والندب والاباحة و
التحريم والكراهة والى ليس كذا اي لم يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة ولهم فيه قبل الشرع ثلثة اقوال الاباحة تحصيلا لحكمة الخلق وفعالا عبثا يعني لو لم
يكن مباحا فات فائدة الخلق التي هي انتفاع العبد فصار عبثا وربما يمنع الاستلزام اي استلزام عدم الاباحة فوت فائدة الخلق لجواز ان يكون لفائدة
الابتلاء بايجاب الاجتناب والحظر لئلا يلزم التصرف في ملك الغير وهو الخالق من غير اذنه وقد مر ما فيه ولا يرد عليها انه كيف يقم بالاباحة والحظر العقليين
وقد فرض ان لا حكم الا للعقل فيه فالقول بهما مع هذا الفرض جمع بين المتنافيين وذلك لان الفرض ان لا علم بعلة الحكم تفصيلا اي في فعل فعل لا يتأتى

فذلك العلم اجمالا لانه عالمة لجملة الافعال اقول يرد عليهما انه يلزم حينئذ جواز اتصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر فان فرض عدم العلم بالحكم في
فعل بجواز ان يكون الوجوب مثلا والآن انتم الاباحة والحظر ولا ينفع الاجمال والتفصيل لذا ان ذكرا في الجواب لان اختلاف العلم لا يرفع التنافي فههنا
الاجمال في علم معرفة الحكم لا في محل الحكم فتامل فانه يمكن الجواب بان هذا الحكم الاجمالي كالحكم الاجتهادي المحتمل للخطأ فيجب العمل به الى ان يطلع شمس الحقيقة
تحقق البتة فلا يلزم جواز الاتصاف اصلا كذا في الحاشية ويمكن توجيه الجواب المشهور بانهم لا يقولون بعدم علم الحكم في خصوص فعل فعل وتجويز ان يكون
غير الاباحة والحظر حتى يلزم منافاتهما ولو بالدليل الاجمالي اجتماع المتنافيين بل المقصود عدم العلم الحاصل بدليل دليل والدليل المخصوص مخصوص لكل فعل
فعمدوا الى دليل اجمالي شامل لكل فعل فوجدوه حاكما بالاباحة او الحظر فح لا تناقض فتدبر الثالث التوقف في الحكم لشيء من الاحكام لان ثمة حكما
معينا من الخمسة ولا ندري ايها اقع فيتوقف اقول هذا يقتضي الوقف في الخصوصية اي الحكم المخصوص لخصوص كل لا ينافي في ذلك الحكم اجمالا في كل
فعل فتدبر وهذا شيء عجاب فان الامام اورد على الاولين بعدم كفاية الاجمال والتفصيل في عدم المنافاة وههنا حكم بعدم المنافاة لاجل الاجمال
والتفصيل الا ان يقال المراد ان الوقف في الخصوص لا ينافي الحكم الاجمالي ولو على سبيل الخطاء في الاجتهاد والاصوب في التقرير ان يقال ان عدم
كفاية الاجمال والتفصيل ههنا كان لان اهل المذهبين الاولين حكموا بالاباحة او التحريم مطلقا والمفروض عدم معرفة الجهة المخصوصة لكل فعل فعل
فاحتمال ان يكون في البعض جهة محسنة موجبة معلومة عند الله تعالى فيكون الحكم بحقيقته الوجوب ويرد الشرع بحقيته ان ورد كما ورد في صوم اخر
رمضان المبارك فيجتمع فيه الوجوب مع الحرمة والاباحة ولا ينفع الاجمال والتفصيل وبهذا ظهر اندفاع تقرير الجواب المذكور سابقا والمقصود من الايراد
ههنا ان المفروض انما هو عدم معرفة العلة المخصوصة المعينة في كل فعل فعل ولا ينافي معرفة حكم مخصوص لفعل مطابقا لما في نفس الامر بالاستنباط
عن ضابطة كلية الا ان يعلم حكم لا بهذا الشامل للكل لما في المذهبين الاولين حتى يلزم الخلف فتدبر والعنت تعليمه الحنفية قسموا الفعل الحسن بالاستقراء الى ما هو حسن
لنفسه اي من غير واسطة في الثبوت فاما ان لا يقبل حسنه السقوط لاجل كونه مقتضى الذات بلا اعتبار امر آخر كالايمان فانه يقتضي حسنه لا يشترط زائد
او يقبل حسنه السقوط لاجل اقتضاء الحسن بشرط زائد جاء من الزوال كالصلوة وقد منعت في الاوقات المكروهة فسقط حسنها في هذه الاوقات ولكن قبله
ان يناقش بانه لم يسقط حسنها الذاتي في هذه الاوقات بل غلب القبح العارض وهو لا ينافي بقاء الحسن الذاتي ولذا لو ادى الصلوة فيها كانت صحيحة كما في
عصر اليوم وعدم جواز صلوة الحج لامر آخر لا لبطلان الحسن الذاتي فالاولى ان يستدل بسقوطها عن الحائض فان صلوتها قبيحة لذاتها ولذا لم يجب
عليها فلم يجب القضاء فان قلت فالايمان ايضا ساقط عن الصبي الغير العاقل والمجنون فهو كالصلوة قلت انما سقط لعدم الامكان لا للقبح وسقوط
حسنه والمراد بعدم السقوط عدم السقوط عن المكلف والايمان لم يسقط عنه بحال بخلاف الصلوة لان الحائضة مكلفة فافهم والى ما هو حسن لغيره بان يكون
هذا الغير واسطة في الثبوت وهو اما ملحق بالاول اي بما هو حسن لنفسه لكون هذه الواسطة واسطة لا في العروض فالحسن عارض للفعل بالذات وهو اي
الملحق بالاول انما يكون فيما اي الغير الذي هو الواسطة لا اختيار للعبد فيه فح لا يكون هذا الغير فعلا اختياريا صالحا لان يتصف بالحسن فيكون واسطة
في ثبوت الحسن فقط كالزكوة والصوم والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت ولا اختيار للعبد فيه ومع هذا فحاجة الفقير اقتضت ان يكون دفعها
من الاغنياء من قليل فاضل بالهم حسنا وهو الزكوة والنفس لما كانت طاغية اقتضت ان يكون قهرها بمنع شهواتها الثلث حسنا وهو الصوم والبيت اقتضت
ان يكون تعظيمها على الوجه المخصوص حسنا وهذه كلها عبادات خالصة لله تعالى لا دخل بهذه الوسائط في العبادة او غير ملحق بالاول لكون الغير واسطة
في العروض وهذا القسم ينقسم الى قسمين الاول ان يكون هذا الغير يتادى باداء هذا الحسن كالجهاد والحد وصلوة الجنازة فانها في انفسها تعذيب عباد
الله تعالى كما في الاولين او التشبه بعبادة الجماد كما في الثالث لكنها حسنت بواسطة هدم الكفر واعلاء كلمة الله وهو حسن بالذات وبحسنه تحسين تعذيب الكفا

بالقتل والنهب يتأدى بهدم الكفر واعلاء الكلمة الالهية وبواسطة المعصية اي الرجم عليها ليرجع الناس عنها والزجر عن المعصية حسن لنفسه وبه
حسن تعذيب العباد الفساق باقامة الحد وهذا الزجر يتأدى بنفس اقامة الحد وبواسطة تعظيم اسلام الميت فان تعظيمه كان حسنا بنفسه وبجهته حسن
بهذا الصنيع من الدعاء ونحوه وان تعذيب الكفار والقتل معهم لا قبح فيه بل يجوز كونه حسنا بالذات واي دليل على خلافه نعم مطلق التعذيب لا حسن فيه
لكنه غير الجهاد وكذا الصلوة والجنازة ذكر الله تعالى وعبادة له مع الدعاء فيه وان يكون منه بالذات وليس فيهما عبادة غير الله تعالى كما في الحج ثم
الكفر واسلام الميت ومساكينا في الثبوت كالنية في الحج هذا والظاهر ان الجهاد لاعلاء الحسن الملحق بالاول الا ترى ان قتال اهل الحرب يسقط بادنى شبهة والحسن
بالذات لا يسقط عن الذمة بالشبهات بل يجب معها الاحتياط كما لا يخفى على الناظر في الفقه واما صلوة الجنازة فلا تسقط بفعل البعض كما ان الحسن المقصود
اتعاب البدن بذكر البدل تقضاء حاجة الميت فيكون حسنها الجلة وبهذا يخرج الجواب عن الجهاد ايضا فتدبر والضعف والكاسي ان لا يتأدى هذا النوع
فالحسن كالسعي الى الجمعة فانها حسنت بحسن صلوة الجمعة ولا يتأدى بالسعي فقط وربما يقال بالوضوء فانها حسنة بحسن الصلوة لا لاجل كونه شرطا وفيه خباثة
من الجهاد فان الوضوء بالطهارة حسن ولو كان حسن الاخر من جهته حسن مشروط الا ترى الى الشرع ندب العلم والامر على الطهارة والمندوب حسن وليس الا
لاقامة الصلوة فان من عادات ندبية الطهارة وقت الخطبة وسائر الاوقات المكروهة فتدبر واعلم ان جميع المامورات فيها حسن آخر ثبت بكونه مامورا به لا تيانا
الحسن الثابت قبل الامر فالايمان مع كونه حسنا في نفسه حسن لكونه مامورا به ولا تظنن ان هذا يؤول الى مذهب الاشعري من ان الحسن ثبت بالامر فانا نقول
ان اداء المامور به حسن في نفسه فانه من قبيل شكر المنعم واداء هذه العبادات من افراد اداء المامور به فيكون حسنه بحسنه لا ان الشرع جعله حسنا وكان اتيانا
اتيان المنهيات في انفسها متساوين اعاذنا الله تعالى عن هذا القول وبهذا اقسام القبيح فالقبيح قبيح لعينه لا يحتمل السقوط كقبح الشرك وسائر القبائح الباطل
والزنا ويحتمل السقوط كاكل الميتة سقط قبحه في المخمصة وقبيح لغيره يتأدى بارتكاب هذا القبيح كصوم يوم العيد قبيح لاجل كونه اعراضا عن ضيافة
الله تعالى فبارتكاب الصوم يرتكب الاعراض ولا يتأدى كالبيع وقت النداء قبيح لافضائه الى فوات الجمعة واما القبيح لغيره الذي يكون فيه وسطه
في الثبوت ومهدرة لم ار بيانه في كلام القوم فالكان فمثاله الغصب فانه انما حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الواسطة مهدرة وصار الغصب قبيحا بالذات
الامر المطلق مجردا عن القرينة بل الحسن لنفسه لا يقبل السقوط لما اختاره شمس الائمة قال واقف شبهه صدر الكتاب المتين قدس سره واذا قال الله تعالى ما اذكم
ان في المنسبة غلطا فانه ليس في كلامه الا انه يدل على الحسن لعينه وهو الاظهر كيف عدم القبول السقوط في بعض المامورات اقل القليل فلا يحمل متبادر الاجمع
لغيره كما ذكره في البديع حكاية قول لا يدري قائله لثبوت الحسن في المامورية اقتضاء فيثبت الادنى الذي يكفي لدفع الضرورة وكونه لغيره فلابد له من قبلس او نحو هذا
وفي الاسرار للامام اتفاقا في ان الامر المطلق يدل على الحسن لنفسه والله اعلم بحقيقة الحال **الباب الثاني في الحكم** فعندنا معشر اهل السنة خطاب الله المتعلق بفعل
المكلف اي بفعل كل مكلف فلا يختص الحد بالمتعلق بكل مكلف وقد كان اكتفى في بعض كلمات الاشعرية على هذا فورد عليهم النقض بنحو والله خلقكم وما تعملون فزيد قوله
اقتضاء حتما اولا او تخييرا نحو الله خلقكم وما تعملون ليس منه لعدم الاقتضاء والتخيير فيه فلم يرد النقض اعتذر اليهم بان الحيثية معتبرة والمقصود خطاب
الله المتعلق بفعل المكلف بما هو مكلف والآية ليست متعلقة بفعله بما هو مكلف وهو غير واف اذ يخرج الاباحة لانها غير متعلقة بفعله بما هو مكلف اذ لا
فيها فتدبر وكلمة او ههنا ليس للشك والابهام بل للتنويع فلا يفسد التعريف والمراد بالفعل ما هو اعم من فعل القلب والجوارح فلا يخرج نحو وجوب الايمان ثم
[illegible] حكم الا اذا اول بان الكل مقتضاه وجب وصار متعلقا لفعل المكلف فتدبر وههنا ابحاث الاول
[illegible] كالحكم بسببية الوقت للصلوة والبيع للملك وشرائطها فمنهم من زاد في الحد او وضعا فدخلت تلك الاحكام
ومنهم من لم يزد فتارة لدفع هذا الايراد بمنع خروجها عن الحد ويدعي ان في الاحكام الوضعية اقتضاء ايضا فان الاقتضاء المذكور في الحد اعم من الصريح

الباب الثاني في الحكم

والتضمني والوضعيات فيها اقتضاء ضمني فانه يفهم من سببية الوقت للصلوة انها واجبة عنده ولهذا قيل نحو لا تقربوا الصلوة ونحوه اقتضاء قد تضمنت فانه يفهم منه الاجتناب عن امتثال افعالهم الصفية واتيان امثال الحسنة اجاب بقوله والتحقيق ان التضمن لا اقتضاء فيهما فانهما بهذا الاعتبار اخبار عن خلق والا باعتبار انهما يفهم منهما ايجاب وحرمة نظر الى ان شرائع من قبلنا حجة واجبة العمل فحكم داخل في الحكم وفيه نظر فانه ان اريد لا اقتضاء التضمني الدلالة على الاقتضاء ولو التزاما فعدم كون القضية غير دالة عليه غير ظاهر اذ يفهم منه الالفاظ وان اريد الدلالة مطابقة او تضمنا او التزاما مقصودة بالذات فكون الاحكام الوضعية بأسرها كذلك دالة على الاقتضاء في هذا النحو غير ظاهر فان قوله صلعم لا يقبل الله الصلوة من غير طهور يفهم منه بما هو هذا الكلام الاشتراط واما اقتضاء وجوب الوضوء فلازم من جهته وجوب الصلوة فتأمل فيه فانه موضع تأمل وما في التحرير مطابقا لقول صدر الشريعة ان الوضع مقدم عليه فان وضع الشارع سببية الوقت موجب لوجوب الصلوة عنده والموجب مقدم فيهما متغائران فادراج احدهما في الاخر غير معقول وما في التلويح ان التغائر لا يفرعية الاقتضاء بل التغائر بين الاعم والاخص ضروري ساقط اذ المراد بالتغائر المباينة والوضع مباين للاقتضاء موجب له لا يقبل لما نحن بصدده لصدق الاقتضاء الاعم من الصريحي وغيره وان كان الصريحي مباينا له ومتاخرا عنه وتارة يمنع هذا المكتفي كونها من المحدود وانا لا نسمي الخطابات الوضعية حكما وان سمي غيرنا ولا مشاحة في الاصطلاح البحث الثاني من المعتزلة ان الخطاب عندكم معشر اهل السنة اي الكلام النفسي قديم والحكم حادث لتوقفه عدمه بالنسخ وانتهت قدمه امتنع عدمه ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه والحكم قد ثبت عدمه فهو حادث فالحكم اذن مباين للخطاب فلا يصح تعريفه به والجواب ان حدوث الحكم غير مسلم بل الحادث هو التعلق اي تعلق الحكم بالفعل تنجيزا افافهم فانه ظاهر جدا البحث الثالث انه منقوض باحكام افعال الصبي من مندوبية صلوته وصحة بيعه ووجوب الحقوق المالية في ذمته اولا وان كان يؤدى بالنائب الولي وهي ليست متعلقة بفعل المكلف واجيب في كتب بعض الشافعية بانها لا خطاب للصبي اصلا فليست صلوته مندوبة وانما للولي التحريض على الصلوة للاعتبار لا للثواب بل وله اي للولي الثواب وعليه الاداء اي اداء الحقوق من مال الصبي لان الحقوق يجب اولا على الصبي والصحة امر عقلي لا حكم شرعي لانها تحصل بالمطابقة اي مطابقة الجزئي للحقيقة المعتبرة شرعا ولا حاجة فيها الى الخطاب وفيه ما فيه لان القول بنفي الثواب عن الصبي بعيد جدا ومخالف للآثار المشهورة فصدق على صلوته حد المندوب فلا مجال لمنع مندوبية صلوته قال في الحاشية الاظهر ان ترتيب الثواب بعلة تجري عادة الله تعالى ان لا يضيع اجر من احسن عملا انتهى ولا يخفى عليك ان هذا لا يصح من قبل الاشعري اذ لا حسن ولا قبح من غير خطاب فلو لم يكن حكم من الشرع ليس هناك العمل الحسن المعلى اصلا وان كان هناك حسن من دون ورود خطاب لكن اثابة الصبي ليس من هذا القبيل فانه قد ورد الخطاب النبوي والتقرير بالثواب على اعمال الصبيان فان قيل لا يسمى هذا الخطاب حكما انما الحكم الخطاب المتعلق بفعل المكلف قلت هذا تحكم ظاهر لا يلتفت اليه فافهم واما الحقوق المالية فلو لم تجب على الصبي كان لا احد من ماله ظلما فاذن الحقوق المالية كضمان المتلفات يجب في ماله والاثم ينوب عنه الولي في ادائه ولا تزيد الصحة موقوفة على ما ذكره كون عقلية بل ان بيعه نافذ مع اذن الولي وهذا حكم شرعي البتة فان معناه ان بيعه بعد الاذن سبب للملك كبيع المكلف ولا يتحقق هذا الا بعد اعتبار الشارع ذلك ولو اورد بالكراهة بيعه وعدم نفاذه عند عدم الاذن لكان ادفع للتعب فاذن الحق ما قال صدر الشريعة رحمه الله الصواب خطاب الله المتعلق بفعل العباد البحث الرابع انه يخرج من الحد ما ثبت بالاصول الثلثة غير الكتاب من السنة والاجماع والقياس لعدم خطاب الله تعالى والجواب انها كاشفة عن الخطاب الالهي فالثابت بها اي بالاصول الثلثة ثابت به اي بالخطاب الالهي فالحكم حقيقة هو ذلك الخطاب فان قلت فعلى هذا يلزم ان لا يعد نظم القرآن خطابا لانه كاشف ايضا عن النفسي قال اما عدم عد نظم القرآن منه اي من الكاشف مع انه كاشف عن النفسي فلان الدال كانه المدلول فلا يسمى كاشفا باديا فان قلت فما بال الحنفية لا ينسبون الكشف الا الى القياس قال وما من الحنفية ان القياس مظهر دون السنة

عليه فيه تشنيعات يطول الكلام بذكرها ومن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه واعلم انهم جعلوا اقسام الحكم مرة الايجاب والتحريم وجعلوا مرة اخرى الوجوب والحرمة فحمل بعضهم على المسامحة وقالوا انما جعل الوجوب والحرمة لانهما اثران لهما واريد بهما الايجاب والتحريم اطلاقا للمسبب على السبب ولك ان تتجوز في القسمة وتقول اريد بالمقسم حين قسم الى الوجوب والحرمة ما ثبت بالخطاب وهذا التوجيه يكلام صدر الشريعة بل كلامه ظاهر فيه وحمل بعضهم على انهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلا باس بجعلهما من اقسام الحكم لانه ليس ههنا صفة حقيقية قائمة بالفعل حتى يسمى وجوبا وحرمة فان الفعل معدوم ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقية فاذن ليس الا صفة الحاكم وهو منشأ افعال ولها اعتباران اعتبار قيامها بالفاعل ونسبتها اليه وح يسمى ايجابا واعتبار تعلقها بالفعل فانه متعلق بالفعل وبهذا الاعتبار يسمى وجوبا وهذا معنى قوله فان معنى الحاصل اذا نسب الى الحاكم واعتبر مع هذا الانتساب سمي ايجابا واذا نسب الى الفعل واعتبر مع هذا الانتساب سمي وجوبا فبينهما اتحاد ذاتي تغاير اعتباري واورد ان الوجوب مترتب على الايجاب فان الشيء يجب بالايجاب فكيف الاتحاد والا لزم ترتب الشيء على نفسه واجيب بعدم المنافاة بين الاتحاد والترتب لجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار اخر ومرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الاخر ولا استحالة فيه وفيه ان فيه نسبته الى الفعل متاخر عن نسبته الى الحكم قال السيد قدس سره وبهذا يجاب عما قيل ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال وهما متباينان بالذات فلا يمكن الاتحاد ويقال انه لا باس في كون الشيء باعتبار مندرجا تحت مقولة وباعتبار آخر تحت اخرى ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات شتى محل مناقشة فانه جائز لا باس به انتهى كلامه الشريف اقول انه قدس سره لم يرد المقولة الحقيقية كيف والفعل المقولة عبارة عن هيئة غير قارة حاصلة من التاثير ولا يصدق على صفات الباري بل اراد الاعتبارية والحاصل ان تصادق المقولات الحقيقية اللتي هي اجناس عالية لم يلزم وتصادق المقولات الاعتبارية اللتي لغيرها العقل وانلم يكن اجناسا باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا باس بان يصدق عليه باعتبار انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل اي هيئة تاثيرية وباعتبار نسبته الى الفعل المفعول انفعال اي هيئة تاثرية فلا يرد ما قيل في حواشي ميرزاجان ان الشيخ شيخ الفلاسفة ابا علي بن سينا في الشفاء صرح بان المقولات متباينة بالذات تباينا ذاتيا فلا تتصادق على شيء ولو باعتبار وجه عدم الورود ان قول ابن سينا في المقولات الحقيقية لا الاعتبارية ونحن ندعي صدق الاعتبارية فاين هذا من ذلك واعلم ان ما ذكره المصنف تنزل بعد تسليم قول ابن سينا ولك ان تقول اي حجة في حسبان ابن سينا فانه ما قام عليه دليل فلا نسلمه ان لا نسلمه وهذا معنى كلامه قدس سره ان دعوى امتناع صدق المقولات وان اشتهر بين الفلاسفة وصدر عن شيخهم محل مناقشة عندنا فلا يرد ثم ههنا بحثان الاول انه لا يلزم من الدليل غير ان الفعل لا يتصف بصفة خارجية ولا يلزم ان لا يتصف بصفة اعتبارية والوجوب يجوز ان يكون صفة اعتبارية وما قال في الحاشية ان الوجوب ليس صفة للفعل خارجي حال وجوده بل هو صفة له حادثة قبل وجوده والمعدوم ما دام معدوما لا يتصف بصفة حادثة اصلا فيه لا خط للفعل من الوجوب الا وجود الفعل متعلقا به ففيه انه سلم تعلق الفعل فكونه متعلقه صفة حادثة فيلزم ان لا يصح هذا التعلق لتحقق هو ايضا ان اتصاف الفعل به باعتبار وجوده التقديري ويصح اتصافه بصفة اعتبارية اخرى ثم ان تنزلنا القول سلمنا ان الفعل غير متصف بصفة ثبوتية لكن المكلف موجود عند تنجيز التكليف قطعا ويحدث من تعلق الخطاب الازلي به صفة فيه هي صيرورته ذمته مشغولة باداء الفعل وهو الوجوب فافهم واما الكلام بان الطلب لا يتعلق بالمعدوم وسيجيء انه مكلف فلا بد له من وجود فالمكلف وان كان معدوما زمانيا لكنه حاضر عنده تعالى فيتعلق به الطلب لكن الفعل حاضر عنده تعالى موجود في زمانه فيمكن ان يتصف بصفة ثبوتية هي الوجوب فلا ينفعه هذا العبد فان ما يجيء من تكليف المعدوم الطلب التعليقي هو لا يستدعي الوجود بل التعلق التعليقي يصح بالمعدوم واما وجود المكلف والفعل متحققين بزماني وجودهما في الازل عنده تعالى قول بالقدم الدهري والاصوليين يبرونه شيئا فريا هذا الثاني ان تغاير الوجوب والايجاب ضروري فانهما متضايفان مقتضيان للموصوفين المتغايرين وانكاره مكابرة الجواب اما لا ينكر تغاير المفهومين وانما المقصود اتحاد المصداق بالذات مع المغايرة بالاعتبار وهو معنى فعل قائما بالفاعل متعلقا بالمفعول فالعقل ينتزع منه مفهومين

احدهما باعتبار قيام هذا المعنى بالفاعل فيتصف به الفاعل والآخر باعتبار تعلقه بالمفعول فيتصف به المفعول المفروض عنده معنى آخر هو وجوب ما يجاب اي
صيرورته واجبا وهذا ظاهر المذهب الاول كما لا يخفى على ذي كياسة والحق عند علام الغيوب ولما فرغ عن تقسيم الاقتضاء والتخيير اي الخطاب التكليفي شرع في تقسيم
الوضعي فقال ثم خطاب الوضع اضافة شيء الى الحكم الوصف بالسببية اي بانه سبب الحكم وجه بالاستقراء وقيل الكان سبب وقتا كالدلوك اي الزوال
لوجوب الصلوة لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس او معنوية المؤثرة حقا كالاسكار للتحريم لقوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام كل مسكر حرام او مانعا سالبه
الحكم لكونه مانعا الا الذي ينقطع مع بقاء السبب السببية كالابوة في القصاص فانها منافية للقصاص مع وجود السبب وهو القتل عمدا او السبب كالدين في الزكوة
فانه منع النصاب عن كونه سببا فان اداء حاجة اصلية والنصاب صار مشغولا بها فلا يكون فاضلا متعينا حتى يكون مغنيا الى وجوب الاغنياء ، فقد اتضح الفرق
بين هذا والابوة فان الشرع جعل في باب الزكوة النصاب المغني سببا واما القصاص فالسبب فيه قتل العمد العدوان وانما تخلف الحكم في البعض لمانع فافهم
وشرطا الحكم لكونه شرطا للحكم كالقدرة على تسليم المبيع للبيع اي صحته وجه حكم او السبب كالطهارة شرطت في الصلوة وسببها التعظيم للباري تعالى وقد تحقق
الطهارة فيما لا علاوان التعظيم يتحقق مع فقدان الطهارة هذا ولما شرع في مسائل الاحكام ولتقدم تعريف الواجب لما فيه من التعب وان كان علم سابقا
في التقسيم وهو ما استحق تاركه العقاب استحقاقا عقليا كما عليه قاطبة المعتزلة او استحقاقا عاديا كما عليه الاشعرية وهذا تاركه في جميع وقته ليدخل الموسع
وتاركه في جميع وقته ليدخل الموسع والكفاية ولا حاجة اليها وكثيرا في المتن فتدبر ما قبل ان لا يصح استحقاق العقاب بالعدم لانه غير مقدور ودفع
انه الكف عن الفعل للزوم ان يكون تارك الكف الكافر لا يستحق بالعقاب ففيه ما سبق ان عدم المقدور وان كان في نفسه غير مقدور لكن يوجب استحقاق العقاب وقيل
فيخطئ بهذا المزيد عدم صحة العفو قلنا كلا والعفو لمستحق العقاب من الكرم فلا ينافي الاستحقاق والصحيح وقيل ما اوعد بالعقاب على تركه ولا يخرج العفو لان الخلف
في الوعيد جائز فيجوز ان يوعد العقاب ولا ياتي به فان اهل العقول السليمة يعدونه فضلا لا نقصا وهو مروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ودون اثو
فان الخلف فيه نقص مستحيل عليه سبحانه ورد هذا العذر بان الله تعالى خبره صادق قطعا لاستحالة الكذب هناك واعتذر بان كونه خبرا ممنوع بل هو انشاء
للتخويف فلا باس في الخلف ورده بقوله وتجويز كونه انشاء للتخويف كما قيل في حواشي مرزاجان وغيره باعدول عن الحقيقة بلا موجب يلتجئ الى العدول
وهو غير جائز على انه يجري في الوعد ايضا يمكن ان يقال انه انشاء الترغيب فيجوز فيه الخلف فينسد باب المعاد هف اقول تنا انه لو تم تجويز الانشائية يلزم
بطلان العفو مطلقا لانه التجاوز عمن يستحق المواخذة وعلى هذا ليس المواخذة موعودة والكلام كان في تخريجه بعد تسليم جوده انه لم يتم العذر تجويزا
فلا بد ان يقال في العذر ان الايعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو فلا خلف ولا ايراد وذلك ان تقلب عليه بان التقييد عدول من الحقيقة بلا موجب وسلم
يجري في الوعد ايضا فيلزم جواز تعذيب الموعود بالجنة بغير حساب جوازا وقوعيا فالحق ان الموجب للعدول متحقق وهو ثبوت جواز العفو بل كلية الا الغير المشرك
ثبوتا قطعيا جليا شاملا لمن جاوز النار فلا بد من العدول عن الظاهر في الوعيدات التي لم يقيد بالمغفرة واما تقييدا وجعلا لانشاء التخويف واما الوعد
فلا موجب فيه فيبقى على الحقيقة وما قال ابليس بشيء لان التخويف لا يكون الا على فعل قبيح موجب استحقاق الذم فالتجاوز عمن يستحق الذم والعقاب بعد جوابه
قيل في توجيه الانشائية على التخويف بان التخويف مخصوص بعصاة المؤمنين المغفورين بل الوعيد شامل لغيرهم وليس في حقهم تخويف ولا قبيح في كلام
ان يكون تخويفا في حق البعض وخبرا في حق الآخرين ولا يبعد ان يجاب بانه هناك تخويف في حق الكل لانه لا يدري احد فان مواخذة الحق جائزة وقوعا
في عموم الآيات والاحاديث المخصوصة بالمشرك لا تحمل على الانشاء التخويف لعدم الموجب هناك ولذا اقترح في كلام الشيخ الاكبر عليه الرحمة في الوعيد سر
سر ان الوعيد حقيقة الا النصوص الواردة في حق المشركين مسئلة الواجب على الكفاية اي الواجب الذي من شانه ان يثاب الآتي ولا يعاقب التارك لو
ادى البعض والمهمات احد يعاقب الكل ان اجتنب الكل والمعجزي في هذا الكتاب في اطلاق الواجب بحيث يشمل لغرض الغم ويسقط بفعل البعض فاقبل

سقوط الواجب من غير اداء به لنسخ له قال و لا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء لو قد يكون لانتفاء علة الوجوب فهو ليس بنسخ وهي حصول المقصود
من ايجابه باتيان واحد وتحقيقه ان المقصود من الايجاب قد يكون الثواب للمكلف بالامتثال به كما في الاركان الاربعة و قد يكون المقصود شيئا
اخر ويجب لاجله بتحصيل المقصود وبحصوله فاذا حصل المقصود لا يبقى الواجب واجبا كالجهاد فانه انما وجب لاعلاء كلمة الله تعالى فاذا اتى البعض حصل الاعلاء
وسقط الوجوب وهذا بمراحل من النسخ وقيل الواجب على الكفاية واجب على البعض المبهم وهو مختار صاحب المحصول واما القول بانه واجب على واحد معين عند الله
غير معلوم عندنا فلم يعهد ممن يعتد به و بطلانه بين فانه يلزم ان لا يكون المكلف عالما بما كلف به و لا يصح من احد نية اداء الواجب والقول بانه واجب
على البعض المعين وهم المشاهدون للشيء كصلوة الجنازة فانها تجب على من شاهدها فشرح لقول الجمهور فانهم لا يقولون بوجوب صلوة الجنازة على
كل احد كيف وهذا تكليف بما لا يطاق وقد صرح صاحب الهداية ان سبب وجوب صلوة الجنازة شهودها وقال صدر الشريعة في شرح الوقاية يصير صلوة
الجنازة فرضا على جيرانه دون من هو بعيد فان قام الاقربون كلهم او بعضهم سقط عن الكل وان بلغ الابعدان الاقرب ضيع حقه فعلى الابعدان
يقوموا بها فان ترك الكل فكل من بلغ اليه خبر موته اثم قالوا اولا النصوص كقوله تعالى كتب عليكم القتال و قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام
طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة رواه الامام ابو حنيفة و غير ذلك فلا وجه للعدول عنه ولنا ثانيا اثم الكل بتركه اذا ظنوا ان غيره لم يفعل ولو لم يكن
واجبا عليهم لم ياثموا جميعا قال في الحاشية و فيه ما فيه ولعل وجهه ان اثم الكل لا يوجب الوجوب على الكل بل تاثيم الكل لكونه فردا من البعض كما سيجيء ولعل
عله وقد يقال بل اثم الكل للوجوب على الكل بما هو كل فلا يلزم منه الوجوب على كل والمدعى هذا وفيه ظاهر فان اشتراط الاجتماع في الوجوب غير معقول
والا يلزم الاثم بترك البعض وهو ينافي الوجوب الكفائي قالوا الوجوب على البعض قالوا لو لا سقط بفعل البعض ولو كان واجبا على الكل لم يسقط بفعل
البعض كسائر العبادات قلنا لا نسلم الملازمة اذا المقصود وجود الفعل في الواقع وقد وجد فلم يبق علة الوجوب فسقط كسقوطها على الكفيلين باداء احدهما لحصول
المقصود وهو حصول حق الدائن وهذا سند للمنع فلا يضر المناقشة فيه بانه ليس على الكفيل دين وانما عليهما المطالبة فانه يكفينا في الاستناد سقوط
المطالبة عنهما باداء ما توجه به المطالبة اليهما نعم لو كان قياسا كما يفهم من بعض كتب الشافعية لضر فافهم وقالوا ثانيا الابهام في المكلف كالابهام في المكلف به
والتكليف بالمكلف به المبهم صحيح فكذا على المكلف المبهم لحصول المصلحة به قلنا اولا قياس في مقابلة النصوص فلا يسمع وقد تقرر بان الواجب الكفائي يسقط
بفعل الكل والبعض فالمكلف القدر المشترك وهو البعض فلا يحصل المانع الا الابهام وهو غير مانع لان الابهام في المكلف مثله في المكلف به وهو لا يمنع وح
فالجواب ان السقوط بفعل البعض والكل لا يستلزم الوجوب على القدر المشترك كيف والنصوص قاضية بالوجوب على الكل فلم لا يجوز ان يكون من خواص بعض
الواجبات سقوطها بفعل واحد فافهم وقلنا ثانيا قياس مع الفارق اذ تاثيم المبهم غير معقول بخلاف تاثيم المتعين بترك المبهم فابهام المكلف مانع دون المكلف
به قيل عليه مذهبهم اثم الكل بسبب ترك البعض فلا تاثيم للمبهم قلنا بل لازم اذ ترك البعض تقتضي اولا وبالذات اثم البعض اذ هم التاركون الواجب وانما
يؤول الى اثم الجميع ثانيا و بالعرض بعدم اداء ولو بعض البعض او دون البعض بل القول لا يصح تاثيم الكل بالعرض ايضا الا اذا كان الوجوب على الكل بالعرض وهم
غير قائلين به فيلزم تاثيم المبهم اقول لعله الكل من فرد البعض المبهم افراده بالبعض اعم من ان يتحقق في البعض و الكل فان الكل اذا اثموا باتوا بالواجب
عليهم اتفاقا فاثم الكل فرد من اثم البعض كما ان اتيان الكل كان فردا من اتيان البعض وهذا النحو من تاثيم المبهم معقول البتة لانه لا ينافي التحصيل
نعم تاثيم المبهم الغير المجامع للكل بل الحق في ما يصدق عليه انه مبهم غير معقول فتشكر و ثانيا ولان الكل وان كان فرد البعض لكن الوجوب على واحد وهو
مما صدق عليه البعض و على البعض المبهم في ضمن فرد متحقق و على الاول الوجوب على الكل وانما الابهام في التعبير و على الثاني فتاثيم المبهم لازم قطعا
لان الاثم لا يكون الا تارك الواجب عليه وههنا التارك للواجب البعض المبهم فهو الاثم وهو غير معقول لانه غير متوجه الحساب بالذات اليه فتدبر وثانيا نقول لما

نفي التخيير وانما قيد به لان البعض لا يلهم لا يعطي الا هذا القدر او لا الواحد غير معين وغير المعين مجهول فيه تحيل وقوته فلا يكلف به لانه سيجي امتناع التكليف به ويجري
ابطال المعين المختار وغير المختلف لانه مجهول فلا يصح التكليف به ايضا قلنا لا ان اريد ان غير المعين مجهول بل انه معلوم من حيث انه واجب وهو مفهوم وجائز
من الثلاثة وان كان مجهولا من حيث انه معين لكنه ليس لواجب بهذا الاعتبار ويقع هذا المفهوم بوقوع كل فاستحالة ممنوعة وانما يستحيل لو كلف بايقاع غير
معين في الخارج وقالوا ثانيا ان الواحد واجب ومخير فيه بزعمكم وكون الواجب احدهما والتخيير فيه تينا قضان قلنا الواجب المبهم والمخير فيه المتعينات التي
هي افراده وذلك جائز لان محل الوجوب غير محل التخيير كوجوبا حد النقيضين والاجارة ارتفاعهما مع امكان كل منهما وقالوا ثالثا الوجوبا بالجميع في التخيير كالوجوب
على الجميع في الكفاية فيكون الواجب فيه الكل كما كان الواجب هناك على الكل فان اكتفي فيهما بواحد وهو حصول المصلحة بهم قلنا اولا انه تعليل في مقابلة
النص القاطع وثانيا انه قياس مع الفارق اذ تاثيم واحد لا بعينه غير معقول فلذا لم يجب هناك على واحد لا بعينه بل على الكل بخلاف التاثيم بترك واحد
فانه معقول قالوا لو وجوب معين مختلف قالوا الاعلم الله بما يفعله فهو الواجب في الحاشية اقول يلزم منه انه لو لم يفعل لم يكن شي واجبا عليه الا ان يقال علم لو فعل
يفعل ذلك الشي ولا يخفى ما فيه من الكلفة قلنا نعم انه الواجب لكن لكونه احدها لا بخصوصه يعني لكونه فردا من افراد الواجب هو الواحد من الثلاثة لا لانه الواجب
بخصوصه فافهم قالوا وجوب واحد معين غير مختلف قالوا ولا يجب ان يعلم الامر الواجب والا لا يصح الامر فيكون الواجب معينا عنده تعالى لان الابهام
لا يكون في المعلوم قلنا العلم بحسبه وهو مفهوم احدها والابهام فيه انما الابهام في افراده فان العلم تابع اي مطابق للمعلوم وقالوا ثانيا لو اتى المكلف بالكل معا فالامتثال اي الاتيان
كما وجب اما بالكل فيجب الكل لانه لا يمتثل الا بالواجب والامتثال بكل واحد فيلزم تعدد العلة التامة على واحد وهو محال او الامتثال بواحد لا بعينه وهو غير موجود فتعين المعين اقول
في الجواب اختار الشق الاول ولا يلزم وجوب الكل بالامتثال بالكل فانه انما امتثل بالكل لكونه فردا من مفهوم احدها ووجوده فيها وانما يلزم وجوب الكل لو لم الامتثال بالكل لو لم يكن
الكل بل لانه يصير المجموع بما هو مجموع واجبا الا ترى ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزء ان كان المجموع من العدمين هو العلة التامة لان العلة بالحقيقة عدم العلة
التامة فاذا عدم جزء تحقق عدمها في ضمنه فهو العلة لاشتماله عليها واذا عدم الجزء ان فالكل علة لاشتماله على عدم العلة التامة فكذا ههنا الواجب حقيقة واحد لا بعينه فاذا وجد احد معين فهو الواجب
لاشتماله عليه واذا وجد الكل فهو الواجب لاشتماله عليه ايضا ويمكن ان يقرر باختيار الاخير ومنع كون الواحد لا بعينه غير موجود بل هو موجود في ضمن وجود الكل
وبه الامتثال وهذا اظهر واجاب في المنهاج بان الامتثال بالكل ولا باس تعدد العلة التامة لان تلك معرفات شرعية وليست علل حقيقة فلا حلف وفيه نظر
لان هذه المعرفات اسوة بالعلل العقلية فيلزم من الامتناع فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما تحقق المص من تجويز تعدد العلل في باب القياس فالصواب
ان يقرر بان الامتثال امر موجود فلا بد من علة وجوده وليس علة شرعية بل عقلية والشرع انما جعل الواجب واجبا واما كونه موجبا للامتثال فامر عقلي
نعم انها علل عادية والموثر حقيقة هو الله تعالى لكن التعدد فيها ايضا غير متصور وكيف يجوز عاقل ان احتراق حشيش واحد باحتراقين ولعل هذا مراد
شارح المنهاج بقوله ان الدليل الدال على امتناع التعدد دال على امتناع تعدد المعرفات ايضا ثم انه يلزم من الامتثال بالكل وجوب كل فلا يصح الا بالمراجعة
الى ما سبق في التمتين ثم ان المستدل بين فساد وجوب واحد لا بعينه فان سلم فلا ينفع القول بالامتثال بالكل وان لم يسلم فهو الجواب فافهم تقسيم الواجب
ان كان لادائه وقت مقدر شرعا فموقت والا فغير موقت والوقت في الموقت اما ان يفضل عن الواجب فيسمى ظرفا وموسعا والمشهور ان الموسع اسم للواجب
كوقت الصلوة وهو سبب للوجوب لاضافة الصلوة اليه وهي تتكرر بتكرر الوقت وهذا اية السببية وظرف للمؤدى فانه يسعه ويسع غيره وشرط للاداء
وهو اي كونه شرطا للاداء الحكم في كل واجب موقت وليس المظروف عين المشروط لان المشروط الاداء والمظروف الصلوة المؤداة والاداء غير المؤدى
وما في التحرير المراد بالاداء الفعل المفعول فيتحدان اي المشروط والمؤدى المظروف لا المراد فعل الفاعل هو الاداء لانه اعتباري لا وجود له ففيه
لان الحادث وان كان باعتبار ما يصلح المشروطية واما ان يساوي الوقت الواجب بحيث لا يسع غيره فيسمى معيارا ومضيقا والمضيق قد يطلق

على الوجوب وهو قد يكون سببا للوجوب كرمضان تعين شرعا للفرض الصوم واليوم الواحد لا يسع محلا للصومين فاذا تعين للفرض فلم يبق غيره
مشروعا فصار الوقت معيارا له فلا يشترط نية التعيين اذ لا مزاحم فيصح بنية مطلق بل يصح بنية سائر النفل والواجب الآخر عند الحنفية فلا فالجمهور هم
الائمة الثلاثة قال الشيخ ابن الهمام الحق معهم لان التعيين شرعا للفرض الصوم يقتضي عدم صحة ما نوى لا صحة ما لم ينو كيف وهو ما نوى الا الامر وهو صوم
الفرض والامتثال بالنيات قال في الحاشية اذ الغى جهة الخصوص شرعا بقي مطلق النية اصحه لو نوى النفل والنوع اذ الخصوص فرد يقال ذلك الفرد
فما وزره وافق الاسرار البازع في العلوم بان متعلق الخصوص شرعا لا يوجب بقاء المطلق بل يجوز ان ينتفيا معا مع ان الكلام في صحة الاطلاق الغير
وشيدا كان في بعض تصانيفه بان تعين الشهر لصوم الفرض يوجب حرمة صوم آخر لا انه لا يبقى مشروعا كيف والنهي في الشرعيات تقرر المشروعية بل يكون
ان يصح والكان لم لاتي عاصيا كصوم العيد فلم يحصل النوع في الفرد ولو سلم ان الشهر لم يبق محل الصوم اصلا لكن لا يلزم منه عدم اشتراط نية التعيين بل
يجوز ان يلغو النية ويكون الصائم لغير الفرض كعادم النية في حكم المفطر هذا وتحقيق المقام ان اليوم الواحد اي يوم كان لا يسع اكثر من صوم واحد
بالضرورة فشهر رمضان لا يسع كل يوم منه الا صوما واحدا وانما اوجب الله تعالى الصوم فيه فصار الصوم الذي يسعه صوم فرض فلم يبق محلا للصوم
ويؤيده الحديث رواه النسائي فاذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان لانه نفي حقيقة غير صوم فلم يبق محلا رمضان فايام هذا الشهر كالليالي في حق صوم
غير رمضان بخلاف يوم العيد فان الشرع ما عين اليوم الواحد الذي يسعه بصفة بل حرم ايقاع صوم فيه فان وقع يكون صوما والمرتكب عاصيا فالحاصل
ان الواحد الذي يسعه كل يوم من ايام هذا الشهر تعين بصفة الفرضية ولا يسع صوما آخر حتى يكون غيره فالصوم المضاف الى هذا اليوم واقع موصوف
الفرضية مساوق للصدق بصوم الفرض فالاطلاق والتعيين سواء في هذه النية والصوم المضاف اليه المقيد بقيد لغو فهو في قوة الصوم الفرض فاذا نوى النفل
ولو نوى على هذا الوجه تادى الفرض ولعله لهذا التقييد فكذا ينبغي هذا المقام ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا الا في المسافر عند الامام ابي حنيفة رحمه
تعالى لا يكفي لاداء الفرض اذا كان نيته نفل لان الترخص في رمضان في حقه كشعبان فلا يتادى بنيته واجب آخر والنفل في رواية لذلك ولانه لما رخص
للفطر لمصالح بدنه فالاولى ان يرخص لمصالح دينه بدلالة النص ومن جملة مصالح دينه ان يفرغ ذمته عن واجب آخر وعلى هذا يصح الفرض
بنية النفل فان مصلحة دينه تقتضي ان يقع عن الفرض وهو رواية اخرى اتى بها ورد الشيخ ابن الهمام هذا الوجه بان الترخص لا يوجب ان يكون رمضان في
حقه كشعبان بل هو يوجب حل الفطر فحسب واما عدم انسياغ الوقت صوم آخر فيه فلما يدل عليه الحديث المروي بعمومه وهذا كلام حق وان شئت فشاهد
بما ذكرنا سابقا ان هذا اليوم كان لا يسع الا صوما واحدا وقد جعله الشرع بصفة الفرضية وليس صوما آخر حتى يجوز اتصافه بوصف سواه كان حلالا او حراما
والوجه الثاني اليق فيه اذ لا شك ان المناط ان اعتبار مصالح البدن ممكن بتجويز الافطار فان اهل صالح له لتحقق مصالحه اداء واجب آخر فانه فيه
مكنة اذ الحال ليس صالحا للصوم آخر غير الفرض كما علمت واما المريض فقد اضطربت الاقوال فيه كشف المنار انه يقع عن الفرض اذ لا ترخص الا حقيقة العجز
واذا صام بان ان لا عجز ولا يخفى ما فيه فان الرخصة منوطة بظن زيادة المرض حقيقتها واذا صام وازداد مرضه فينبغي ان يجوز عن واجب آخر عنده
قال الشيخ ابن الهمام وحقق في المريض تفصيلا بين ان يضره فتعليق الرخصة بخوف الزيادة فهو كالمسافر وان كان المرض لفساد الهضم فيتعلق بما
صام بنية النذر وقع عن الفرض وفي الشرح الثاني للتنقيح مختار ائمة ما اذا صام صاحب المرض الثاني لم يتضرر به ودام مرضه ينبغي ان لا يقع من فرض او
وروى الامام ابو الحسن الكرخي ان المريض والمسافر سيان وهو مختار صاحب الهداية هذا كله على رائه واما عندهما فالصحيح والمريض والمقيم والمسافر
سواسية في كفاية مطلق النية والمباين لاداء صوم الوقت وهو الاشبه بالصواب كما قررنا ثم اعلم انه نقل عن المبسوط ان المريض الذي لا يضره الصوم
والملك المرفه المسافر سواء في عدم المشقة فتجويز الافطار لاحدهما دون الآخر تحكم وليس كذلك فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على عدم اعتبار المشقة

في رخصة السفر والنقد الاجماع حتى ظهر وخلاف فيه فابقي السفر على الاطلاق بخلاف المرض فان الظاهر ان ترخيص الافطار فيه للمضرة كيف وقلما يخلو الانسان
عن المرض فلو كان مطلقه مرخصا لما كان لافتراضه فائدة بل يرتفع الصوم من البين الالهم الا قليلا كالمعدوم فافهم وقد لا يكون المعيار سببا للوجوب
كالنذر المعين فيتادى بمطلق النية وبنية النفل لا في رواية غير مختارة لانه كان للناذر في ذلك اليوم صوم واحد كان له ان يصفه بصفة النفلية وغيرها
ولما نذر به صار واجبا فلا يتصف بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس الى النفل كالليالي بالقياس الى الصيام كلها فيلغو
النفلية ويبقى نية الصوم في هذا اليوم ومصداقه ليس الا المنذور فيصح ولا يتادى بنية واجب اخر كالقضاء والكفارة بلا خلاف في رواية بخلاف رمضان
فانه يصح بكل نية فرقا بين ايجاب الله تعالى وبين ايجاب العبد فبايجاب الله تعالى صار صوم رمضان بوصف العرض فلا يتصف
بصفة اخرى ولا يمكن غيره تيصف واما المنذور فانما تعين بنذره وقد كان ايام العمر وقتا للاداء واجب اخر فبنذره لا يخرج صوم اليوم
عن قبول وصف الوجوب والالزم قلب المشروع وهو معصية ولا نذر بها واما الابطال للنفلية فكان فيه ماذون من الشارع فوقت النذر المعين محل لا يقاع
الصوم مع وصف الكفارة مثلا والكان ايقاعا اثما للتفويت واجب النذر فانكشف الفرق باتم وجه فلا تصغ الى من يقول لا فرق بين النذر ورمضان لان
رمضان فلم يبق في الوقت منافيهما مشروعا فيبقى ان يتحد حكمها والحج ذو شبهين شبه بالمعيار وشبه بالظرف فانه لا يسع في عام واحد الا واحدا وبهذا اشبه
المعيار كما لا يسعه الا واجب واحد ولا يستغرق فعله وقته الذي هي اشهر الحج وهذا اية الاتساع وفيه ان العام الواحد بعض من الوقت فان وقته العمر كله
فلا يصلح تشبيها بالمعيارية والا فوقت الصلوة ايضا معيار اذ بعضه لا يسع الا صلوة واحدة ثم عدم استغراق فعله تمام الوقت لا يكفي للظرفية بل سعة الوقت بفعل
آخر مثله وليس اشهر العام الواحد كذلك فههنا وجه اخر للاشكال الى كونه ذا شبهين هو ان العام الاول لا يصلح الا حجا واحدا والتاخير عنه اثم فهو وقته
والعام الآخر مشكوك فتعين للاداء فبهذا الوجه معيار وان وجد اعوام اخرى فهي ايضا صالحة لاداء الحج فوسع الوقت الذي هو العمر حجا آخر وبهذا الوجه صار ظرفا كذا
ذكر القاضي الامام ابو زيد في الاسرار ولعل هذا الوجه هو مراد الامام فخر الاسلام بقوله ويعني قولنا اشكل ان وقته العمر واشهر الحج في كل عام صالح لادائه
ام اشهر الحج من العام الاول وقت معين لادائه ويمكن حمل عبارة المتن عليه ايضا ثم هذا الوجه انما يتم على رأي الامام ابي يوسف رحمه الله فانه يرى التعجيل
واجبا واما على رأي الامام محمد رحمه الله فلتبقية العمر اليه نسبة وقت اشتهر اليه فالقلت الحج وان كان وقته العمر لكنه يحتمل الموت قبل ادراك العام الثاني فالعام
الاول يحتمل ان يكون هو العمر فيضيع الوقت ويحتمل ان يكون بعض العمر فيتسع قلت هذا لا يوجب وقوع التي يريد من الشارع بل مثله مثل الزكوة اذا تضيقت
لقرب الموت والصلوة اذا تضيقت بالتاخير بخلاف قول ابي يوسف رحمه الله فان الوجوب عنده شرعا على الفور لاحتمال الموت فتضييق شرعا فاذا عاش
ولم يحج العام الاول فتضييق الثاني شرعا وصار هو مع العام الاول موسعا فافهم وتامل فانه حقيق به ومن ههنا اي من اجل شبهه بالمعيار والظرف
اعطي حكم بين حكميهما فقلنا يتادى فرضه بمطلق النية ويقع عن النفل اذا نواه وانما لم نعكس لان النفلية تضاد الفرضية وليست مبطلة لها في المعيار
والاطلاق لا يضادها وانت لا يذهب عليك انه هل يصلح للعام الاول للتنفل ام لا وعلى الثاني يلزم ان يصح بنية النفل ايضا وعلى الاول فلا يكفي الاطلاق
فان المودي لم يتعين للفرض والنفل الواجب والكان واجبا فوريا لكن غاية حرمة غيره لا انه صار في الوقت في حق ما عداه كالمحرم فلا بد من نية التعيين
بخلاف شهر رمضان والحق في وجهه ان في الحج توسع حتى حكم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وبارك ملك المراد ان حج ابيك وكان
غير عاقل نام فاكتفى بنية امه فا وعلى ان يصح نية مطلقة من الحاج واما النفلية فمضادة بالكلية فلا يصح ههنا هذا والله اعلم بمراد عباده وهو العلام الغيوب

مسئلة اذا كان الواجب موسعا بجميع الوقت وقت لادائه فتخيير المكلف ان ياتي في اي وقت شاء من وقته المقدر ولا يكره في كل وقت قال
القاضي ابو بكر الباقلاني واكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل او العزم بدلا وتعين الفعل اخيرا او يوجبون اي هولاء تجديد العزم في كل جزء

في البدلية لا الابدال قول القاضي لو كان العزم بدلا عن الصلوة يسقط به المبدل كسائر الابدال وليس كذلك فان الصلوة لا يسقط حتى قال انه يتعين آخر
والجواب منع الملازمة بل اللازم سقوط الوجوب في قدر البدل فانه يسقط الوجوب في كل الجزء الباقي الا الآخر فلا بدل وفيه نظر ظاهر فانه اذا اتى بالبدل
مرة سقط وجوب البدل والمبدل فتم امتثال الامر فانه لا يقتضي التكرار فان وجب وجب بامر آخر فهذا اداء واجب آخر ولا كلام فيه فتامل فهذا عندي واما ثانيا يلزم
ان لا يكون المؤدي بعد العزم في وسط الوقت قضاء لما تقدم بقاء الوجوب والاداء والامتثال حقيقة ليس الا اداء الواجب كما وجب بالامر الا ان يلتزم ويقال نفل
يسقط به الفرض والنفل يلزم ان لا يصح هذا المؤدي لانه ان ادى بنية اداء الواجب فلا واجب وان ادى بنية النفل ومطلق النية فلم تؤد به الواجب في
الموسع فتامل في الكشف فانه دقيق لبعض الحنفية قالوا لو كان واجبا اول الوقت لعصى بتاخيره وفي الكشف بعبارة اخرى الايجاب في اول الوقت والتخيير فيه تنافيا
لان الايجاب يقتضي المنع عن الترك والتخيير يجوزه قلنا الملازمة ممنوعة وانما يلزم لو كان الوجوب مضيقا بل انما وجب موسعا ولا تنافي فان الوجوب الموسع
مانع عن الترك في كل الوقت والتخيير انما هو في اجزاء الوقت بشرط ان لا يخل به في كل الوقت بعض الشافعية قالوا لو كان واجبا في الاخر لما صح في الاول
قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان فيه مضيقا بل هو موسع من الاول الى الاخر مسئلة السبب في الواجب الموسع الجزء الاول عينا عند الشافعية للسبق وعدم المزاحم
من الجزء الاخير وعند عامة الحنفية السبب الجزء الاول عينا بل موسعا الى الاخر كالمسبب فانه موسع واراد بتوسيع السببية انتقالها يعني السبب الجزء الاول ان
اتصل به الاداء حصل المقصود وتقررت السببية والا فالثاني به وهكذا الى الاخير وعند الامام زفر الانتقال الى ما يسع الاداء فقط وبعده لا سببية فمن صار اهلا في الجزء الاخير الذي
لا يسع لا يجب الصلوة عليه عنده وعندنا يجب سيجيء ان شاء الله تعالى وبعد الخروج اي بعد خروج الوقت ولم يؤد فالكل سبب وروى عن ابي اليسر الجزء
الاخير من الوقت متعين حينئذ اي حين الخروج للسببية واستدل الاولون اولا بالاجماع على الوجوب على من اسلم او بلغ في وسط الوقت وبالجملة صار اهلا فيه ولو كان
السبب الجزء الاول عينا لما وجب عليه والا لزم الثبوت من غير سبب وان ثبتت فاقرب الاهليات متعاقبة في اجزاء متعاقبة الى الاخير فلا يتعين جزء عينا
للسببية ويمكن ان يجاب ... اي الجزء المدرك ... من قبل الشافعية وانما هو احتمال ... لان السبب الجزء
الاول المقارن للاهلية واستدل ثانيا بان السبب ان كان الكل فيلزم ان لا يصح الصلوة الا بعد انقضاء الوقت وان كان الاول بعينه فيلزم ان يكون المؤدي
في الوسط قضاء وان كان جزء اخير بعينه فيلزم ان لا يصح الاداء قبله فتعين ان يكون كل جزء سببا على جهة الانتقال وفيه نظر لان للخصم ان يختار الثاني وان يقول ان تعينه
ليس للوجوب المضيق حتى يلزم كون المؤدي في الوسط قضاء بل السببية للوجوب الموسع فهو مفض الى شغل ذمة المكلف بالاداء في اي جزء من اجزاء
الوقت بعينه ولا يوجد تعينه كما في خصال الكفارة الواجب احد الاشياء مخيرا وشيد الشيخ ابن الهمام اركان سببية الاول عينا بان انتقال السببية حتى
انه لا يكون اذا المسبب معرفا للسبب وهو قلب الموضوع لانه يتقرر السببية على هذا الراي على الجزء المقارن للاداء فالجزء المقارن لا يعرف الا
بالاداء وهذا ليس بشيء لان السبب عندنا الجزء الاول وبه تثبت الواجب في الذمة فان ادى فيها والا انتقل الى هذا الجزء وتحقق آخر فهو مفض الى
ثبوت الواجب وهكذا وليس فيه كون الجزء المقارن بما هو مقارن سببا حتى يلزم ما ذكر قال واتت الاستاذ ابي قدس سره الوجوب الذي حدث
من الجزء الاول هل بقي ام ارتفع على الاول يلزم لسببية الجزء الثاني اما تحصيل الحاصل او وجوبان وهما باطلان وعلى الثاني ... الضرورة الوجوب
ولا اقل من انه قوله نظر لان ... والسببية ليست باعتبار ... اعتبره الشارع فاذا كان الجزء الاول سببا باعتبار الشارع فاذا
ادركه الاهل وجب السبب فلا يرتفع لعدم الاداء فلا انتقال كيف ولم يخرج المكلف عن عهدة التكليف الذي اقتضى اليه السبب فالسبب في السببية
كما كان وتحقيق المقام ان الوقت كل جزء منه صالح للسببية كما يظهر فيما اذا حدثت الاهليات متعاقبة في اجزاء متعاقبة فتعيين البعض دون البعض تحكم فالسبب
جزء ما من اجزاء هذا الوقت ثم الوجوب موسع فيه في كل جزء منه يصح اداء الواجب ... بالفعل ... في جزء غير الموجود في جزء آخر ...

وسكناته والايان من شخصياتها على الجزء الاول كانت الحقيقة الصلوتية مطلوبة فيه فان ادى فيها والا صارت في الجزء الثاني مطلوبة ولهذا فالسبب
الجزء الاول لا لعينه بل لكونه جزءا فان ادى فيه تقرر السببية عليه وتفرغ الذمة والا فوجد الجزء الثاني فهو السبب لا لانه هو بخصوصه بل لانه جزء من اجزاء
هذا الوقت لكن تم محل ذمة المكلف بالاداء في جزء اخر في تشخص آخر وهكذا فهذا هو المعنى بانتقال السببية ومغايرة الايقاعات بهذا الوجه كافية والا انتقال
الثاني الى ما في الذي عليه مدار الائمة لا يفيد الا سببية جزء ما لا بعينه واذا خرج الوقت ولم يؤد نسب الى كل الوقت لانه كل كيف ولم يكن له دخل في الاداء فالى
يكون له دخل في القضاء بل انما له دخل السبب الذي هو جزء ما لهذا ينبغي ان يفهم هذا المقام والتكلان على المفضل المنعام فرع صح عصر يومه في الجزء الناقص
وهو وقت احمرار الشمس لان السببية انتقلت اليه فنقصانه وجب ناقصا فأداه كما وجب لا عصر امسه اي لا يصح قضاء العصر لليوم الاخير لان سببه اي الجملة من الوقت
كامل من وجه دون وجه فالواجب به لا يكون ناقصا من كل وجه فلا يتأدى بالناقص من كل وجه واعترض بلزوم صحته اذا وقع بعضه في الناقص
وبعضه في الكامل بان شرع في الكامل واتم في الناقص فعدل عنه الى ان الكل كامل اعتبارا بالغلبة فان اكثر الاجزاء كاملة وللاكثر حكم الكل فالواجب
به كامل من كل وجه وعليه انه يلزم ان يصح اذا ادى اكثر الاجزاء في الكامل واقل في الناقص فان المؤدي كامل باعتبار الغلبة كالسبب فالاولى
ان يقال ان سببية الجملة ليست الا لانها مشتملة على جزء ما من كل الاجزاء ولا نقص في هذا المطلق وانما هو في خصوص مادة تحققه وهي وقت الاحمرار
فوجد من اهل في الناقص فلم يقبل فيه لا يصح عصر القضاء في ناقص غيره مع تعذر الاضافة في حقه الى الكل فانه لم يكن اهلا فيه فالسبب في حقه
الا الناقص فينبغي ان يصح في ناقص غيره ولا بعد ان يقال ان سببية الناقص ليست باعتبار خصوصه بل لما هو مصداق للمطلق فهو كامل لا نقص فيه
انما النقص في الخصوص نفقا وانما صح عصر اليوم مع ان سببه اي المطلق كامل لان الايجاب منه لم يكن الا بالاداء فيه فقد وجب ناقصا وفيما ان وجب
القضاء بعينه وجوب الاداء ولما كان وجوبه كذلك كان وجوب القضاء ايضا ناقصا فيتأدى في الناقص فتأمل فاجيب بمنع عدم الصحة فانه
لا رواية عن المتقدمين فيلتزم الصحة هذا مختار الامام فخر الاسلام وقال شمس الائمة لا يصح وهو المختار المشار اليه بقوله والحق ان لا نقص في الوقت
لذاته فان الوقت وقت كسائر الاوقات ولذا يصح عبادات اخرى وانما لزم النقص الاداء للصلوة بالعرض لوجوب التشبه بعبادة الكفار فانها
تطلع وتغرب مع قرن الشيطان فيعبد فيه فيحمل هذا النقص في الاداء لا في شرفه وكماله والاوقات هذا الكمال دون غيره اي غير الاداء فان فيه تحملا
النقصان مع امكان الاجتناب عنه فلا يصح هذا والله اعلم بحقيقة الحال مسألة لا ينفصل الوجوب عن وجوب الاداء في الواجب البدني عندنا
بخلاف الواجب المالي كالزكوة فانها عنده قبل الحول كانت نفسها واجبة دون ادائها فانه يجب بعد الحول بدليل عدم الاثم بالتاخير من وقت
تملك النصاب الى حولان الحول فان مات قبله لا يؤخذ بها والسقوط بالتعجيل قبل حولان الحول بنية الفرض فعلم ان نفسها واجبة قبله غير
مطلوبة الاداء اقول يرد الوضوء قبل الوقت فانه لا يأثم بالتاخير الى الوقت ويسقط بالاداء قبل الوقت فيجب ان يفترقا فيه ايضا وهو بديهي
في الحاشية يمكن ان يقال ان الكلام بعد تحقق السبب وههنا لم يتحقق سبب وجوب الوضوء ولم يتعرض به وقال فيه ما فيه ووجهه ان المقصود
النقض على الدليل وهو لازم فان ما استدل به جار ههنا ايضا مع عدم الافتراق فتدبر ويمكن ان يقرر الكلام بان السقوط بالاداء فيه مع عدم
الاثم في التاخير حال تحقق السبب للوجوب دون حال اخرى فانه لا مساغ فيها الى القول بالوجوب فتدبر وقد يجاب بان الوضوء انما يسقط
الوجوب لحصول المقصود وهو ارتفاع الحدث بخلاف الزكوة فان المقصود فيها الاداء الذي هو قربة فلو لم يكن واجبة من قبل لم يكن مجزية فالنية
فهذا لا يصح على راي الشافعي لان النية شرط عنده فالمقصود هناك القربة ايضا قلت المقصود رفع الحدث لكن ارتفاعه عنده لا يتحقق بدون النية
ورد هذا الجواب بان الزكوة يجوز ان يكون المقصود فيها وصول المال الى المصرف عن محل مخصوص وهو النصاب واذ قد وصل سقط الوجوب ولعل هذا

مجاولة فان الزكوة من اركان الدين ومباني العبادات فالمقصود من ايجابه اتعاب المكلف بايقاعها في العين فلو لم يكن واجبة قبل الحول لان لم يكن
مجزية بها والاحسن في الدفع ان يقال ان الزكوة يسقط بالتعجيل بنية اداء الفرض وان نوى النفل لم يسقط فعلم انها واجبة ولا يأثم بالتاخير الى الحول
ومن مات قبل الحول لا يأثم وان ظن الموت فعلم انها غير واجبة الاداء بخلاف الوصية فانه لا يؤدى بنية الفرض بل انما يسقط الوجوب في الوقت
لارتفاع علة الوجوب هو الحرث ونظيره سقوط الجهاد بموت الكفار او بقتل كفار آخرين اياهم ثم اعلم ان دليل الشافعية لا يدل الا على الافتراق في المالي
وهو متفرع عليه ولا يلزم منه عدم الافتراق في البدني وشيد الشيخ ابو معين اركانهم بان الواجب البدني ليس الا فعل الصوم مثلا فهو نفس الاداء
كيفا والصوم اما نفس الامساك المخصوص وغيره والثاني مكابرة ذهبت وعلى الاول فهو اما نفس فعل المكلف او غيره فان كان غيره فاما ان يوجد بفعله
وفعله ليس الا الامساك الذي هو الصوم فقد وجد الشيء باقتضاء نفسه واما ان لا يوجد بفعله فلم يبق اختيار للعبد حتى يكلف به وان كان نفس الفعل
والفعل هو الاداء فوجوب نفس الصوم هو وجوب ادائه فلا يفترقان بخلاف الواجب المالي فان المال شيء يجب في الذمة بايجاب الله تعالى والاداء
فعل فيه فلا باس بالافتراق ولقد بين هذا مطنبا في العبارة وفيما ذكرنا كفاية والجواب انه لا شك ان للصوم والصلوة حقيقة وهي الحالة التي تحصل
في العين والتصور والاداء اخراج تلك الحالة الى الفعل فالاداء فعل فيه كما انه فعل في المال وح فنقول الصوم ان اريد به الحالة التي يتصف بها العبد
فهو عين الفعل بمعنى المفعول وغيره بمعنى الايقاع والاداء وقد جعله الشارع جبرا على ذمة المكلف كما جعل المال ثابتا فيها وهذا نحو من الواقعية المعتبرة من الشارع
ولا طلب عند هذا الجعل ثم بعد ذلك يطلب من العبد ان يوقع ذلك الثابت في الذمة في العين فاثبات الحالة الصومية مثلا في الذمة هو نفس
الوجوب وحكمه صحة الاداء وطلب ايقاع هذا الثابت وجوب الاداء فاتضح الفرق ومعنى الثبوت في الذمة اعتبار الشارع كون ذمة المكلف مشغولا
بشيء سيطالب بايقاعه هذا واما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقا اي انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في المال والبدني فمن حاضت آخر اي
في وقت آخر الاجزاء لا قضاء عليها لعدم وجوب الاداء بخلاف من طهرت آخرا يجب عليها القضاء لوجوب الاداء عليها واعلم ان هذا التفريع ذكره صاحب الكشف
وليس في متنه ويفهم من هذا ان القضاء مبني على وجوب الاداء والاستدلال الآتي يدل على انه مبني على نفس الوجوب والظاهر هو هذا لان الثابت
في الذمة اذا لم يؤد في الوقت فلا بد من التفريغ فيجب اداؤه في غير وقته قال في الحاشية ويمكن ان يقرر اصل الكلام بانه بالحيض في الآخر ينقلب السببية
عما قبلها من الاجزاء الى ان انعدمت فانعدم نفس الوجوب فلا يطالب بالقضاء وبالطهارة في الآخر تقررت السببية بعد ما لم يكن فاشتغل الذمة في
نفس الوجوب على الانتقال وان كان معه وجوب الاداء ايضا وقد اشار الى انه لا يصلح توجيها للتفريع فالاحرى ان يجعل هذا من تفريعات انتقال السببية
وقد وقع في كلام الامام فخر الاسلام تفريع عدم مواخذة من مات قبل الآخر وهذا مثله قال في الاسرار فكان تسقط مؤنة انتقال السببية و
يعول في القضاء على اصل الوجوب لكن بشرط بقائه وههنا لم يبق لارتفاع الاهلية عند توجه المطالبة بخلاف الطاهرة آخرا لتقرر الوجوب مع عدم
الاداء وهذا لا يفهمه هذا العبد فان ارتفاع الوجوب بعد تقرره وبراءة الذمة بعد اشتغاله لا بد له من وجه وكيف يرتفع الوجوب وقد تقرر سببيه فلا بد
من الاستعانة بانتقال السببية ثم ان سببية السبب قد ارتفعت وارتفع الاهلية عند سبب آخر فتامل واستدلوا لوجوب القضاء على نائم كل الوقت
بالاجماع وهو فرع الوجوب لان ما لم يكن الذمة مشغولة لا يتدارك وهو اما نفس الوجوب او وجوب الاداء والاتفاق على انتفاء وجوب الاداء عليه
على نائم كل الوقت لعدم الخطاب ولا بد له من الخطاب وانما عدم الخطاب حذرا عن اللغو فان خطاب من لا يقدر على فهمه لغو فان قلت اذا لم يكن النائم
مخاطبا ولم يجب عليه الاداء لا يجب عليه القضاء لان القضاء عندهم لا يجب الا بما يجب به الاداء قلت لفظ الاداء يطلق على معنيين احدهما نفس الفعل
الواجب ووجوبه اما مع طلب الاداء وهو وجوب الاداء وبدون الطلب بل بنفس ثبوته في الذمة وهو نفس الوجوب ومقابله القضاء وهذا هو المراد في تلك

مختار الشيخ ابن الهمام في الجواب انا لا نسلم ان الواجب لا يكون فاجبا بالطلب فقط بل قد يكون واجبا بالسبب المتقدم والشي قد يجب في الذمة
ولا يطالب كالدين المؤجل والثوب المطار الى انسان لا يعرف مالكه فانهما يثبتان في الذمة ولا يطالبان وهذا سند للمنع فلا يضر المناقشة فيه بانه يجوز
ان يكون ههنا كذلك وجوب موسع الى حلول الاجل ومطالبة المالك كما في الحاشية وفيه اشارة الى انه لا يتم الاستدلال بهما كما وقع عن بعض المشائخ
ذلك ان يقول لو كان الوجوب موسعا الى الاجل ومطالبة المالك لزم الاثم بالموت قبلهما لانه ترك الواجب في جميع وقته مع القدرة على الاداء وفيه تامل
والامتثال يتفرع على العلم بثبوته لا على العلم بثبوت طلبه فلا يقتضي السقوط سبق الطلب هذا ظاهر جدا اقول فقه المقام ان لنا خطاب وضع بالسببية
للوجوب كقوله عليه وعلى اله الصلوة والسلام وقت الصلوة ما بين هذين الوقتين وخطاب تكليف بالاقتضاء فاذا كان الخطابان مختلفين فيجب
ان يكون الثابت باحدهما غير الثابت بالآخر والا اتحدا فيثبت بالفعل حقا مؤكدا على الذمة من الاول وهو خطاب الوضع وهو الوجوب نفسه فطلب الايقاع
في التعين من الثاني وهو الخطاب التكليفي وهو وجوب الاداء فعلم ان الوجوب شئ ووجوب الاداء شئ آخر فينفصل احدهما عن الآخر وعلم ان لا طلب في الاول
اي نفس الوجوب بل في الثاني اي وجوب الاداء والا يكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب دون خطاب التكليف فانقلب التكليف وضعا والوضع
تكليفا فتدبر وانت لا يذهب عليك انه لو تم قائما يدل على مغايرتهما في المفهوم لا على انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء في الواقع والمطلوب
هذا دون ذلك قال شيخ اركان الاصول والفروع صاحب كشف الاسرار الوتما قدس سره انه غير تام اذ يجوز ان يكون مفهوم خطاب الوضع طلب الايقاع عند وجود
السبب لا غير فهو تقييد الطلاب ولا نسلم المغايرة الذاتية بينهما فيح لا بد ان يرجع الى الدليل السابق بانه لو كان مشتملا على الطلب يلزم في النائم اللغو
لانه تعلق به خطاب الوضع هذا وتامل فيه فان فيه اخذ بعض مقدمات دليل في دليل آخر ولا مشاحة فيه واعلم انه قد ثبت انفصال نفس الوجوب عن وجوب
الاداء ببراهين لا يزاحمها شبهة اصلا لكنهم ما اكتفوا بهذا بل ادعوا ان في غير الآخر نفس الوجوب قطعا واما وجوب الاداء فانما يتحقق في الآخر ويتعلق
الخطاب فيه وهو وقت التضييق واورد عليه انه لو كان الامر كذلك لكان الطلب مع الاداء اذ حال التضييق حال وجود الواجب وقبله ليس وجوب
الاداء وهذا الايراد لا اختصاص له بهذا المقام فانه في الصوم ايضا يلزم ذلك لان اليوم وقت الصوم وقبله ليل لا طلب فيه فلعدم الجواب الا ان السابق
على زمان يسع الواجب فقط متضيق عن غيره والا ان السابق على اليوم المقارن للصوم يتوجه الخطاب بان يصلي في وقت التضييق ويصوم
في اليوم فلا فساد ويمكن لو اعلى ادعوا ان فيما قبل الآخر ان ادى سقط الفرض فههنا وجود الذمة وان اخر فما اثم فليس ههنا طلب والا اثم لمخالفة
الامر فههنا وجوب من دون وجوب الاداء واما في الآخر فيأثم بالتاخير ففيه توجه الخطاب والحق ما فيه فانه لا يدل الا على انتفاء الطلب المضيق فانه
امكن ان طلب في الاول موسعا الى الآخر بحيث يتخير المكلف ان يؤدي في اي وقت شاء فلا يلزم الاثم بالتاخير ولا محذور ولعله من ههنا زعم الحنفية
ان المطلوب نفي الطلب الحتمي لكن يتوهمه كلماتهم في مواضع ثم انه يلزم عليهم ان لا يتحقق امتثال اصلا ولا يكون الرسول عليه وآله الصلوة والسلام
والصحابة رضوان الله تعالى عليهم ممتثلين للاوامر الالهية فان الامتثال ايقاع المامور به كما هو مامور به وقد فرض ان لم يتعلق امر قبل الآخر وفي الآخر
لم يتعلق لمنع الاداء في الوقت السابق على الآخر عن التعلق فيه ولا يبعد ان يتكلف ويقال ان عدم ثبوت الامتثال لا يخل بثبوت ما هو على
وهو ابتغاء رضى الله بالمبادرة الى الفعل قبل طلبه غير قبيح ثم انه يلزم ان لا يتحقق التكليف المنجز في الصلوة الا على اقل القليل من المكلفين الآتين
بالفعل حال التضييق او العاصين وليعلم يليق مؤنته هذا وقد وقع في هذه المسئلة نوع اطناب لانه من معارك الاذكياء اذ زل فيها اقدام كثير من الائمة
والله تعالى ولي السداد مسئلة الواجب قسمان اداء وقضاء فالاداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا ودخل فيه المؤدي في الآخر من الوقت
وغير الآخر فيشمل الواجب بمعنى الوجوب وواجب الاداء فهذا المعنى الاداء غير ما سبق وقيل الاداء فعل ابتداء كالتحريمة عند الحنفية وركعة عند الشافعية

في وقته المقدر شرعاً الذي فعل في الشرع في الوقت اتم خارجية وهذا هي من الاداء والاعادة وما فعل فيه اي في وقته المقدر شرعاً ثانياً لخلل واقع في الفعل الاول غير الفساد كترك
الفاتحة على مذهبنا فتلك فيه قيل عند دلان الصلوة الواجبة قد تمت فلا حاجة للوجوب مرة اخرى لا الصحيح انه واجب اذ كان لخلل وارتفاع كراهة تحريم كترك الواجب لان الذمة
بقيت مشغولة بهذا الواجب المتروك فلا بد من اداءه واذا لم يمكن قربته الا في ضمن صلوة فوجب الصلوة ليكون الواجب في ضمنه فيكون هذه جابرة الاولى التي وقعت فرضاً فلا
لا ان الشيء بالجماعة

كالحيض والحمل كالنوم فعلى هذا العبادة الغير الموقتة ليست اداء ولا قضاء فلا وقت مقدر بالتسمية اج الصحيح لهذا تسمية مجاز فانه لما كان تعالى فيها الذي جنب
فيه بالاحرام لكن يسرد الاداء وقت المقدر شرعاً وهو من حمل الاداء والقضاء في غير الواجبة مثل الوجوب في التعريف بالعبادة وقال الاداء فعل العبادة في
وقته الى آخره والقضاء فعل العبادة في غير وقته الى آخره ثم ان هذين التعريفين للاداء والقضاء لا يشملان الحقوق العبادية وكذا التفسير القضاء
للقضاء بمثل غير معقول والتفسير الجامع ما قال الامام فخر الاسلام الاداء تسليم عين الثابت بالامر كالعبادة في وقتها وتسليم عين المغصوب والقضاء
تسليم مثل الثابت بالامر كالصوم للصوم والفدية للصوم في حق الشيخ الفاني او تسليم قيمة العرش المغصوب وأورد ههنا تقسيمات وتعريفات كما هو دأب
المتأخرين اعرضنا عنها مخافة ان يطول الكلام فرع تأخير الفعل الواجب الموسع مع ظن الموت في جزء من الوقت معصية اتفاقاً لا لبعدي الا اتفاقاً
من دليل وقد لا يستقيم الحكم بالمعصية مثل ما قلت ولم يوجه الخطاب حينئذ في غير الآخر ولا معصية من غير مخالفة الخطاب قال الامام فخر الاسلام رحمه الله في
مسئلتنا لم يوجد المطالبة بالاداء لان الشرع خيره في وقت الاداء فلا يلزمه الاداء الا ان يسقط خياره بالتضييق للوقت ولهذا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت
لا شيء عليه ثم هذا الدعوى لا يستقيم على القول بالوجوب للاداء موسعاً اليه وان تعلق الخطاب في اول الوقت فان الشارع وسع الى الآخر فالتأخير جائز
ولا معصية في الجائز والقول بان التوسيع ليس الا عند عدم الظن بالموت تغيير للمذهب فلا بد لذلك من دليل فهذا القول بان المعصية لفساد العزيمة
كالعزم على ترك الواجب ان كان اقرب من الاول لكنه غير صحيح اذ لا فساد في العزيمة ههنا فانه ما عزم الا بترك الجائز ومن ههنا ظهر لك فساد ما في الحاشية
الاول فيه وقيل بناء على ان الآخر الذي يتعين السببية ويتضيق به الموسع اعم من ان يكون بحسب الواقع او باعتبار المكلف فالموت يجعل البعض كالآخر حق
وذلك لان هذا تأويل للتسمية من غير موجب مأثور تكلف مع مخالفة كلام مثل هذا الامام فخر الاسلام ثم يرد عليه انه يلزم ان يعصي من اخر مع ظن السلامة
لانه عند الموت تضيق الوجوب كما قلت والترك حين التضييق يوجب الاثم ولا تتجه الجواب بان لا نسلم ان الاثم انما يلزم بترك الواجب في الوقت كله
وههنا ترك في البعض بالاختيار وفي البعض بالموت لانه ترك في كل الوقت بالاختيار لان الموت حصل السبق كلاما انه يجري فيما اذا آخر لظن الموت وكذا
لا يصح الجواب بان الموت لا يكون سبباً للعصيان فلا يعصي لانا لم نجعل الموت سبباً بل تركه باختياره في وقته كله وكذا لا تتجه الجواب بان حاصل الحق
كلا انما هو ظن الموت لا الموت نفسه لانه مطالب بالفرق بين الموت وظنه وأما الظن فلا يجدي ان ظهر كذبه فالموت اولى من الظن بهذا فالحق هو ما قلنا
ان لا اثم اصلاً فان لم يمت وظهر كذب ظنه وفعله في وقته فالجمهور على انه اداء لصدق حده عليه فانه فعل في وقته المقدر شرعاً وقال القاضي قضاء
لان وقته شرعاً بحسب ظنه قبله لانه لما ظن الموت تعين للاداء قبله قال الشيخ ابن الهمام هو مستبعد القائل بوجوب نية القضاء والا فالنزاع لفظي
ويرد عليه اعتقاد انقضاء الوقت قبل خروجه ولو اخر فانه يأثم قطعاً للقصد مخالفة الامر فاذا بان الخطاء وفعل في الوقت فهو اداء اتفاقاً فلو لزم عليه كونه
قضاء لان وقته المقدر شرعاً ما كان قبله حتى اثم بالترك فيه اقول الفرق بين ما قال القاضي فيه وبين هذه الصورة بين فان في الاول اعتقاد عدم الوقت
مطلقاً لا وقت القضاء ولا وقت الاداء وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الاداء فقط فالاول تضييق من كل وجه فالمسبع الاداء ولا القضاء بخلاف
الثاني فالقياس الفرق فتأمل اشارة الى انه لا ينفع لان علة القاضي موجودة ههنا اليه هو صيرورة وقته شرعاً ما قبل الظن ولا اثم بالتأخير فافهم ولا

على القول بالاثم ان يقولوا الظن معتبر مالم يظهر الخطاء وان قد ظهر عاد الحكم الى الاصل المؤدي الى الواقع في الوقت بلا ريب من اخر مع ظن السلامة فمات فجاءة
فالتحقيق انه لا يعصي ولقتل العصيان اذ التاخير لظان السلامة جائز ولا اثم بالجائز والقول بان شرط الجواز اي جواز التاخير الى الاخر سلامة العاقبة اليه
واذا مات فجاءة فقد فات شرط الجواز للتاخير فينبغي ان ياثم رد بانه يلزم التكليف بالمحال بالممتنع بيانه فانه اذا لا يعلم بسلامته ادعاء فاما الظن فهو متحقق في هذه
الصورة فعلى اعتباره جاز التاخير فلا ياثم وقيل الجواز ليس من باب التكليف فلا تكليف بالممتنع وفيه ما فيه فانه وان لم يكن تكليفا لكنه اباحة فلا اباحة
في الممتنع واشار المص الى ضعف هذا الرد بقوله لا العلم به اي شرط جواز التاخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة حتى يؤدي الى التكليف بالمحال فان العلم بالسلامة
محال عادة واما نفس السلامة فوراح يقتضي هذا القول التخيير بين الممكن وهو التاخير حال السلامة والممتنع وهو التاخير عند عدم السلامة ولاستحالة المشروط عند عدم
الشرط وهو التخيير على هذا الوجه يرفع حقيقة التوسع فان التوسع يقتضي ان التخيير المطلق في التاخير وهذا التاخير يقتضي ان يحتاط ولا يؤخر فاذن لابد من
البناء على الظن فجاز التاخير فلا اثم فان قلت هذا منقوض بالواجب العمري فانه يجوز فيه التاخير عند السلامة وانما المقصود من اشتراط السلامة ان يجوز التاخير
بشرط عدم الترك فلو مات في وسط الوقت قبل الاداء وجاز تركه وليس فيه التخيير بين ممكن وممتنع قلت قد ورد النص في الموسع على جواز التاخير الى اخر الوقت
من غير فصل فلو شرط سلامة العاقبة لزم الزيادة عليه وكان التاخير جائزا في وقت دون وقت وتخييرا بين التاخير مع الاداء مع السلامة والتاخير
مع الموت وهذا يرفع حقيقة التوسع المفهوم من النص وهذا بخلاف الواجب العمري اذ لا نص فيه على التاخير الى اخر الوقت بل التاخير مقيد فيه بشرط
عدم الاخلال والاجاز الترك عمدا من غير عذر الى ان يموت وهذا رافع حقيقة الوجوب فافهم وفرق الشيخ ابن الحاجب بينما وقته العمر كالحج فيعصي بالتاخير
وان كان مع ظن السلامة والموت فجاءة وبين غيره اي غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصي بالتاخير مع ظن السلامة وان مات فجاءة ليس
ببعيد لان الوجوب مشترك بين الواجب العمري والموسع فان كان سبب العصيان في الاول الوجوب فينبغي ان يعصي في الثاني ايضا وعذر الفجاءة عام فيهما
فان قيل عذر الفجاءة في الموسع قبل في العمري فلا فرق وفيه ما فيه فان الفرق ظاهر لان العمري وقته العمر كله فالوجوب فيه يقتضي ان يعصي بالتاخير
عن العمر فاذا اخر الحج مثلا ومات فجاءة فقد تركه في تمام وقته المقدار وهو اثم والا ارتفع الوجوب بخلاف الواجب الموسع فانه اذا مات قبل الاخر فما تركه في تمام
وقته فيعصي به لكن يحتج ينبغي ان لا يعصي فيما اذا ظن الموت في الوجوب وجوب الاداء مضيقا فان في الموسع فلا ياثم قبل الاخر لعدم وجوب الاداء وفي العمري لا ينفصل احدهما عن
الاخر فياثم بالترك هذا والله الغفور للماثم يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء مسئلة اختلف في وجوب القضاء هل بامر جديد وفي عبارة بعض المشائخ بسبب
جديد وعليه الاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كابي اليسر واتباعه او هو بما يوجب الاداء ولم يرد به ان ما يحصل به وجوب الاداء يحصل به وجوب القضاء
والا لم يجب القضاء على نائم كل الوقت ولا قضاء الصوم على الحائض والمسافر بل اراد بالاداء الفعل الذي يؤدي في الوقت سواء كان واجب الاداء ام لا فوجوب
القضاء اي الفعل في غير الوقت يثبت بسبب يجب به الفعل في الوقت وهو المختار لعامة الحنفية وكبارهم كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وعن
الحنابلة واهل الحديث ثم هذا الخلاف في القضاء بمثل معقول فقط كما صرح به البعض وهو المحقق صاحب الكشف وهذا العبد او الخلاف في القضاء مطلقا بمثل معقول كان
او بغيره لما هو الظاهر من كلام الائمة فانه اطلق الامام فخر الاسلام وشمس الائمة القول فيه للاكثر ان عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة ضروري
فلا يكون صوم الجمعة بايجاب صوم الخميس واجبا والا لكن بل كان مقتضيا كان صوم الجمعة اداء وسواء لصوم الخميس وهذا بين البطلان وهذا الاستدلال انما تم لو ادعوا
اي الحنفية الانتظام لقضاء فان عدم اقتضاء صوم الخميس صوم غيره انما يوجب عدم الدلالة عليه لفظا وهو اي هذا الادعاء بعيد منهم كيف ولا يليق
بحال احد من الناس فما ظنك باصحاب الايدي الطولى في العلوم ولو كان الدعوى هذا لما احتاجوا في ايجاب القضاء الى دليل زائد وحكموا الوجوب قضاء
كل واجب كالجمعة والعيد وتكبيرات التشريق ولعل مقصودهم ان مطالبة الشيء تتضمن مطالبة مثله عند فوته لا ان يكون اللفظ دالا عليه بالمطابقة او

او التضمن فالايجاب الاول هو الايجاب الثاني الذي هو المثل وتحقيقه انه لا شك ان ايجاب الاداء يوجب ثبوت الواجب في الذمة متشغلا به سواء كان منفصلا
من الطلب ولا وطلب ايقاع هذا الفعل انما هو لتفريغ هذه الذمة من الاشتغال واذا لم يوقع الفعل بقي هذا الاشتغال والضرورة قاضية بانه امكان شغل
على المصلحة التي اشتمل عليها الاصل كان في تفريغ الذمة طلب الابل تفريغها فالوجوب الذي هو شغل الذمة بالمثل بعد خروج الوقت هو الوجوب الذي كان
قبل الخروج وطلب ايقاع ذلك الفعل في الوقت لتفريغ تلك الذمة متضمن لطلب المثل في الاشياء التي لها مثل عند فوات الاصل بالتضمن الملزوم للازم وعدم
اقتضاء صوم الخميس بصوم مثلا ما كان صوم الجمعة او السبت او غير ما هذا النحو من اقتضاء غير ضروري لبطلان ولا سرعين عليه البرهان ربما يقتضي
خلاف ذلك فانه لو لم يكن الاشتغال الاول باقيا مطلوب التفريغ بالمثل لما كان هذا المثل قضاء له بل عبادة مستقلة اخرى والواجدان يكذبه ولما روي من الاسرار
التي روعيت في الاصل كما يشهد به الضرورة الغير المؤوفة ويشهد بذلك قول النبي صلعم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
رواه الشيخان فانه صلعم حكم بقضاء نفس تلك الصلوة الساقطة فيستدل بان فوات الاصل ما يستلزم العفو بالكلية ولا يبقي عليه الا ما يقتضي على القدر
لما كان او يبقى معصية لاغير لاسبيل الى الاول والا لاوجب الجائز ولا الى الثالث فان احصية معصية ان معصية التقصير من الوقت هي ثابتة ولا رفع لها
سوى الكرم ومعصية ترك نفس الواجب هي تزول بالقضاء فتعين الثاني وهو المدعى فتامل فيه تم المثلية في الصلوة المقصودة من الاداء غير معقولة عند ال
من غير توقيف من الشارع فانه بما ليس الشمس مما يليق وسط الرابع لا تماثل لركعات العصر وقت الظهر الاربع اخرى غيرها في ذلك الوقت وصوم آخر رمضان
واول شوال يحتاج لمعرفة التماثل الى نص فان كان عرفا التماثل على طبق ما ابى منه العقل يسمى مثلا معقولا وتعلب لها علة فيقاس عليها الاشياء
الاخر التي يوجد فيه تلك العلة لما قضاء المسافر والنائم غيرهما في حق الصلوة والصوم وعلى المكتوبات المنذورات وان كان عرفا التماثل بين التسليم لكنه
لا يدرك العقل وجه التماثل ولحكمة فيه فيما يدرك يسمى مثلا غير معقول كالفدية للصوم في حق الشيخ الفاني والى ما ذكرنا اشار بقوله ثم معرفات القضاء بمثل معقول
او غيره يجوز بل يجب ان يكون غير دالي غير معرف الاداء لما كان هذا المعرف قياسا فالحاجة الى معرف القضاء انما هي لمعرفة المثل لمعرفة ان الاشتغال
الثابت يزول بالاتيان بهذا المثل كما كان يزول بالاتيان بالاصل لكن الكلام في اصل سبب الوجوب واشتغال الذمة منقول السبب هو سبب الاشتغال والاداء
فافهم فالحق الاحق وزعمه وقد بان لك ان الفرق بين القضاء بمثل معقول ومثل غير معقول اليسر في موضعه فان الاداء لما كان مفرغا للذمة عن
اشتغالها بالاصل بالفعل لك الاتيان بمثل غير معقول ومثل معقول فان طلب الاصل متضمن لطلب المثل عند الفوات معقولا كان او غير معقول وبان لك
ايضا انه لا يصح القياس على القضاء بمثل غير معقول صلا بان لك ايضا فساد ما توهم ان هذا المحقق يخص الوجوب المنفك عن وجوب الاداء كما قررنا سابقا
فاسد لوجه آخر ايضا هو ان الصوم لا ينفك وجوبه عن وجوب ادائه عند المعذور وما يجاب به في المشهور ان مقتضاه اي صوم الخميس اجزاء عن الصوم ولو في
الخميس فاذا عجز عما لتابع اي عن كونه في الخميس بقي اقتضاء العموم مطلقا فان انتفاء القيد لا يوجب انتفاء المطلق فلا نسلم عدم اقتضاء مطلق نذر
صوم الجمعة وانما الاقتضية بخصوصه لا المطلق العدم مع قطع النظر عن خصوص الخميس فتحقيقه في غاية السقوط اولا وجوب الا بالقيد فالمطلوب صوم مقيد بكونه
في الخميس فلا مطلق الصوم الصالح لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلب له وبهذا لا يجب قبله ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا مع القيد بل فيه
فقط هذا ولو حمل كلام المشهور على ان الامر يقتضي شيئين الصوم المقيد بكونه في الخميس مطابقة تفريغا للذمة والصوم مطلقا باعتبار تضمن متكلم عند الفوات
فرجع الى ما سبق لهم ولا يرد عليه شئ فقال في شرح المختصر هذه المسئلة مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد اي مجموعهما وهما متعددان وجودا في الخارج فلا
يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق بل يبقى مطلوبا في الذمة وما يجزى فيه وحج يلزم من انتفاء القيد انتفاء المطلق فلا يبقى المطلق عند فوات القيد
فلا يبقى مطلوبا فالطلب للقضاء غير ما كان في الاداء وهذا مذاد من بعيد وحاصله الى من يابى عنه فان كون المطلق والقيد متغايرين في الخارج

لا يوجب ان يكون مطلوبين مستقلا لا اولا ان يثبتا في الذمة كذلك حتى يبقى المطلق مطلوبا وثابتا في الذمة عند انتفاء القيد بل يجوز ان يكون المجموع بشرط الاجتماع
في الذمة مطلوبا بذلك الشرط فعند انتفاء لا يبقى شيء في الذمة فالقضاء بوجوب مستقل وكذا كونهما متحدين في الخارج لا يوجب ان يكون الذمة مشغولة بهذا الامر
الحاصل بعد الاتحاد فقط لا بغيره بل يجوز ان يكون مشغولة بهذا او بمطلقه فعند انتفاء القيد يفوت الشغل بما يؤاخذ ولا يفوت شغل الذمة بمطلقه بل القول بالاتحاد وانما يقتضي
اللزوم بين انتفاء القيد والمطلق الموجودين بهذا الوجود الواحد لا اللزوم بين انتفاء الاشتغالين ولا بيان في تضمن مطالبة الواحد مطالبة مثله فتامل ايها
الناقل فان ما ذكر مغالطة نشأت من الخلط بين الوجود وثبوته في الذمة والمطلوبية اقول هذا الكلام ناظر الى اتحاد الجنس والفصل وتغايرهما ولا يصح فيما
نحن فيه اذ التقييد مما ظرف زمان فالصلح فصلا فان قيل نعم ليس بفصل لكنه مشابه له في الاتحاد قال والاتحاد مقولة متى بالمظروف غير صحيح عند التوجه فان
فان صح بناء على اتحاد العرض والعرضي المتحد مع المعروض فلا يلزم من فرد منها اي من مقولة متى انتفاءه اي انتفاء المظروف الذي هو معروض المقولة
اتفاقا فان الاتحاد اتحاد بالعرض فلا يوجب الانتفاء الانتفاء بخلاف الجنس والفصل فان الاتحاد بينهما بالذات فبارتفاع كل يرتفع الاخر فتامل وعلى ما قررنا لا يرد عليه ان
كلام القائل مبني على مسألة اتحاد الجنس والفصل كما هو مشروح في موضعه وبانتفاء الفصل لا يبقى حصة الجنس قطعا فتدبر ولتشبث وقد تقرر مقصوده ان الواجب
صنف البدء هو مقيد فهو امر واحد يعبر عنه بهذا المقيد ويعبر عنه او امران مستقلان والطلب يتعلق بكل منهما فعلى الثاني هناك امران مطلوبان لا يلزم
من انتفاء طلب احدهما انتفاء طلب الاخر وعلى الاول طلب واحد فعلى هذا لا يرد ما اورد والمص لكن يرد عليه ما قررنا اذ على الشقين النزاع باق اما على الثاني فيجوز
ان يكونا مطلوبين لا بشرط الاجتماع فينتفي الاشتغال بالمطلق كما كان او بشرط الاجتماع فالاشتغال زائل فايجاب القضاء ايجاب اخر واما على الاول فالواجب وان كان
امرا واحدا هو ما يعبر عنه بهذا المقيد لكن ما شغل الذمة به هل بقي ويقع القيد الاخر مبرئا للذمة او لا بل لم يبق اشتغال اصلا ولزم معصية محققة بل القضاء
لما ان الحسنات يذهبن السيئات فافهم واستقم وقد نقض مخالفو الحنفية بنذر اعتكاف رمضان اذا صام ولم يعتكف حيث يقضيه بصوم جديد فلو كان بالسبب
الاول وهو النذر لم يجب صوم جديد ولم يوجبه النذر او كان لا يجب القضاء اصلا كما قال ابو يوسف الامام والامام حسن بن زياد وهو خلاف مختاركم وهذا النقض
وروده على القائل باتحاد السبب بل يرد على القائل بالسبب الجديد ايضا لانه لابد من التماثل بالاتفاق وههنا لا يمكن اذ الصوم الرمضاني
المؤدى لا يمكن في غيره ومع الجديد لا تماثل واليه اصحاب الجديد قالوا السبب ههنا التفويت فتدبر وعليهم انه غير موجب للصوم الجديد فمن اين جاء والجواب ان
نذر الاعتكاف كان موجبا لايجاب للصوم لانه شرط بقوله عليه وآله الصلوة والسلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني والبيهقي وصححه النقاد والايجاب بالشرط
موجب لايجاب الشرط لكن ما ظهر تأثيره الذي هو وجوب الصوم لمانع وهو وجوبه قبل هذا النذر فلما زال المانع وبقي النذر موجبا للاعتكاف مطلق على الذمة ثبت
شرطه الذي هو الصوم وظهر اثره وقد وقع في تقرير الامام فخر الاسلام نوع اطناب وفيما ذكرنا كفاية ثم ههنا ايرادات لابد من ذكرها وحلها على ما ظهر لهذا
العبد الاول انا لا نسلم اشتراط الصوم المقصود في النذر كيف والحديث يدل على اشتراط مطلق الصوم الثاني ان الصوم المقصود لو كان داخلا في النذر لمكان ما كان
نذر الاعتكاف مع الصوم المقصود في هذا الشهر وهذا غير مشروع بل محال فما انعقد النذر وقيل النذر بغير المشروع صحيح كما في صوم العيد قلت هناك الصوم مشروع
باصله غير مشروع بوصفه والصوم في شهر رمضان غير مشروع سوى الفرض بل الشهر خرج عن غير الفرض كالليالي في حق الصيام كلها بعبارة مفصلة الصوم
المطلق شرط في الاعتكاف او المقصود وعلى الثاني يلزم ان لا يصح النذر فانه نذر بمعصية او امر مستحيل وعلى الاول ينبغي ان لا يصح القضاء مع اي صوم
كان لان النذر يوجبه الا على هذا النحو والجواب عنهما انه لم يدع ايجاب الصوم المقصود لكونه بخصوصه شرطا في الاعتكاف كيف وح يلزم ان لا يصح في شهر
رمضان اصلا بل لان مطلق الصوم شرط والنذر بالمشروط نذر بالشرط لكونه مقدمة له فالنذر يقتضي وجوب الاعتكاف والصوم معا فمن هذا الوجه صار الصوم
المقصود واجبا ثم لما اضاف الى الشهر المبارك وجب الاعتكاف فيه وعاق النذر عن ايجاب الصوم لانه لم يكن موجبا للصوم بنفسه وانما يوجب ضرورة توقف

عليه الواجب من المقدمة لزم تعقل الموجب لها لان الايجاب بدون التعقل غير معقول ثالثا انا نقطع بانا كثيرا ما نأمر بشيء ونغفل عن المقدمات قلنا اللزوم ممنوع و انما يلزم التعقل لو كان الامر صريحا وبالذات وليس المقدمة مامورة بها مامورية الاصل بالعرض ومن ههنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسها ولا وجوب النية وانما يلزم فيما اذا كان الوجوب صريحا بل اللازم ههنا انما يفيد اذ لا يجب النية في الوضوء والغسل عندنا وفي غسل الثياب وستر العورة بالاتفاق ومن ههنا ظهر لك اندفاع الاستدلال بانه لو لزم المعصية بترك المقدمة وبلزوم وجوب النية في المقدمات وقالوا لو وجبت لما صح التقييد لعدم الوجوب ونحن نقطع بصحة اوجب غسل الوجه دون الراس قلنا بطلان اللازم ممنوع ولا نقطع بصحة مثاله بحسب العادة وقالوا لو وجب لزم قول الكعبي من انتفاء المباح وسيجيء فرع اذا اشتبهت المنكوحة بالاجنبية اذا دخل امرأتان في بيت وقد زوج احديهما الوكيل لا يعرف الزوج الزوجة بعينها وقد مات الوكيل حرمت المنكوحة لان الكف عن الحرام وهو وطء الاجنبية واجب وهو الكف عنهما جميعا للاشتباه ومن ههنا اشتهر ان الحلال والحرام لا يجتمعان الا وقد غلب الحرام ولو قال مخاطبا لزوجة احديهما طالق حرمتا لان الاجتناب عن المطلقة يقينا فيه اي في الاجتناب عنهما كذا في كتب الشافعية واما عندنا ففي تلك الصورة لا يقع الطلاق على المعين منهما بل في المبهم وانما يقع في المعين بالبيان فانه قبل البيان ان يطاء ايهما شاء وبعد الكرم على احدهما يكون باليقين الطلاق في الاخرى فليس ههنا الكف عن احديهما واجبا حتى يكون الكف عنهما مقدمة الواجب نعم لو طلق معينا طلاقا بائنا ثم نسي المطلقة ينبغي ان يحرما لان هذا من صور اشتباه المنكوحة بالاجنبية اقول واذا ثبت وجوب المقدمة فالغاية داخلة في المغيا وانما كانت مقدمة ليعلم وجود المغيا فعلم وجود المغيا موقوف على دخولها وعدم التوقف في الغايات كلها محل تامل بل انما يصح في البعض اللتي هي مقدمات للمغيا فرع اخر قالوا الخروج عن الصلوة بصنعه فرض لان من ضرورات الدخول في صلوة اخرى خروجه عن الاولى والدخول في اخرى فرض فهذا الخروج عن الاولى ولا يفقهه هذا العبد فان كونه من اللوازم لا يوجب ان يكون الخروج بصنع المصلي عنها فرضا كيف ويجوز ان يخرج من الصلوة بعد تمام الاركان من غير اختيار بل هو الظاهر من حديث الاعرابي اذا فعلت ذلك فقد تمت صلوتك ان تشبث بما رواه الامام محمد على انه لو سلم فالخروج اذن من تمات الصلوة الاخرى لا من فرائض هذه ولم يعين الامام ابو حنيفة على فرضيته انما استخرجوها عن بعض الفروع كفساد الفجر فيما اذا طلع الشمس في القعدة الاخيرة بعد التشهد قبل السلام والجمعة فيما اذا خرج وقت الظهر في تلك الحال وتعلم الامي سورة فيها وغيرها وفيه كلام قد استوفي في فتح القدير وقال الامام ابو الحسن الكرخي ان القول بفرضية الخروج بصنعه لا عبرة به فان الفرض ما يكون قربة وهذا الخروج ليس قربة بل قد يكون معصية فكيف يكون فرضا نعم الاشبه ما قال الا انه ليس بفرض والله اعلم بالصواب مسئلة وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده المفوت وقيل الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده وقيل الامر بالشيء نفس النهي عن ضده فمنهم من عمم في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها فالندب الى الشيء نفس كراهة التنزيه ومنهم من خصص الحكم بامر الوجوب فليس ضد المندوب بمكروه وقيل ليس الامر نهيا عن الضد ولا متضمنا له عقلا وعليه المعتزلة وعامة الشافعية ثم عين المخالف في النهي كله فالمختار انه يستلزم الامر بالضد وقيل نفس الامر به سواء كان تحريما او تنزيها وقيل فيما كان تحريما فقط وقيل يقتضي كون الضد سنة الا ان الامر بالشيء نهي جميع الاضداد لان كل واحد منها مفوت للواجب المامور به بخلاف النهي فانه امر باحد اضداده وقيل ليس النهي امر الضد ولا متضمنا عقلا كما في الامر وقيل في النهي لا يتضمن الامر بالضد ولا نفسه بخلاف الامر لنا الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل فلا فان جاز الاتيان بالضد مع وجوده بل ارتفع التضاد والا ارتفع الوجوب واذا كان من لوازم الوجوب فليتحقق وجوب الفعل تحقق وجوب الامتناع عن الضد فلزم حرمته بتبعية الوجوب وخطابه هو المراد من التضمن كما ان جعل الملزوم هو بعينه جعل اللازم ولا يحتاج الى جعل مستقل كذلك لا يحتاج الامتناع عن الضد الى موجب سوى موجب الفعل والمراد افادة المعنى بالتمثيل وقال انه لا حاجة ان جعل الملزوم لا جعل جديد والايجاب كذلك لزم امكان الانفكاك اي كما ان جعل الملزوم جعل اللازم كذلك ايجاب الملزوم هو بعينه ايجاب اللازم ومثله يقال في النهي يعني ان الاشتغال بالضد من لوازم كف الفعل فاذا تحقق ايجاب الكف لا بد من

تحقق ايجاب الاشتغال الى الضد ولو تخييرا وفيه شئ لان كون الاشتغال الى الضد من لوازم الكف ممنوع فانه قد يوجد الكف ولا يخطر ضد بالبال فضلا عن الاشتغال
سوى هذا الكف وليس منه وكذا ليس من لوازم عدم الفعل فان العدم ربما يكون من عدم العلة للوجود المرافع الذي هو القصد فلا يلزم الايجاب فالخطاب ههنا
يوجد بالذات متعلق با ... الايجاب المقدمة فعلى هذا اذا ترك الواجب مع
الاشتغال الى الضد فالمعصية ... ان يخالف في هذا الحكم وقبل الشيخ ابن الهمام
فائدة الخلاف في هذه المسئلة ان عند قائلي التضمن او العينية معصيتين وعند المنكر معصية واحدة وعلى هذا فالخطاب عند القائلين بالذات واحد بالتبع الى الواجب او لكن
من الاضداد وعند المنكرين ليس كذلك وعلى هذا فلا يتم الدليل قطعا لانه لا يلزم من تعلق الخطاب بالملزوم تعلقه باللازم بالذات لكن الظاهر انه لم يقل احد كما لا يخفى ومحل
النزاع لا طائل تحته ومن ههنا قيل يقتضي الامر بالشيء كراهة ضده فان خطاب التضمن انزل من خطاب الصريح فلا بد من الفرق بينهما في الاطلاق
ليعلم انه ذكر الامام فخر الاسلام قدس سره ثلثة مذاهب في ضد المامور به والمنهي الاول انه لا حكم للامر والنهي في الضد اصلا الثاني وقد نسب الى الشيخ ابي بكر الجصاص
قدس سره تحريم ضد المامور به ووجوب ضد المنهي عنه ان كان واحدا الثالث كراهة المامور به وكون ضد المنهي عنه في معنى سنة واجبة وقال هذا اصح عندنا ثم
قال بعد ذكر حجج الفريقين الاولين واحتج العبد الضعيف للثالث بان الامر على ما قال الجصاص قدس سره الا انا اثبتنا كل واحد من القسمين ادنى ما يثبت به لان
الثابت لغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه الذي اخترناه فبناء على هذا وهو ان هذا لما كان امرا ضروريا سميناه اقتضاء ومعنى الاقتضاء ههنا انه
ضروري غير مقصود فصار شبيها بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع ثم قال بعد عدة سطور وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا
من حيث يفوت الامر فاما اذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا يفسد صلوته ولكنه مكروه قلنا ان المحرم
لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء الى اخر ما ذكر من التعريفات كما هو دابه الشريف وقد تحير العلماء الاعلام في حل هذا البحث
فحمل بعضهم على ما اشار اليه وحاصله ان الضد خطاب الضمن وهو انزل من الصريح فلا يثبت به التحريم بل انزل منه وهو الكراهة ومن هذا الوجه سماه كراهة
فلا مخالفة في المعنى بينه وبين الشيخ الجصاص لكن بعد هذا لا يستقيم قوله واما اذا لم يفوته كان مكروها الا ان يقال من ههنا شرع في كلام اخر فاراد بالمكروه
ههنا المتعارف من المنهي لا ما ثبت بخطاب غير صريح كما اراد سابقا ثم اورد المثال عليه بقوله لكن يلزم على هذا اطلاق المكروه على الممتنع اي الحرام وهو بعيد جدا
وحمله اخرون على ان مقصوده اثبات الكراهة في غير المفوت من الاضداد وتقرير كلامه انا اثبتنا كل من الامر والنهي ادنى درجة وهو الخطاب الضمني الغير صريح
الذي سميناه اقتضاء باصطلاح واذا ثبت الخطاب الضمني ففائدته ان الضد اذن غير مقصود بالحكم بالامر ولم يعتبر الا من حيث يفوت الامر بالذات
فاذا لم يفوته لم يكن حراما بل مكروها وعلى هذا التقدير لم يكن ذكر هذا المذهب في الخلافية مناسبا ثم ان ما ادعاه رضي الله عنه بقوله فاذا لم يفوته كان مكروها
غير مفهوم عند العبد الى الان فانه اذا لم يفوته لم يتعرض له الامر فان ثبت الكراهة فبدليل اخر لا بحكم الضدية واما القعود فانما لا يفسد لان القيام ليس فرضا
دائما في الصلوة واما الكراهة فلان كل غير الافعال الصلوتية فيها مكروه اذا كان من جنسها الا انه كضد للشيء واما لبس المحرم الازار فلانه لما نهي عن لبس
المخيط وقد كان الستر فرضا فلذلك تعين لبس الازار والرداء لانه ضد للبس المخيط غير مفوت بهذا الكلام في باقي الفروع لا نطول الكلام بذكره وانت فتامل
ان نهي عن شيء له ضد فكل من الاضداد منهي عنه والنهي عن الضد يستلزم الامر بالضد الاخر تخييرا فهذا الضد الاخر منهي عنه عينا ومامور به تخييرا فاجتمع الوجوب
والحرمة في شيء واحد قلت الامكان بالنظر الى شيء لما انه لا ينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الى شيء اخر كذلك المامور به والوجوب بالنظر
لشيء لا ينافي الحرمة بالنظر الى شيء اخر فلا استحالة في الاجتماع ولو قيل ان حرمة ضد الواجب لانه مفوت له فليس الاجتناب عنه مطلوبا بالذات بل
لاداء الواجب وضد المنهي انما يكون وجوبا لتحصيل الاجتناب منه فهذا الضد انما يكون مطلوبا لتحصيل الاجتناب عن هذا الضد دائما وهو لتحصيل

الواجب فان كان ضد الضد ضد الواجب لينة لا يكون واجبا مطلوبا بالاجتناب عن هذا الضد لان الاجتناب عنه على هذا الوجه لم يكن مطلوبا بل بوجه يقارنه
اداء الواجب لم يكن بعيدا بل هو اولى كما لا يخفى على المتامل ثم يقال الملزم على الاول هو تضمن وجوب الشيء حرمة الضد حرمة الواجبات فان الواجبات ما هو ضد
لواجب اخر كحرمة الصلوة من حيث انها ضد الحج اذ الاركان الصلوتية لا تجامع الاركان الحجية وبالعكس اي حرمة الحج من حيث انه ضد الصلوة ويلزم على الثاني وهو تضمن نهي
الشيء لوجوب الضد وجوب المحرمات ولو تخييرا فان منها من المحرمات ما هو ضد لمحرم آخر كوجوب الزنا لانه ترك اللواطة اذ الايلاجان لا يجتمعان وبالعكس اي وجوب اللواطة
لانه ترك الزنا لانا نقول في الاول اي لاجل الجواب عن الاول الامر لا يقتضي الاستيعاب فلا يكون نهيا عن الضد وانما هو في هذا الاحيان ثم لا شناعة في الالتزام
فاداء الصلوة نحو يكون الحج بها تركا كاحرام التحية فيمكن فعل ضده للواجب في وقت اخر ومن ههنا قيل ان الشرط في حرمة ضد الواجب ان يكون الواجب مضيقا فان الموسع لا تكون
حرمة الضد اذ يجوز تركه والاصح انه لا حاجة الى هذا التقييد فكما انه يجب الموسع في جزء من اجزاء الوقت كذلك يحرم الاشتغال بالضد او اضداده فيه فان الحرمة على حسب الوجوب
لكن يلزم على هذا ان لا يكون الحج وقته العمر كله فان حرم في جزء من اجزاء الوقت وقالوا حج على ما العمر كله وقته كذا يلزم في الصلوة ايضا ان لا يكون تمام وقته المقدر وقتا له الا ان يقال في الجواب
ذلك اي العمر كله وقته نظرا اليه من حيث هو هو اذ يكون اداء الحج في كل وقت صحيحا ولا ينفي المواخذة به وانما جاءت الحرمة في بعض الاحيان نظرا الى ترك واجب اخر
ونقول في الثاني التعيين للحرمة لدليل عقلي موجب للترجيح الحل عن قبول التخيير تنبها فان الحكيم ليس شانه ان يامر بشيء لنا من عن الحرام وهو حرام مثله فلا
يكون الكف عن الزنا مطلقا ولو باللواطة مطلوبا بل الكف الخاص فلا يلزم وجوب اللواطة فتامل فيه ويمكن الجواب بعدم التنافي بين الوجوب لينفي التخيير
والحرمة الذاتية فتدبر ولاصحاب سائر المذاهب وجوه ضعيفة مذكورة في المبسوطات مع ما عليها فارجع اليها ونحن نذكر ما فاعلم القائلون بالعينية قال
القاضي منهم اولا لو لم يكن الامر بشيء هو النهي عن الضد فهما اما مثلان او ضدان او خلافان وعلى الاول يلزم ان لا يصح الاجتماع ويصح بالضرورة
اذ لا استحالة في الامر لشيء والنهي عن ضده وبالعكس وعلى الثالث فيمكن اجتماع الامر بالشيء مع ضد النهي عن الضد وضده امر به فيلزم اجتماع الامر بالشيء
مع الامر بضده هف قلنا خلافان ولا تسلم لزوم امكان الامر مع ضد النهي عن الضد فانه يجوز التلازم بين الامر والنهي عن الضد على فلا يصح الانفكاك
نعم يلزم التضمن كما علمت ولعله لهذا رجع القاضي عنها الى التضمن وثانيا ان السكون ترك الحركة بالامر فالسكون طلب لترك الحركة وهو النهي عن الحركة
قلنا الاضداد اللتي هي سلوب المامورات مسلم التضمن فيها لكنها خارجة عن النزاع فانه في الاضداد الثابتة الخارجية وما ترك كل ضد مامور تركا له ممنوع كيف وليس
الا كل نفس ترك الصلوة نعم ترك الضد من لوازم وجود المامور به فالامر به يلزم النهي عن الضد وظن المخصص للعينية او التضمن بالاخرانا ان النهي لا يقتضي
الا نفي الفعل وليس وجود الضد عينه او لازمه لجواز انتفاء الفعل بانتفاء المقتضي للوجود والمانع وقد مر انه وارد واما لزوم وجوب المحرمات وقد مر الجواب عنه
واما لزوم انتفاء المباح وسيجيء انشاء الله تعالى حاله وظن المخصص بامر الوجوب احد الامرين الاخيرين اذ ما من وقت الا وقته مندوب فيلزم ان يكون
كل مباح مكروها وسيجيء انشاء الله تعالى ما ينكشف به حال المنكرين للعينية والتضمن قالوا لو كان الامر لشيء هو بعينه النهي عن الضد او ملزوما له وبالعكس
لزم من الامر بالشيء والنهي عن شيء تعقل الاضداد والتالي باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه لا يعقل لامر ولا نهي من غير تعقل متعلقهما قلنا المراد التعقل عند الزام
التكليف به بامر او نهي صريحا او لازما بينا لتكليف صريح وليس لامر فيما نحن فيه كذا فان النهي عن الضد لازم للامر لزوما غير بين وان ادعى انه بين بالمعنى
الاعم ذهب في المشهور بان المنفي تعقل ضد ضد وانما تعقل مطلق الضد فضروري لان الامر لا يكون الا حال العدم المامور به والا لزم طلب تحصيل الحاصل وهو
لا يكون الا باشتغال الضد فلزم تعقل الضد المطلق والحاصل ان تعقل الاضداد الجزئية على التفصيل غير ضروري وعدمه مسلم واما تعقلها بالوجه الاعم كالمطلق
فلازم ضروري ومتحقق ههنا فلا يرد ما ادعاه اذ اسلم انتفاء تعقل ضد ضد فقد سلم ما ادعى المستدل ان الكلام في ان الاضداد الجزئية منهي عنها ام لا كما في التحرير
ولا يرد ما يتوهم انه سلم اولا انتفاء تعقل الاضداد الجزئية واخرا اثبت تعقل ضد ما كما في التحرير ايضا واعترض على هذا الجواب اولا بانه لا يلزم انتفاء المامور به

حال الامر بل غاية ما يلزم امتثال المامور به في الاستقبال فلا يلزم تعقل الضد عنده فيه وان قال المجيب ان يقول لا بد من تعقل
امتثال المامور به في الاستقبال والاشتغال بضده وبهذا القدر تم المطلوب فالاحرى في الاعتراض عليه بان الامر لا يقتضي تعقل
الامتثال ولو في الاستقبال الا ترى ان المطيع مامور من الله تعالى وعلمه محيط بكل شيء وكذا لا يلزم الامتثال حال الامر فان المؤمن
مامور بالايمان في الاستقبال بل لا بد من تعقل نقيض ما حصل من غير منع المامور ويكون امتثاله مشتبه وهو لا يستلزم تعقل الضد جملا
فغاية ان غاية ما لزم تعقل الضد ولم يكن المستقل تعاقب تعقل الضد نسيا او مطلوبا فان مقصوده لو كان الامر نفس النهي عن الضد او ملزومه او بالعكس لزم تعقل
الضد او في الامر نسيه وفي النهي امور وها الامر والنهي بشيء لا يعقل من غير تعقله بهذا النحو من التعقل والحق في الجواب ما ذكرنا ولقد وقع ههنا لبعض من الاعلام
والعبد تبعناه وعليه التكلان مسألة نسخ الوجوب على المختار الاول نسخه بعنوان على الاباحة الجواز كنسخ صوم عاشوراء الثاني نسخه بالنهي عنه كنسخ التوجه الى
بيت المقدس فانه منهي عنه الثالث نسخه من غير اباحة جواز وتحريم ففي الاول الجواز بالنص الناسخ ثابت البتة وفي الثاني لا جواز اصلا بالاجماع انما
الكلام في الثالث وفيه خلاف فعندنا لا يبقى وعند الشافعية يبقى واختاره المص وقال اذا نسخ الوجوب بالنحو الثالث يبقى الجواز بالنص المنسوخ خلافا
للغزالي الامام حجة الاسلام فانه وافقنا في انه لا يبقى بالنص المنسوخ فان ثبت بدليل اخر لان الوجوب يتضمن الجواز فانه جواز مع الحرج في الترك الناسخ
لا ينافيه فانه ليس بصيغة النهي بالفرض فيبقى على ما كان من الجواز ونفي الحرج في الترك اعلم ان الجواز الذي كان في ضمنه هو الجواز المقارن للحرج في
الترك لا الجواز الاعم منه ومن الاباحة فان الامر ليس الا طلب الفعل حتما لا غير فبعد طريان الناسخ لم يبق هذا الجواز المقارن للحرج في الترك البتة
ومطلق الجواز الشامل لا دليل عليه اذ كان دليلا لم يبق في السند فالجواز الذي كان يتضمنه الامر لم يبق والذي يدعون بقاءه لا دليل عليه فافهم فانه
وقيل قيل الجواز جنس الوجوب والجنس متقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا يتقوم بفصل اخر حين يرتفع فصل الوجوب وهو عدم الحرج على الترك
كالجسم النامي يرتفع نموه الذي هو الفصل ويبقى جمادا مع فصله فتدبر وفيه لظاهر فانه اذ قد ارتفع التقوم بالفصل فلا بد من علة اخرى للتقوم بالفصل
الاخر والنص المنسوخ اذ لم يكن والا على هذا التقوم فلا بد من دليل آخر اليه ان كان ثبت به والا لا كما اذا ارتفع نمو الجسم لا بد من علة الجمادية كما لا يخفى
المنصف وربما يقال ان المركب الخارجي الذي فيه اجزاء غير محمولة محاذية للجنس والفصل يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس واما المركب الذهني الذي يمتاز
جنسه عن فصله في الخارج بل امر واحد هو بعينه الجنس والفصل فلا يجوز فيه ارتفاع الفصل مع بقاء الجنس والوجوب لكان مركبا من المركبات الذهنية
اذ لا يعقل اجزاء غير محمولة فالقياس مع الفارق فتامل فيه ولما ادعى ان الجواز جنس الوجوب وصادق عليه بتطبيق ما بما اياه وكان موضع اشتباه
اراد ان يفصل ما في الجواز ليرتفع الاشتباه وقال اعلم ان الجائز كما يطلق على المباح المائز للواجب والمندوب كذا يطلق على ما لا يمتنع شرعا هذه
العبارة تحتمل محلين الاول ما حكم الشارع بعدم امتناعه والحرج فيه فهذا يشمل المباح والواجب والمندوب وهو الذي يدعي الشافعية بقاءه بعد نسخ
الوجوب الثاني ان الشرع لم يحكم فيه بالامتناع فهذا هو المتوقف الذي يقول به قبل انتساخ الوجوب الى قيام دليل آخر على الجواز والاجواز ويطلق
على ما ليس يمتنع عقلا باحد الوجهين ويطلق على ما استوى فيه الامران شرعا وعقلا اي قام دليل شرعي او عقلي على الاستواء وهو اعم من المباح
فان فيه الاستواء الشرعي فقط وعلى هذا فالاستواء عدم الحرج في الفعل ويطلق على المشكوك فيه كذ عقلا او شرعا كسور الحمار مسألة يجوز في الواحد بالجنس
اجتماع الوجوب والحرمة بان يكون نوع منه واجبا ونوع آخر حراما كالسجود لله تعالى وللشمس فانهما نوعان لمطلق السجود الواحد بالجنس مع وجوب الاول وحرمة الثاني
ومنع بعض المعتزلة هذا الاجتماع مكابرة لا يلتفت اليه وصرفهم السجود قصد التعظيم بان السجود ليس حراما ولا واجبا انما الواجب تعظيم الله تعالى والمحرم تعظيم
الشمس لا السجود في هذا المقام فان التعظيم ايضا جنسي واحد نوع منه هو تعظيم الله تعالى واجب والاخر هو تعظيم الشمس حرام انما الكلام في الواحد بالنوع

بل يجتمع فيه الوجوب والحرمة بان يكون شخص منه واجبا وحراما فهذا وما يؤيده المشهور من ان الكلام في الواحد بالشخص متحد ان في المال لكنه انما عبر بهذه العبارة
لان التكليف بالنوع والشخص انما يوجد بعد الاتيان ولا يتصف بالوجوب والحرمة الا لانه فرد من النوع وهذا هو مراده مما قال في الحاشية وهذا اولى من
المشهور لانه لا تكليف الا بالنوع تحقيقا لان التشخص بعد الوجود ولان النوع انما يتصف بالوجوب والحرمة الا باعتبارين بخلاف الواحد بالجنس انتهى ولم
يرد به ان ما ذكر القوم باطل بل ان هذا التغيير اولى وحسن وحاصل الوجه الثاني ان وجوب النوع عبارة عن وجوب الاتيان بفرد ما وحرمته عن وجوب الكف
عن جميع الافراد فيلزم اجتماع المتنافيين في تشخص واحد فلا يصح اجتماعهما الا من جهتين بخلاف الواحد بالجنس لان وجوبه عبارة عن وجوب نوع ما وحرمته
عن لزوم الكف عن نوع ولا تنافي ولو اريد تحريمه لزوم الكف عن جميع افراده فهو تحريم لهذه الحقيقة المطلوبة الكف فهو نوع بهذه الجهة كما انه ان حرم
النوع في تشخص واوجب في اخر فهو بهذا الاعتبار اعتبر مبهما فهو جنس والحاصل انه ان اعتبر حقيقة مبهمة واوجبت باعتبار تحصلاته المبهمة فهي الواحد بالجنس
في هذا الاصطلاح وهذا النحو من الاجتماع جائز باتفاق من يقيد باتفاقهم وان اعتبرت نفسها واوجب الاتيان بها ما تيان واحد من الافراد ولم يلاحظ
خصوص متحصل منها او حرمت نفسها بان يكون المقصود عدم الاتيان بها نفسها لا لخصوص تحصلها فهو المراد من الواحد بالنوع وهذا النحو من الاجتماع متنازع
فيه ولا شك ان التعبير بالواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس هذا غاية التوجيه بكلام المصنف فافهم وحاصل المسئلة ان ايجاب شئ في ضمن بعض انواعه وتحريمه
في ضمن بعض اخر جائز خلافا لبعض المعتزلة الغير المقيدة بهم وانما الكلام في وجوب شئ وحرمته بان يتصف بهما في اشخاصه سواء سمي ذلك الشئ جنسا
او نوعا فاما ان تتحد فيه الجهة حقيقة او حكما كما اذا تساويا فذلك الاجتماع مستحيل فانه يلزم الاتيان به وعدم الاتيان به وهو جمع بين النقيضين فهذا التكليف
به وليس هذا من قبيل نسخ المؤبد لانه يرتفع هناك الحكم المؤبد فالحكم المتحقق واحد وههنا الكلام في الاجتماع ثم ترقى وقال بل تكليفه محال لانه يلزم من
هذا التكليف اجتماع الوجوب والحرمة في شئ واحد ذاتا وجهة فيكون واجبا وحراما وهو جمع بين الضدين في نفس الامر قال في الحاشية وفيه ما فيه فانه
انما يتم اذا لم يكن تعدد جهة اصلا واما اذا كان تعدد جهات متساوية فمحل الوجوب والحرمة مختلفان فلا اجتماع للمتنافيين نعم لا يمكن الامتثال ح فالتكليف
تكليف بالمحال لا التكليف محال فتدبر او يتعدد الجهة حقيقة وحكما بحيث يمكن الافتراق من احدهما كالصلوة في الدار المغصوبة فعند الجمهور من الحنفية والشافعية
والمالكية يصح هذا النحو من التكليف فالصلوة في الارض المغصوبة واجب وحرام معا فالاتي بها يستحق ثواب الصلوة وعقاب الغصب وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
لا تصح ويسقط اي الفعل الذي شانه هذا الطلب وتبعه الامام الرازي صاحب المحصول فان سقوط الطلب اما بالامتثال او النسخ وكلاهما منتفيان وعند الامام احمد
بن حنبل واكثر المتكلمين والجبائي والروافض لا يصح هذا النحو من التكليف ولا يسقط به الواجب لنا انه لا مانع يتخيل الا اجتماع وصفين متضادين وهو غير مانع
او عدم اتحاد المتعلقين لهما حقيقة ثابت ههنا فان الكون في الحيز وان كان واحدا بالشخص لكنه متعدد باعتباراته كون من حيث انه صلوة وعبادة الله تعالى
وكون من حيث انه غصب وتعد على ملك الغير فبالجهة الاولى يكون واجبا وبالجهة الثانية حرام فلا اتحاد في المتعلقين اصلا فلا استحالة قيل في حواشي ميرزا جان
لانسلم ان الكون في المغصوب من حيث انه صلوة واجب حتى يجتمع الوجوب مع الحرمة وانما يكون واجبا لو تناوله الامر بالصلوة وهو ممنوع اذ النهي عن الكون في
المكان المغصوب يدل على ان الكون المطلوب بالصلوة غيره هذا ظاهر كلام القائل ويمكن ان يقرر معارضة بانها لا تصح لان المطلوب غير هذه الصلوة فان تخصيص
النهي عن الكون في المغصوب يلائم المعارضة قوله اقول في الجواب الدلالة اي دلالة النهي عن الكون في المغصوب على ان الصلوة المطلوبة غير الصلوة
فيه ممنوعة فانها فرع التضاد بين النهي المذكور والا جوزنا الاجتماع بينهما نظرا الى ان الامر مطلق كما هو حقيقة مع تغاير الجهة والحمل على الحقيقة ضروري
اذ لم يسر فيه صارف فاين الدلالة على عدم تناول الامر لهذه الصلوة وان جعل الايراد منعا فتقرير الجواب ان الكون في المغصوب من حيث انه
صلوة واجب البتة لان الامر بالصلوة طالب لمطلق الصلوة فانه مطلق والتقييد لا بد له من صارف وليس يتخيل الا النهي عن الغصب ولا يصلح قيدا الا اذا

لانسلم ان الكون في المغصوب مطلوب في الامر بالصلوة

على الفساد والدلالة شرع التضاد وهو يبطل تمسك بالجهة فانهم فصلوا بالتحسن فيه كما اذا امر عبده بالخياطة ونهى عن السفر فخاط وسافر فانه مطيع في الخياطة عاص
في السفر فكذا ههنا او بالنقض بصوم يوم النحر فانه اذا نذر صوم يوم النحر يجب ان يصح اذ الحرمة بجهة كونه في يوم النحر والوجوب من جهة كونه صوما منذورا
فصار مثل الصلوة في الارض المغصوب مدفوع بان التخلف اي تخلف حكم الصلوة في المكان المغصوب ممنوع ههنا فعندنا يخرج عن العهدة بالصوم فيه فيصح الصوم
من جهة كونه صوما منذورا لله تعالى ويأثم من جهة كونه في يوم النحر واعراضا عن ضيافة الله تعالى فان قلت ينبغي ان لا يصح هذا النذر فانه معصية والنذر بالمعصية
باطل اما الاول فلما روى الشيخان عن ابي سعيد الخدري لا يصح الصيام في يومين يوم الاضحى والفطر والطبراني عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارسل ايام منى صائحا يصيح ان لا تصوموا هذه الايام فانها ايام اكل وشرب واما الثاني فلما روى صاحب المستدرك
من ام المؤمنين عائشة الصديقة لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين واذا لم ينعقد لم يتحقق الوجوب قلت لا نذر ههنا بالمعصية فان تعلقه انما هو بالصوم
ولا معصية فيه وانما المعصية في امر مقارن وهو الاعراض والنهي يقرر المشروعية والفاظ ابي سعيد رض تختلف في بعضها نهى رسول الله صلعم ولو سلم عدم
كما هو رأي الشافعية فهو لمانع عندهم لتخلف لا يضر مقصودنا وهو جواز اجتماع الوجوب والحرمة لاجل جهتين وهو اي المانع النهي الدال على فساد الصوم
فيه فان النهي عندهم يوجب الفساد وعدم مشروعية الذات بخلاف النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة اذ لم يرد النهي منها لكونها فيها فالجواب
تخصيص الدعوى اي دعوى الاجتماع بما اذا كان بينهما عموم من وجه وههنا ليس كذا فان الصوم لا ينفك من صوم النحر لا يدفع النقض من عموم الدليل
فان مقدمات الدليل جارية فيه ايضا وهو عند اختلاف الجهتين فان قلت يرد النقض على عموم الدليل بما اذا كان بين الجهتين تساو وكان اخذ بأن
ايجاب ما لا يتحرك عن الحرام لا فائدة فيه ولا يليق بشأن الحكيم يعتد به فيما اذا كان اللزوم من جانب فان ايجاب شئ مع لزوم الحرمة لا فائدة فيه مع
ان اعمار التنازع ولكن غير المتلازم قلت لا النقض بتساوي الجهتين فانه يلزم فيه الاتيان بكل لانه واجب او لازم واجب والاجتناب عن كل لانه حرام
او لازم حرام ففيه تكليف بالمستحيل بخلاف ما اذا كان اللزوم من جانب فانه يجوز ان يكون جهة الوجوب امرا عاما يتحقق امتثاله في غير الخاص فلا تكليف بالمحال نعم
لو كان جهة الحرمة جهة عامة وجهة الوجوب جهة خاصة لزم الاستحالة لكنا لا نقول بجوازه ونحن انما نقول لوجوب صوم النحر لانه منذور من غير لحاظ الى
خصوصه وحرمته من حيث اشتماله على الاعراض عن ضيافة الله تعالى فلا يساوي وان اعتبر التساوي على هذا الوجه فالكون الصلوتي في هذا المكان ملازم
للغصب وبالعكس فاعل فتعمق سل الحق لا يتجاوز عما ذكرنا الا ان يقال العام المطلق لا تحقق له في تحصيل لا تحقق الخاص لاتحاد الجعل والوجود فلو كان
جهة الوجوب والحرمة عاما وخاصا كان تحصلهما احدا فيلزم اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المتحصلة دون العموم من وجه فحقيقتان اجتماعهما اتفاقي فلا يلزم من
من كونهما منشأ الوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات متأصل فانه غير واف لان ما ذكر انما يتم فيما اذا كان العام ذاتيا للخاص واما اذا كان عرضيا فلا لان تحصل الخاص
غير تحصيل العام العرضي كما في الحاشية ثم ههنا وجه اخر لفساد هذا التوجيه وهو ان اجتماع الحسن والقبح في ذات متحصلة انما يستحيل اذا كانت هي المعروضة لهما بالذات
وهو محل المعروض لذات الجهة العامة والخاصة فلا استحالة قال في الحاشية اذا كان اللزوم ولو من جانب لزم استحالة التكليف بالمحال وان لم يلزم استحالة
اجتماع المتنافيين فان الحرمة تقتضي الاجتناب دائما والوجوب الاتيان في الجملة والدائمة والمطلقة متناقضان وهذا غير واف فان الجهة العامة اذا كانت
جهة وجوب كما فيما نحن فيه لم يلزم فان الوجوب انما تقتضي الاتيان في مادة من المواد والحرمة تقتضي الاجتناب عن الاخص نعم لو كان جهة العموم جهة الحرمة لكان
له وجه على ان القول لا يلزم ههنا الا ان لو كان الاداء مع جهة الحرمة وهو محل الوجوب انما هو ليأتي بالمعتاد في وقت لا يكون فيه الجهة المحرمة وانما يصح ههنا لانه
ادى كما تعلقت الذمة اقتضاء لكن لا يكون المنهي عنه يكون اثما وههنا شبهة وهي ان ايجاب امر ملازم للقبيح لا يليق بجناب الحكيم فانه حض على المعصية مع ان ايجاب
شئ لكن السبب بصنع العبد لا يجاب في الصوم عند وجود النذر من العبد يليق بجناب الحكيم وليس حضا على المعصية فانه لوجوب عند صدور فعل لم يكن

لازما عليه فتدبر ثم ان ههنا بحثا في الوجوب والحرمة ليسا مما يلزم احدهما الآخر بل بينهما عموم من وجه الوجوب المنذورية وجهة الحرمة الاعراض عن ضيافة
الله تعالى فلا ينفع التخصيص في الجواب اصلا ولنا ايضا لو لم يصح اجتماع الوجوب والحرمة لما ثبتت صلوة مكروهة لان الاحكام كلها متضادة وهذا الكون الذي
هو الصلوة واحد فاذا كانت مكروهة لزم وجود الكراهة والوجوب فيهما فان المكروه انما هو الفعل اذ كانت الكراهة لاجل الوصف وهو الواجب وان كان
باعتبار الذات فان جوز نظرا الى اختلاف المتعلق فيجوز في الحرمة والوجوب لذلك وان لم يجوز لكان الصلوة المكروه باطلة وهو خلاف الاجماع فلا فرق
بين التحريم والتنزيه فتدبر ولا يرد على هذا التقرير ما في المختصر ان ههنا كونا واحدا هو غصب وصلوة وفي الصلوة المكروهة الكراهة من قبل الوصف
ولو فرض الكراهة من قبل الذات يلزم فساد الصلوة المكروهة ووجه الاندفاع جلي غني عن التقرير والايضاح ولو فرق بان نهي التنزيه يتعلق
في الاغلب بالوصف واما نهي التحريم فيوجب فساد الذات فالجواب عنه انه سيجيء ان النهي عن الشرعيات تقرر المشروعية ويرجع الى الوصف وبعد
التنزل فالكلام فيما اذا دل القرينة على انه لاجل الوصف كما في الصلوة في المكان المغصوب ولا شك ان هذا النهي والوجوب لا يتضادان كما ان
الكراهة والوجوب كذلك فافهم استدل على المختار لو لم يصح الاجتماع لما سقط التكليف بما فيه جهة حرمة كالصلوة في الارض المغصوب فان غير الواجب
لا يسقط وهل هذا الا كما يقال الصلوة من غير وضوء غير صحيحة لكن يسقط بها التكليف واللازم باطل كيف وقال القاضي وقد سقط التكليف اجماعا
ورد بمنع تحقق الاجماع واستند بخروج الامام احمد فتعقب بانه مدعي اجماع من سبق عليه ولهذا غير المعتبر وقال ذلك لو كان لعرفه احمد فانه ثبت اجل
من ان يخفى عليه الاجماع وفيه انه لعله عرفه وما عمل به لانه لا يرى اجماع غير الصحابة حجة وقيل لا يرى اجماع غير الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم حجة
وهذه مناقشات في السند ولا وجه للمنع الا بعدم صحة النقل والعاصي شقه وسيجيء ان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة في حق العمل ثم لما كان ادعي
ان في التفريغ عن الغصب حركة هي تفريغ وشغل والاول واجب والثاني حرام فاشار الى رده وقال ثم ادعاء جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها
اي الدار المغصوبة فيتعلقان اي الوجوب والحرمة به من خطاء ابي هاشم غير صحيح في نفس الامر كيف ويلزم حينئذ التكليف بالمحال فان الامتثال بالوجوب
والنهي المذكورين لا يصح الا ان خرج ولم يشغل المكان والخروج والحركة بلا شغل المكان محال بل يلزم التكليف بالمحال فانه يلزم الامر بالخروج
والنهي عنه قال واقتصر الاسار لابي هاشم ان تقول الخروج نفس نقل الاقدام لا وجوب فيه وحرمة لكنه مشتمل على وضعين شغل مكان الغير والتفريغ
وبينهما عموم من وجه اتفق اجتماعهما في الخروج فالاصلح ان يقال ليس ههنا شغل هو غصب بل شغل باذن المالك دلالة لانه ترضى بتفريغه فلا وجه للحرمة
فتدبر واستصحاب المعصية في هذا الخروج حتى يفرغ زجرا له عن هذا الفعل الشنيع كما ذهب اليه امام الحرمين ليس ببعيد قال صاحب البديع والمقترح انه
بعيد غاية لا وجه في استصحاب المعصية فدفع بان الدوام الشغل معصية موجبة للزجر على انه مسبب من معصية والحق ان التوبة ماحية للذنوب فلا وجه
لاخر والخروج بنية التفريغ توبة والله القبيل للتوبة من عباده مسئلة يجوز تحريم احد اشياء من الاشياء المعلومة كايجابه فههنا اي في الامر المقصود
منع الخلو لان الاتيان باحدها لا يكون الا بان لا يخل بها جميعا وههنا اي في تحريم احدها المقصود منع الجمع لان المقصود الاجتناب عن واحد وذلك
اما بالاجتناب عن الكل او واحد فقط فامتنع الجمع وفيهما ما تقدم في الواجب المخير دليلا واختلافا واعلم انه لما كان المتوهم ان يتوهم انه قد تقرر ان تحريم
الواحد المبهم تحريم لكل فرد وسيصرح في كلمة او فكيف يكون لمنع الجمع افاد واعلم ان تعلق الترك باحد الاشياء على نحوين احدهما ان يتعلق الترك بمفهوم
احدها فيفيد التعميم فلا يجوز اتيان واحد اصلا لان عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع الافراد وفيه انه قد يكون عدم الطبيعة بعدم فرد واحد فانه قد تحقق
انه اذا انتفى فرد فقد انتفى الطبيعة من حيث هي في الجملة وسيجيء تحقيقه وتفصيله احكاما ان شاء الله تعالى في مقام يليق به والتعميم هو المتبادر الى
الفهم من كلمة او بعد النهي نحو لا تطع آثما او كفورا والثاني ان يتعلق الترك بما يصدق عليه مفهوم احدها ويكون هذا المفهوم عنوانا وشرحا للمنهي عنه

غير مقصود بالذات بالنهي فيفيد اما عدم هذا الفرد او عدم ذلك الفرد وتعليق بمفهوم احدهما بالعرض بناء على ان كلا التعريف بالفرد تحت البينية الجامعة فالمقصود
النحو من الترك عموم السلب وهو المراد ههنا والثالث ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيفيد عدم الاجتماع وذلك فيما اذا كان العطف فيه بالواو نحو
لا تاكل السمك واللبن اي مجموعهما وهذا النحو ليس الحقيقة من انحاء تعلق الترك باحد الاشياء والرابع ان يكون الترك بنفسه متعلقا بالذات الا ترك هذا او ترك ذلك
الا بالمتروك الا بالعرض وذلك اذا كان العطف باو والمقصود به عدم الجمع نحو لا تاكل السمك او اللبن والاظهر ان هذا من عطف الجملة على الجملة ليعاد في التفرق
معنى الترك فيكون التردد بين التروك ولا يخفى عليك ان الانحاء الثلاثة الاخيرة واحد انما التفاوت في الطرق فان المقصود في الكل منع الجمع هكذا ينبغي
ان يحقق هذا المقام مسألة المندوب بل هو مامور به فعند الحنفية لا يكون مامورا به الا مجازا وقيل في شرح المختصر عن المحققين نعم انه مامور به حقيقة وهو قول القاضي
الباقلاني وجمهور الشافعية لنا ان الامر حقيقة في القول المخصوص اتفاقا وكذا القول حقيقة في الايجاب فالامر حقيقة فيه قال في الاسرار الالهية قدس سره لان
يكون اللفظ حقيقة في لفظ لا يلزم ان يكون حقيقة فيما هو حقيقة فيه بل هو حقيقة مطلقا سواء كان هذا اللفظ حقيقة او مجازا الا ترى ان الفاتحة حقيقة في
القول المخصوص اذا كان فيها الفاظ مجازية والحق ان يقال الوارث قوله وكذا القول الحاصل من ان المخصوص الحاصل ان الامر حقيقة في القول المخصوص
حال كونه للوجوب فالمندوب ليس مامورا به لعدم الحتم هناك لكن بنبو عن هذا التوجيه بعض عبارات الكتاب الا ان يقال انه دليل مستقل وايضا لو كان المندوب مامورا به لكان
تركه معصية لانها مخالفة الامر او النهي اللازم باطل فانه لا حرج على تارك المندوب اتفاقا ولو كان المندوب مامورا به لما صح قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل وضوء رواه النسائي ولانه ليس منه انه امرهم وندبهم اليه والقول بالتجوز خلاف الاصل لا يصار اليه احتمال هذه
العبارات سابقة الشافعية قالوا اولا انه اي المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المامور به قلنا لا نسلم انه فعل المامور به فقط بل هو فعل المندوب اليه وقالوا
ثانيا ارباب اللغة قسموا الامر الى امر ايجاب وامر ندب وهو مورد القسمة مشترك فالامر مشترك بين امر الندب وامر الايجاب قلنا هم قسموا الى امر تهديد وامر اباحة
الى غير ذلك فيلزم ان يكون المهدد عليه والمباح مامورا به ولم يذهب اليه ذاهب هذا النقض ثم اشار الى الحل بقوله فهم توسعوا في حقيقة الامر وقسموه اخذا
بالمعنى المجازي في قسمة بل انما قسموا مدلول الامر انما قسموا صيغة الامر اليهما فلا يلزم ان يكون امر الندب امرا حقيقيا في لغات فيلزم انه صيغة امر قلت لا باس
به فانه صيغة امر في اصطلاحهم كذا في الحاشية مسألة المندوب ليس بتكليف لانه في سعة من تركه ولا تكليف في السعة خلافا للاستاذ ابي اسحق ولما كان
كلامه بظاهره فاسدا لا يليق بشان هذا التحرير ان يتفوه به اول كلامه واشار اليه المصنف وقال لعله اراد وجوب اعتقاد الندبية اي مندوبية
المندوب ولا شك انه تكليف ولهذا جعل المباح تكليفا لان اعتقاد اباحته وجب لكن ذلك حكم آخر لا يلزم منه كون المندوبية والاباحة تكليفا فالنزاع لفظي
ولو جعل نفس خطاب الشارع بالاباحة كان او بالندب او بالتحريم او بالكراهة لاستلزام الخطاب الذي هو للمعصي فانه بعيد جدا تكليفا لم يعد اليه الشرع حينئذ
اليه الى اللفظ فقط فافهم مسألة المكروه كالمندوب لا منهي ولا تكليف والدليل عليه هو الدليل الذي مر في عام كون المندوب مامورا به تكليفا والاختلاف
ههنا هو الاختلاف هناك فتذكر مسألة الاباحة حكم شرعي لانه خطاب الشرع تخيير او الخطاب هو الحكم الشرعي والاباحة الاصلية تفرع منه اي من
الخطاب بالتخيير لانه كلما عدم فيه المدرك الشرعي لحرج في فعله وتركه فذلك اي عدم المدرك الشرعي مدرك شرعي بحكم الشرع بالتخيير والاباحة الاصلية
لا يكون الا في موضع عدم المدرك الشرعي للحرج في الفعل والترك بل يحكم بخصوصها فهناك مدرك شرعي للحكم بالتخيير فالاباحة الاصلية فيها حكم بالتخيير في الايجاب خلافا
للمعتزلة فانهم يقولون بالاباحة وغيرها من الاحكام قبل الشرع وقد تقدم منا اليه اتفاق الحق هناك فتذكر مسألة المباح ليس بجنس
للواجب لانهما نوعان متباينان من الحكم فان المباح المساوي فعله وتركه شرعا والواجب الماذون في الفعل الممنوع عن الترك وقيل انه جنس له لان
المباح هو الماذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب لانه الماذون في الفعل مع الحرج في الترك قلنا لا نسلم ان ذلك اي الماذون في الفعل

تمام حقيقة المباح بل هو المتساوي فعلا وتركا فالماذون في الفعل جزء الحقيقة ولعل النزاع لفظي فمن جعله جنسا للواجب اخذه بمعنى جائز الفعل ومن جعله مباينا له اخذه بمعنى جائز الفعل والترك مسئلة المباح ليس بواجب بالضرورة خلافا للكعبي من المعتزلة واحتج بان كل مباح ترك حرام اي يلزمه ترك حرام وكل ترك حرام او ملزومه واجب ولو مخيرا فكل مباح واجب ولو مخيرا قلنا الصغرى ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضي وهو الارادة القديمة والحادثة مثلا بناء على ان علة العدم عدم علة الوجود وح لا يكون عدمه مستندا الى فعل المباح الذي هو المانع لوجود الحرام كيف لا وان عدم المقتضي كاف في عدم الحرام فوجود المباح بعد ذلك لا دخل له في عدم الحرام قال في الحاشية انه لا بد لترك الحرام من احد الامرين اما عدم الارادة او فعل المباح فكل واجب لو تخييرا ثم قال وفيه ما فيه ووجهه ان المقتضي للعدم بالذات هو عدم الارادة واما المانع فعلية بالعرض لا ينسب اليه العدم الا عند وجود المقتضي وبان العدم لاشئ محض لا يصلح للوجوب ولو اريد الكف فلا نزاع في وجوبه قال في البديع وغيره الحق انه لا مخلص عنه بعد تسليم ان مقدمة الواجب واجب فان فعل المباح مقدمة لترك الحرام الذي هو الواجب وهذا ليس بشئ لان المقدمة لا يجب الا ما هو مقدمة وفعل المباح ليس مقدمة للترك الا عند وجود القصد الى الحرام واما قبله فلا يتوقف الترك على فعل المباح فانه ينتفي بانتفاء المقتضي لا بفعل المباح الذي هو المانع فح لا يلزم وجوب المباح الا حال القصد الى الحرام ونحن نلتزمه على هذا ينبغي ان تقيد مسئلة وجوب احد اضداد الحرام بما اذا كان مقصودا وفي وقت القصد لا مطلقا فلا يرد ان ما ادعيتم من وجوب احد اضداد الحرام وان الحرام وان قول الكعبي ما لازم لما ادعيتم فلا تقيد مسلكهم مخالفة وانا اثبتنا فلان فعل المباح انما يكون كالة اسے للحرام لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم فانه ربما يفعل افعال مباحة لا يخطر بالبال ترك الحرام نعم لو اراد الحرام او تخيله ثم قصد بفعل المباح تركه فانه يكون واجبا في هذا الحال كما في الخبر الصحيح هو من موعد الاجر عليه ونحن نلتزمه لا شناعة فيه فان قلت فعل المباح مفوت للحرام البتة سواء قصد به تركه الحرام اولم يقصد فح لا وجه لمنع الصغرى ولو منع الكبرى بانا لا نسلم ان كل مفوت الحرام واجب بل اذا قصد به تفويت الحرام كان له وجه قلت كونه مفوتا اول المسئلة بل انما يكون مفوتا اذا انسب اليه العدم ولا ينسب الا اذا قصد عدمه مع وجود الارادة واما عند عدمها فينسب عدم الحرام وفواته اليه لا الى المباح فتامل فيه فانه لا يبقى ح كثير فرق بين هذا السند وبين الجواب الاول واما ثانيا فبتسليم كونه مفوتا فلا وجه لشرط قصد التفويت فانه وجوب سببي لا يشترط فيه النية كما تقدم والزم عليه اي على الكعبي بانه اي وجوب المباح مصادمة للاجماع فان الاجماع القاطع دل على ان الاشياء المباحة متحققة البتة فاجاب بانه اي الاجماع على الاباحة بالنظر الى ذات الفعل فانها بهذا هي مباحة اي لا حرج في نفس فعله ولا في تركه وهذا اي وجوبها بالنظر الى ما يستلزم من ترك الحرام الذي هو الواجب بنفسه وهذا بالعرض ولو نقض الكعبي بانه يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام ترك الحرام الآخر فهو واجب وكل ترك حرام واجب ولو تخييرا اجيب بان له ان يلتزم باعتبار الجهتين فمن جهة نفسه فانه حرام ومن جهة انه ترك حرام واجب ولا شناعة فيه وقد تقدم جوابا حسن فتذكر مسئلة المباح قد يصير واجبا كالنفل بالشروع فانه يصير واجبا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى ان اراد بالمباح ما اذن في الفعل فهو اعم من المندوب والا فالمباح وعدم الوجوب بالشروع ثم انه على هذا التقدير يلغو لا بد من وجوب جزئه كما يدل عليه قوله قد يصير وحينئذ فلا تباين خلاف الشافعي الامام فانه يقول بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع فالاولى في عنوان المسئلة ما في كتب مشائخنا النفل يجب بالشروع خلافا له لنا الجواز عقلا بان التخيير ابتداء اي في ابتداء الفعل لا يستلزم عقلا ولا شرعا بقاءه اما عقلا فظاهر واما شرعا فالحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار والوقوع بالنهي عن ابطال العمل لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم فوجب الاتمام صيانة للمودى عن البطلان فوجب القضاء بالافساد لانه واجب في الذمة يبقى مضمونا بالمثل عند الفوت واورد عليه اما اولا فلان معنى قوله غير من قابل النهي عن ابطال العمل بالرياء والسمعة والنفاق وامثالها كما هو المروي عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم واجاب عنه مطلع الاسرار بان هذا تخصيص للنهي عن مطلق الابطال بالمخصص فان الابطال كما يكون بالاشياء المذكورة يكون بالافساد ايضا وبعض من هم

اعتبر في هذا الابطال بل كل ابطال واما ثانيا فلان بطلان البعض في الافساد غير مسلم اذ يجوز ان يثاب الرجل على البعض الصلوة وان لم يثبت ثواب الصلوة
ما لبعض منه بل هذا مكابرة فان بعض الصلوة لا خلو له عن الثواب بل هو بعض من الكل وايضا ثم ههنا كلام وهو ان الاول ان الدليل لو تم لدل على
وجوب الاتمام فترك يكون اثما وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم الافساد في صوم النفل بالاكل ولا قضاء ح في فتح القدير اية عليه واله واصحابه الصلوة
والسلام فعله قضاء فان الكلام في نفس الافساد فالحق مشكل فمع لم يكن ترك الواجب لا نعلمت فعله يكون بالافطار في صيام التطوع رخصة مطلقا كما انه ثبت
في القرض في حق المسافر فات فائدة الوجوب فان الواجب ما اثم تاركه ولا مخلص عنه هذا العبد الا بادعاء ثبات المنسوخية او القول بان الوجوب ثم
الصلوة على من استأهل في الاخرة فيه البلاغ ان بعض العموم لما لم يكن صوما لم يكن فيه ابطال العمل فانه اي لابعض الصوم وليس ابطال العمل كالافطار في
ابطال العمل فتامل فيه ولنا ايضا ما رواه الترمذي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قالت كنت انا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام
فاشتهيناه فاكلنا منه فقالت حفصة يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيناه فاكلنا منه فقال اقضيا يوما اخر مكانه فهذا يدل على انه قضى تطوعا فيه فالقضاء ثم
منه وجوب الاتمام فان القضاء خلف الاداء لكنه معارض بما رواه ابو داود والترمذي عن ام هاني قالت لما كان يوم الفتح فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار
رسول الله صلى الله عليه وسلم وام هاني عن يمينه فجاءت الوليدة باناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله ام هاني فشربت منه فقالت يا رسول الله لقد افطرت وكنت صائمة
فقال لها اكنت تقضين شيئا قالت لا قال فلا يضرك ان كان تطوعا الا ان يحمل على عدم المعرفة الاشرعية من الاثم لما كان اعطاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان تبركا من فضيلة او كان من زيادة
بالمعرفة للقضاء فافهم ذلك في القياس صحابته فان الوفاء واجب صيانة للايجاب عبادة اليه تقول فلان يجب بالشروع والتسليم اولى واعترض بان جعل الشروع
الايجابي سببا للوجوب الوجوب مختصا به واما الشروع فليس في معناه الا ترى ان الحرمة تثبت بالتحريم ولا تثبت بالكف عنه وليس النذر موجبا الا ان فيه
صيانة ما عمل اليه فوالاحري يكون صيانة الفعل اولى بل لان الايجاب عهد مع الافعال من ابقائه فتامل فيه ولنا ايضا القياس على الحج بل الاستدلال
بدلالة النص وجوب الاتمام في الحج والعمرة وهذا اجود ما استدل به في هذا المقام وقالوا تارة ان الموجب هناك انه يجب الاتمام في فاسدها ولا يظهر للاتمام
بين هذه العلة وبين وجوب القضاء وتارة قالوا الاتمام في الحج على خلاف القياس فلا يقاس عليه فمقبول كلا فانا نفهم المناط الى العبادة الباقية يوجب
الاكمال سواء كان حجا او عمرة او صوما او صلوة واما العبادة التي بعضها ليس عبادة كالاعتكاف في ظاهر الرواية فلا يجب الاتمام لانه غير ناقض فتبصر
وكل الامر الى الله عز وجل مسئلة الحكم منه رخصة وهي ما تغير من عسر الى يسر اي الحكم اليسر النازل بعد ذلك العسر ومنه عزيمة ولها تفسيران الاول الحكم
المتغير عنه فح لا يكون عزيمة الا حيث يكون رخصة وثانيهما الحكم الغير متعلق بالعسر اليسر بل حكم ابتداء او كلا وكون الحكم عزيمة او رخصة من احكام الوضع صرح
به في البديع وما قيل بعض الرخص واجبة بعضها مباحة فكيف يكون الوضع فيها ففيه ان مصداق الرخصة وان كان حكما تكليفيا لكن الكلام في كونه
الرخصة رخصة او عزيمة ولا شك انه ليس فيها الا الوضع فتامل وهي اي ما يطلق عليه اسم الرخصة اقسام اربعة من حيث كونها رخصة و فالقسم الاول
ما استبيح اي عومل معاملة المباح في عدم المؤاخذة مع قيام الدليل المحرم اياه وقيام حكمه وهو الحرمة كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه فانه باق
في الحرمة ودليل حرمته لم يخرج عن الدلالة ولم يصر مباحا اصلا لكن الشارع اذ هو عفو مفضل قبل العذر دفع بالعفو وانه لا يخلف الميعاد وفيه العزيمة
اولى اي في هذا النوع العمل بالعزيمة اولى لانه اطاعة للرب عز وجل فان الحكم باق ولو صبر وعمل بالعزيمة ومات بهذا العذر كان شهيدا ماجورا كما يشاد
عليه تسمية حيث ومن هذا النوع الاكراه على الجناية على الصوم والاحرام واتلاف مال الغير حتى لو قتل كان شهيدا ماجورا ان شاء الله تعالى ومنه
مال الغير في المخمصة قال الشافعية الرخصة ما شرع من الاحكام مع قيام المحرم لولا العذر ويظهر منه انه يصير مباحا بالعذر ويخرج الدليل المحرم عن الدلالة
وقد صرح به في المحصول حيث قال ان ما جاز فعله ان جاز مع قيام ما يقتضي المنع اولى فالاول الرخصة والثاني العزيمة فعلى هذا المراد منهم ان يكون الحرمة

الكفر على اللسان عند الاكراه مباحا فالصيانة المقتول يكون عاصيا لانه اوقع نفسه في التهلكة بالكف عن المباح وقد قال الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ولعل في كلامهم قدس الله اسرارهم اعلم بمرادات عبادة والثاني تراخي حكم سببه مع بقائه على السببية واراد بحكم السبب وجوب الاداء لا نفس الوجوب فانه لم يخرج عن السببية ولم يتراخ عنه وبين الثالث فرق الى زوال العذر الموجب للرخصة كفطر المسافر والمريض فان سببية الشهر باقية في حقهما حتى لو صاما ينوبه الفرض اجزء لما روى مسلم والبخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحمزة ابن عمرو الاسلمي ان شئت فصم وان شئت فافطر وتأخر الخطاب عنهما في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واعلم انه روي عن بعض الصحابة كابن عمر واختياره للشيخ الاكبر صاحب الفتوحات المكية انه لا يجزي الصوم لهما ان صاما انما ويؤيده ظاهر الاية ويشهده ظاهر حديث ليس من البر الصيام في السفر رواه الشيخان ولا بد فعه ان الحديث ورد فيما اذا اضر الصوم الا ان خصوص السبب لا عبرة به بل العموم اللفظ ولا جواب الا بانه معارض قوي تخصيص الاجلة وهو الذي يقدم وما روى الدارقطني عن ام المؤمنين عائشة قالت كل قد فعل النبي صلى الله عليه وسلم صام وفطر واتم وقصر في السفر لكن ترك اخره لما كانت الصلوة ركعتين ركعتين اخرت في السفر رواه الشيخان وما روى مالك والشافعي والشيخان وابو داود عن انس قال سافرنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في رمضان فصام بعضنا وافطر بعضنا فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وما روى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي سعيد قال كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر رمضان فمنا الفطر ومنا الصائم فلم يجد المفطر على الصائم ولا الصائم على المفطر وكانوا يرون انه من وجد قوة فصام فحسن ومن وجد ضعفا فافطر فحسن في العزيمة اي الاداء اما اعلى قيد اي فيه هذا النوع لانه اشتغل الذمة لقيام السبب فاولى ان يخلصها ويرضي ربه قيل الا ان يطالب لكن انما يكون اولى ما لم يستضر بها فلو مات بها او مرض اثم لانه اوقع نفسه في التهلكة باختيار ما لم يطالب الله تعالى منه ثم انهم قيدوا بما لا اثم بما اذا علم بالرخصة وذلك ظاهر لانه ان لم يعلم فهو مطيع في زعمه والله تعالى لا ينظر الى صور الاعمال انما ينظر الى القلوب الثالث ما نسخ عنا تخفيفا كان ثابتا ما كان قبلنا من الاخر على الامم السابقة والحكم الناسخ رخصة كقرض موضع النجاسة واداء الربع في الزكوة الى غير ذلك من كون التوبة قتلا وتحريم السبت وعدم جواز التيمم وعدم جواز الصلوة الا في المسجد وعدم حل الغنائم الرابع ما سقط اليه الحكم مع العذر مع مشروعيته في الجملة اي مع عدم ذلك العذر وسمي رخصة اسقاطا كسقوط حرمة الميتة للمضطر فان الله تعالى استثناه عن دليل الحرمة والاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء فلم تتعلق به الحرمة لهذا العذر وكذا المكره وفي هذا النوع لو مات ولم ياكل اثم الفقه وعند بعض الفقهاء سقوط حرمة الميتة من الاول وروي عن الامام ابي يوسف ثم انه لا بد للاثم من العلم بالاباحة النية لما عرفت قالوا تسمية النوعين الاخيرين الرخصة مجاز وليس فيهما تغير من العسر الى اليسر بل اليسر اصلي فلا رخصة حقيقة والنوع الثالث اتم في المجازية اذ لم يبق الحكم الاصلي مشروعا اصلا فلا شائبة لكون عزيمة بخلاف النوع الرابع فانه فيه شائبة الرخصة لكونه مشروعا في غير صورة العذر كالاول في الحقيقة اي كمال النوع الاول اتم في كونه رخصة حقيقة لان الحكم الاصلي باق من كل وجه ففيه تغير منه تغيرا قويا بينا بخلاف الثاني وان كان الحكم الاول باقيا من جهة بقاء السبب لانه ليس الخطاب متعلقا به ففيه تغير ضعيف من الاول كذا قالوا وقد نقل مطلع الاسرار الالهية قدس سره عن جدي المولى قطب الدين السهالوي ان الرخصة يطلق على معنيين احدهما ما يعبر من عسر الى يسر وهذا معنى واحد مشكك يصدق بالتشكيك على الاربعة فصدقه على ما استبيح مع قيام المحرم وحكمه في صورة العذر اشد ثم صدقه على ما بقي مشروعيته مع قيام العذر كصوم المسافر ثم على ما بقي مشروعا غير صورة العذر من نوعه كصلوة ظهر المسافر ثم على ما بقي مشروعا في جنسه كتعيين المبيع ولم يبق مشروعا في السلم لكنه مشروع في الفعل ثم على ما لم يبق مشروعا اصلا كالاصر والاغلال التي رفعت عنا رحمة الله تعالى وثانيهما ما استبيح مع قيام المحرم سواء بقي حكمه او لا وبهذا المعنى في الاخيرين مجاز انتهى منقولا بالمعنى واعلم ان مشايخنا قسموا العزيمة الى فرض وواجب وسنة ونفل والرخصة الى اسمعت وليس مقصودهم ان العزيمة لا ينقسم الى هذه الاقسام بل قسموا العزيمة لانه الاصل وبيان الرخصة بالمقايسة وكان للرخصة تقسيما اخر تخصيصا لانه لم يتعرضوا له وليس غرضهم تقسيم العزيمة مطلقا

بل العزيمة المشروعة التي فيها الثواب فلهذا لم تقسموا الى المندوب والحرام والمكروه وكيف ما دخل في الاقسام لان الكف فعل وبعد وقوع نوع من الاضطراب لكنه
لا يخلو عن الفائدة فرع قالوا سقوط غسل الرجل مع الخف من اقسام الرخصة وهو رخصة الاسقاط لان الخف اعتبر شرعا مانعا من سراية الحدث اليها
واذا لم يسر فلا يشرع ما وضعه الشارع لازالة الحدث وما كان الظاهر والخف وفيه انه انما يتم لو لم يكن الغسل في الرجل مع الخف مشروعا لان شان النوع الرابع انه
ليس مشروعا وان صح تخفيفه فانه لو غسل قدميه مع كونه في الخف تم الوضوء ولهذا اي للمشروعية الغسل بطل مسحه لو خاض في النهر بعدما كان توضأ
ومسح على الخف ودخل الماء في الخف فعلم ان الغسل مشروع ح لا يجب الغسل ثانيا بانقضاء المدة وهذا يفيد انه المشروعية والا وجب الغسل بانقضاء المدة وكذا
الحال في الشرح واجيب بمنع صحة الرواية ببطلان المسح بل نقول لا يبطل المسح ورضي بهذا الشيخ ابن الهمام في فتح القدير واما عدم وجوب الغسل بعد النزع فلقولنا
وان الغسل ما لزم بعد النزع وبعد انقضاء المدة لانه قد حصل الغسل بعد تحصيل الحاصل ورد هذا الجواب بالوجه الاول بان الرواية مذكورة في الكتب المعتبرة
كالظهيرية وغيرها فلا وجه لمنع الصحة وفيه انه وان كانت مذكورة فيها لكن ذكر في فتاوى الامام محمد بن الفضل لا يبطل المسح على كل حال ومثله في المجتبى ولما تعارضت
الروايات فالترجيح لقوة الدليل وهي دليل عدم بطلان المسح فرواية البطلان بعد مقابلة منعت ورد جوابه بالوجه الثاني بان الاجماع على ان المزيل للحدث
لا يظهر اثره في محدث على ذلك المزيل فالغسل الذي وجد قبل النزع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازالة الحدث الذي حدث في القدم بعدما حدث
وليس هذا الا الاكتفاء بالتوضؤ السابق على الحدث بعده وهذا مخالف للروايات الدينية بل الحق في الجواب ان يقال المعتبر في رخصة الاسقاط نفي المشروعية
للعزيمة في نظر الشارع بان يكون العمل به اي بالحكم الاصلي الذي هو العزيمة اثما لا عدم ترتب الاجزاء ان ابى وبطلان هذا اي الاثم ممنوع وانما حكمت تلك
بالاجزاء توالي الايديم الاثم فاسكت كيف يكون الاتيان به اثما وقد صرح في الهداية ان الاخذ بالعزيمة اولى اجاب بقوله وما قالوا ان العزيمة اولى فالمراد
انه اولى لاسقاط سبب الرخصة اي بنزع الخف فح لا يبقى رخصة المسح ولهذا العلم فيظهر الى الان دليل على اولوية العزيمة ههنا ولو باسقاط سبب الرخصة
الا ان الغسل اشق والعبادة الشاقة اكثر ثوابا هذا واعلم ان الجواب وان صح في هذا الموضع لكن لا يصح الرواية المذكورة فانه لما لم يدخل التخفيف في
غسل الرجل وصار وضوءه شرعا من غير غسل الرجل ولم يسر الحدث الى القدم صار غسل الرجل كغسل الظهر والبطن فكيف يجري الغسل حتى يبطل المسح ولا يجب
بالنزع ولا انقضاء المدة بل الحق ان الرواية غير صحيحة ولا تعمل بها فالطريقين الانصاف والله اعلم باحكامه مسئلة الحكم بالصحة في العبادات على معنى
لا يتوقف بعد تصور الطرفين في الحكم على الشرع وتصور الطرفين وان كان متوقفا على الشرع لانها اي الصحة استتباع الغاية وهي اي الغاية عند المتكلمين
موافقة الامر وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة المراد بالموافقة اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب الظن بشرط عدم ظهور فساده لانا امرنا باتباع
الظن ما لم يظهر فساده ومسقط القضاء هو الموافقة الواقعية ولهذا وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ولم يظهر خلافه في نفس الامر وان كانت صحيحة
كذا يفهم من الحاشية ولا يخفى ما فيه من البحث فان المامور بالصلوة انما امر بالطهارة الواقعية لكن لما كان العلم بها متعسرا اكتفى بالظن فصلوة الظان
فاسدة في نفس الامر ولم يوجد موافقة الامر في الواقع وذمته مشغولة في القضاء وانما لا ياثم لم يؤخر لقصده الى الامتثال والله تعالى تجاوز عن الخطاء
والسهو وما ثبت على النية موافقة الامر وسقوط القضاء متلازمان عند المتكلمين فتدبر ولان عند الفقهاء كونه مسقطا لوجوب القضاء سواء كان
تحقيقا كما في اكثر الصلوة والصيام او تقديرا كما في العيد والجمعة والحاصل فراغ الذمة وهذا الاسقاط في الاداء يحكم الامر وبعده وجود الامر ومعرفة الحقيقة
بالصلوتية المامور بها يعرف ذلك اي استتباع الموافقة وسقوط القضاء بلا توقف على الشرع اصلا فمن زعم انه ان اريد بكونها عقلية انه لا مدخل للشرع اصلا
فظاهر ان الامر ليس كذلك لتوقف على تصور امر الله تعالى الا في الاسلام نقل تقا لتنبيه عليه توقف الطرفين على الشرع توقف الحكم عليه وقيل انها من احكام
الوضع فان صحة عبارة عن استتباع الغاية ولا يستتبع عليها الا بعد تمامية الاركان والشرائط ولا توقف عليها الا بعد حكم الشرع ان حقيقة الصلوة مثلا هي هذه

والشروط وهو خطاب الوضع وجواب الاشكال انه لا شك فی ان معرفة حقيقة الصلوة مثلا بهذه الاركان وشرائطها لا يمكن الا بتوقيف الشارع لكن الصحة اتيانا
المكلف فعلا مطابقا لتلك الحقيقة وهذا الحكم غير متوقف على الشرع بعد تعقل الطرفين فتامل وقيل الحكم بالصحة بمعنى الموافقة كما عند المتكلمين عقلي وبمعنى
الاسقاط للقضاء شرعي ودفع اقول الاسقاط فرع التمامية من جهة الاركان والشرائط المعتبرة عند الشارع وهو ای كونه تاما فرع بالموافقة للامر كما هو
معتبر مع الاركان والشرائط وهو عقلي فالصحة بمعنى الاسقاط ايضا عقلي وهذا انما يصح اذا اريد الموافقة الواقعية ويحكم بعدم صحة صلوة الظان الطهارة ظنا
غير مطابق لما قررنا فتذكر وقيل الحكم بالصحة فی المعاملات وضعي اتفاقا لان صحتها ترتب ثمراتها عليها وترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف
من الشارع البتة اقول جعل العقود اسبابا لا ريب فيه من الوضع لكن الصحة ليست هذا بل هو الاتيان بها كما جعلها اسبابا وجعل ذلك الاتيان هو المناط لاستتباع
الثمرات وهو اي الاتيان بها كما جعلها اسبابا بعد ورود الشرع بان هذا حقيقتها واركانها وشرائطها يعرف بالعقل ثم انه يظهر من كلام القوم ان الصحة فی
العبادات بمعنى وفی المعاملات بمعنى آخر وليس كذلك بل الصحة عبارة عن الاتيان على وجه يطابق اركانه وشرائطه التی اعتبرها الشارع هذا يشمل العبادات والمعاملات
كلها وهو الموجب لترتب الثمرات فانه اذا وجد بحقيقته باركانها وشرائطها ترتب عليه آثارها واحكامها بالضرورة لكن تلك الآثار مختلفة ففی العبادات سقوط القضاء
وترتب الثواب فی الآخرة وفی العقود ثبوت الملك الذی وضعت له وفی الفسوخ زوال الملك وهذا المعنى الاتيان بوجه عقلي لا يتوقف الحكم بها على حقيقة بعد معرفتها
على توقيف من الشارع ثم ان للصحة عندنا معنى آخر فی المعاملات هو كونها مشتملة على شرائطها واركانها مع عدم مطلوبية الفسخ من الشارع ويقابله الفساد ان شئت
قلت المعاملة المشروعة باصله ووصفه والفاسدة المشروعة باصله دون وصفه وظن ان هذا المعنى وضعي شرعي فان مطلوبية الفسخ وعدم المشروعية بالنظر الى
الوصف لا يعرف الا بعد ورود الشرع والحق انه ليس كذلك فان شرعية هذا الوصف دون ذلك وكون هذا مطلوب الفسخ دون ذلك مسئلة الشرعية لكن الصحة
ان هذا غير مشتمل على الوصف الغير المشروع وغير مطلوب للفاسخ وهذا مشروعه بعد معرفة ذلك غير متوقفة على الشرع هذا ثم الحق فی هذا المقام ان صحة الجزئی
الذی صدر من المكلف عبادة كانت او معاملة هذا ايانه كما شرع ولا شك انه عقلي لما بينا وصحة الكليات عبادة كانت واخذ للصحة بالمعنى الاعم المشهور او
بالمعنى الاخص بالمعاملات المصطلح منا فقط ليست الا اعتبار الشارع حقيقة وجعلها عبادة مترتبة عليها الثواب ومعاملة سببا للملك او زواله مطلوبا الفسخ عند اشتمالها
على وصف وغير مطلوب الفسخ عند عدمها عنه ولا شك فی شرعية هذا وكونها من خطاب الوضع واشار الى هذا والمعم بالتامل وقال فتامل ✣ ✣ ✣ ✣ ✣

الباب الثالث فی المحكوم فيه هو الفعل مسئلة لا يجوز التكليف بالممتنع بالذات مطلقا كالجمع بين الضدين فی ذاته لا بالنسبة الى قدرة دون قدرة او الممتنع
بالذات من المكلف وان كان ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى كخلق الجوهر من القدرة الحادثة وجوز الاشعرية التكليف بالممتنع بالذات بالنوعين
المذكورين صدوره واختلفوا فی وقوعه فمنهم من قال انه واقع ومنهم من قال لا واما الممتنع عادة هو الممكن فی ذاته وبالنظر الى قدرة المكلف لكن فی العادة لا تصدر
من المكلف كحمل الجبل فيجوز التكليف به عندنا خلافا للمعتزلة فانهم لا يجوزونه عقلا ولا يجوز عندنا شرعا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والاجماع منعقد
على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان كان هذا الذی لا يقع محالا بالغير وفی شرح الشرح بل ملی وقوعه ايضا لنا لو صح التكليف بالممتنع لكان مطلوبا
لان معنى التكليف والطلب موقوف على تصوره وقوعه كما طلب الا ای وان لم يتصور ذلك المطلوب لما طلب ذلك بل يشتغل آخر وهذا ضروری فلا حرج لو جاز التكليف
بالممتنع لكان متصورا لما طلب ای من جهة الوقوع وتصور وقوع المحال من حيث انه محال فی الخارج معلوم باطل بالضرورة فجواز التكليف بالمحال باطل فان نقلت
هذا استدلال فی مقابلة الضرورة اذ لا استحالة فيما اذا قال للمكلف اوجد اجتماع النقيضين اذا المحال قال وهذا الذی ذكرنا فی التكليف الحقيقی والطلب حقيقة
واما التكليف الصوری الذی من غير طلب حقيقی بان يتلفظ بصيغة الامر ويقول اوجد المحال اوجد باجتماع النقيضين فما هو الا كقولك اجتماع النقيضين واقع
فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ بصيغة الامر صحيح : لا نقول باستحالة هذا التلفظ

بهذا الدليل وانما قيل كذا مع ان الحق بامتناعه لعدم الاخبار عليه لو تم الى ... لم امتناع هذا التكليف والمدرك لا اعرفه ان المكلف بما لا يقصد منه ادبه لا

وهو مستحيل على الله تعالى وان التكليف بالممتنع مستحيل عليه تعالى وهذا المدرك شامل للتصوري والحقيقي الا انه مختص بتكليف الله تعالى فقد مر وبعض

الفضلاء ابحاث في هذه المسئلة اشرنا الى بعضها اجمالا والان نفصل تفصيلا فقال الاول تصور وجود المحال غير لازم للطلب التكليف اقول مرادنا في

الجواب ولكن الممتنع مكابرة اذ لا معنى للطلب الا ايقاعه الا استدعاء حصوله واستدعاء الشي لا يكون الا بعد تصوره بالبديهة وقال ثانيا سلمنا لكنا نقول

ان التصور بوجه كاف للطلب وهو غير محال يقول في الجواب علم الشي بالوجه هو علم الوجه حقيقة وبالذات ادلا علم حقيقة الا بالكنه وكان المطلوب هو الوجه

لان ما هو مستدعى والاستدعاء انما تعلق بما هو معلوم وقد فرض انه غيره وكيف لا يكون غيره والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه وقد اشار الى جواب هذين

الاشكالين في الدليل بقوله والطلب موقوف على تصوره وتوجهه كالطلب الا انما طلب فذلك الشي بل شيئا آخر وهو ضروري ثم ان ما ذكره غير واف فانا لا نسلم

ان علم الشي بالوجه ليس علما به صلا كيف العلم ما تميز الشي عن اغياره والتمييز حاصل نعم هو علم ضعيف حيث لا يدرك الحقيقة ولا تمييز منه الذهن حق التمييز

لكن اشتراط الاستدعاء بهذا النحو من الادراك ممنوع نعم اصحاب التصور يقولون ان العلم بالوجه علم حقيقة دون صاحبه لان الحاصل بالذات صورته لكن المشهور

ان الحق لا يساعدهم عليه بل العلم عندنا حالة انجلائية اخرى ولو تنزلنا قلنا على راى اصحاب الصورة الوجه علم الشي بالوجه وان كان معلوما بالعرض

لكن هذا العلم العرضي لا يكفي في التكليف كيف وقد صرح بهذا العلم كونه مجهولا مطلقا ثم هو ملتفت اليه بالذات والالتفات الذاتي كاف البتة هذا فالصواب

ان يجاب بانه لا بد ههنا من التصور كما الطلب وايقاعه وهذا النحو من التصور بالوجه كان او بالكنه لا يتصور في المحال والحقيقة لم يصح اتصافه بالوقوع وانما

عنوانات فرضية من غير معنون اصلا وقال ثالثا سلمنا ذلك لكن لا نسلم استحالة تصور المحال اقعال العقول ان تصور الحمل ماهية المحال متصفة بالوجود في

الواقع سواء الضعف في الواقع وصدق العلم او لا وكذب ليس بمحال بعد كيف وتصور الكواذب لا يستحيل اقول في الجواب ان اراد عدم استحالة التصور مطلقا

عندنا فلا يضر ولا كلام لنا معه لخلقه من الاستحالة بل المقصود ان المحال من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجودها ايقاعا في الخارج فانه يرجع الى تصوره

موجودا وغير موجود وما الكلام في الطلب تحقيقي وهو لا يكون الا بتصوره لا ايقاع واشار الى هذا الرجع في الدليل بقوله الحقيقية في المحال وقال رابعا ان في الامر

بالصلوة لم يتصور بالامر متصفة بالوجود في الواقع والا الغالب علمه بها اذ لم يوجب الصلوة بعد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فقد صح الطلب من

غير تصوره وقوعها ايقاعا في الخارج مامقتض مقدمته من دليلكم اقول في الجواب لا نسلم عدم تصورها ايقاعا بل تصورها الامر على ما سيقع لان ما ستحصل في

في تحققها فلا استحالة في تصورها كذلك وان جوز المتعنت بالعاصي فلا يتوجه هذا الجواب اذ لم يتصور صلوته على ما سيقع لانه لا يقع منه شئ بل لا بد

ان يقول يتصور حقيقتها ويلغيها بالايقاع ثم يطلبها ولا يلزم من هذا وقوعه فان العلم التصوري لا يقتضي وقوع معلومه وهذا لا يتصور في المحال

اذ ليس حقيقة يتخيل ويوصف بالايقاع فانه لا يصح الاتصاف به واشار الى هذا الدفع في الاستدلال بقوله قوله وتصور وقوع المحال من حيث هو محال يبطل

وتصور وقوع الممكن صحيح وقال خامسا ان قولنا اجتماع النقيضين محال قضية موجبة يستدعي تصور المحكوم عليه شيئا فامكن تصور المحال فانتقض قوله

وتصور وقوع المحال اقول في الجواب الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما هو مقتضى الحكم وتقريره ان المحال لا يتصور ولا يحكم عليه ايجابا ولا سلبا وانما

هذه القضية فالعنوان فيها ممكن حاصل ليس محالا فلا يحكم عليه بالاستحالة لكن يصح الحكم عليه باعتبار موادّ تحققه فان الافتقار ثابت للعنوان بمعنى ان موادّ

تحققه منتفية وقد استوفينا الكلام المتعلق بهذا في شرحه فاطلبه هناك ولولا الفن غير ما لاسعنا الكلام فيه وان شئت ان يظهر لك حقيقة الحال

في امثال هذه الفضلاء فاطلب من حواشينا المتعلقة بالحواشي الزاهدية على شرح المواقف لكن ههنا ان هذا غير واف فيما هو بصدده فان له ان

يقول لما كفى تصور العنوان للحكم باعتبار موادّ تحققه فليكف في طلب موادّ تحققه تصور العنوان وان شئت قل تصور المكلف العنوان وكلف بايقاع

٢٠

في ضمن مواد التحقق فالصواب في الجواب ما اشار اليه بقوله على انه فرق بين تصوره اي المحال ايقاعا وبين تصوره مطلقا فالاول مح لازم على تقدير التكليف
به لانه طلب ايقاع ولا بد من تصور المطلوب كما طلب بخلاف الثاني فانه ليس مستحيلا وهو اللازم في القضية المنقوض بها اذ لا بد للحكم من تصور العنوان
لا التصور ايقاعه فتدبر واشار الى دفع هذا النقض بزيادة قيد في الجواب الاشعرية قالوا اولا لو لم يصح التكليف بالمح لم يقع وقد وقع لان العاصي بايمانه
والفعل منه محال كيف لا وقد علم الله تعالى انه لا يقع منه الفعل فالفعل منه خلاف العلم وخلاف علمه تعالى ممتنع فالفعل منه ممتنع وكذا من علم الله تعالى بموته ومسخ
عنه قبل تمكنه اذ المعلوم محال والجواب انه لا يلزم منه الامتناع بالذات ولا يمتنع تصور الوقوع منه بل غايته ان الواقع عدم الوقوع ويجوز ان يكون الوقوع
ممكنا غير واقع والعلم لا يحيل شيئا والا لبطل الامكان فان العلم بامكان المعلوم او امتناعه تابع للمعلوم فانه ليس سببا للامكان ممكنا في ذاته تعلق
العلم به ممكنا وان كان ممتنعا تعلق به ممتنعا كيف لا والامكان لا يكون بالغير لان الكلام في الامكان بالذات وما قيل انه يلزم من جواز الفعل مع تعلق
العلم بالعدم جواز الجهل فان الجائز اذا امكن وقوعه فلو فرض وقوعه كان العلم مخالفا له وهو الجهل فجواز الفعل باطل ولزم امتناعه فممنوع لزومه فان
العلم حاك عن الواقع المتحقق لا عن الواقع المفروض وجواز الوجود انما يوجب جواز الفرض دون الوقوع المتحقق بل نقول امكان وقوع خلافه انما يوجب
امكان تعلق العلم به من الازل فلا امكان للجهل وايضا يستدعي استدلال الاشعرية ان يكون كل تكليف تكليفا بالمحال لوجوب تعلق العلم باحد النقيضين
من الفعل وعدمه وخلاف العلم محال فهو اما واجب ان تعلق العلم بالفعل وممتنع ان تعلق بالعدم ولا شيء منهما بمقدور فاستحالا من المكلف ولزم كون كل
تكليف تكليفا بالمح اعلم ان الاشعري ذهب الى ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة الله تعالى فالزموا عليه تكليف المحال اما من الاول
فلانه لما لم يكن القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل غير المقدور ومستحيلا بالنسبة الى المكلف واما من الثاني فلان افعال العباد لما كانت
مخلوقة الله تعالى لم يكن مقدورة للعبد فاستحالت منه بل الاشعرية التزموا التكليف بالمحال والحق انه ليس بلازم والالتزام من غير لزوم اما عدم اللزوم
من الاول فان القدرة انما يجب في زمان الايقاع اي ايقاع الفعل حتى يتحقق الامتثال لا زمان التكليف فلم يكن التكليف بما هو غير مقدور حال
الايقاع واما عدم اللزوم من الثاني فان التكليف عنده اي الاشعري لا يتعلق الا بالكسب كما هو عندنا ايضا وهو فعل مقدور للعبد لا بالايجاد الذي
له هو غير مقدور وفيه كلام عظيم في علم الكلام يطول الكلام بذكره لكن ينبغي ان ينبه بان الاشعري لا يخلص عن القول بالتكليف لغير المقدور فان
الكسب عنده ايضا من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها في شيء من الافعال فتامل وانصف وقالوا ثانيا كلف الله ابا جهل بالايمان وهو
التصديق بما جاء به النبي صلعم وسلم كلها ومنه اي بعض ما جاء به انه لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو محال كيف لا وهو اي التصديق
بعدم التصديق انما يكون بانتفاء التصديق اذ لو كان التصديق لعلم التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق يلزم عدم
التصديق وملزوم النقيض محال بالذات فكلف ابو جهل بالمح بالذات والجواب ان لا تكليف لابي جهل الا بالتصديق في احكام الشرع انه من الله والاخبار
بالبعث والنشور والجنة والنار وعذاب القبر والشفاعة وغير ذلك وعدم التصديق اخبار منه تعالى اليه صلوات الله عليه وآله واصحابه وابو جهل غير
مكلف بتصديق هذا الاخبار فلم يكلف بتصديق عدم التصديق فلا استحالة لكنه اتاهوا فان قلت ان التصديق بالاخبار الشرعية ايضا مستحيل منه لانه خلاف
خبره وخلافه مح قال ولا يخرج الممكن عن الامكان للعلم او خبر فانهما انما يقتضيان ان يكون متعلقهما واقعا لا لكونه واجبا ولهذا القدر تم الجواب الا ان
بعضهم لو علم ابو جهل بانه لا يؤمن سقط التكليف لانه لا فائدة ولم يتعرض به المص وقال وما قيل لو علم انه لا يصدقه يسقط منه التكليف ممنوع اي باطل
فان الانسان لم يترك سدى اي مهملا فلا يسقط عنه التكليف ابدا قال في الحاشية وكيف يسقط وان علمه تعالى اذا لم يكن مانعا من المقدورية
فاخباره به وعلم المكلف به اولى ان لا يكون مانعا فتامل وفيه انه لم يكن القائل بسقوط التكليف قائلا بانتفاء القدرة بل يقول ان الفائدة الابتلاء

او الامتثال او بيعي بعد علم المكلف بعدم الوقوع وسيشير اليه في مباحث الباب الرابع لكن الحق ما ذكره وههنا سؤال وجواب انه مكلف بالتصديق بالجميع
اجمالا فهو مكلف اليه بتصديق عدم التصديق اجمالا او التصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كان تفصيلا اما اذا كان اجمالا فلا فان
الاجمالي ليس لزوما بعدم التصديق فلا استحالة اقول التصديق بالجميع اجمالا لا مخرج منه فان هذا الاجمال لا بد ان يكون منطبقا على هذا التفصيل والا لم
يكن اجمالا له واذا كان منطبقا فالتصديق بالجميع محال لانه تحقق منه التصديق وقد فرض ان لا يصدق منه لانه قد فرض انه تعلق بعدم التصديق
وهو مستلزم لعدم التصديق فتدبر ولا يبعد حق الوضوح فان المجيب قد كان منع استلزام تعلق التصديق بعدم التصديق على عدمه في التعلق الاجمالي
وبهذا اندفع هذا الاستلزام من غير تبيان والاوضح ان يقال ان التكليف انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بالجميع تعلقه لا يكون
مطابقا الا اذا لم يوجد منه اي من ابي جهل التصديق ولو كان اجمالا والا كان كاذبا فالتصديق الاجمالي ايضا ملزوم عدم التصديق ولو اجمالا فيلزم
التناقض محال بالذات فافهم (والفرع يلزم منه الجواب ان الايمان التفصيلي يكون فرضا بعد الاستقبال فيلزم الاستحالة) تنبيه مسئلة الكافر مكلف
بالفروع عند الشافعية ومشايخنا العراقيين خلافا للحنفية البخاريين وقيل للمعتزلة ايضا وقيل مكلف بالنهي فقط ولا تكليف بالعقوبات والمعاملات فانها اتفاقا
بنيا دينهم بعقد الامة عقد الذمة انما يقتضى ان يقام عليهم العقوبات كما تقام علينا ويقيد ويفسخ المعاملات كما ينفذ ويفسخ عقودنا الا ما استثنيت ولا يلزم
منه انهم يكونون مكلفين ديانة حتى يترتب عليهم المؤاخذة في الاخرة بفعل الحرام وارتكاب العقد الفاسد وان شئت حقيقة الحال فلا فرق بينها وبين العبادات
الا ان تقدم ان الترك لا يصح من غير ايمان بخلاف العبادات وفي التحرير ذلك اي عدم كون الكافر مكلفا مذهب مشايخ سمرقند ومن عداهم من المشايخ متفقون
على التكليف بها وفي كتب الشافعية محل النزاع هكذا اذا تمت شرائط وجوب الفعل فقد شرط البتة هل يصح التكليف عند الشافعية يصح وعند الحنفية لا وقال
يتكلم في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر ولا المميز لهذا اثر في كتبنا وكان ذلك فاسدا في نفسه ايضا فانه ليس بحال من ادعى الاسلام ان يقول
بمنافاة فقدان الشرط الشرعي للتكليف فانه لا يكون المحدث مكلفا مع ان الجنب ان لا يكون ايضا مكلفا بالحج الا بعد الاحرام ولا بالصلوة الا بعد التحريمة ولا
بالصوم الا بعد النية ولا يلزم الاعتكاف بالنذر الا بعد الشروع في الصوم وكيف شاع لهم ان ينسب هذا القول القطعي الى هؤلاء الاكابر اولي الايدي
والابصار واعجب كل العجب من صاحب البديع حيث تعبد في تقرير الخلاف ان المعروف بين محل النزاع فقال انما اختلفوا في انه في حق الاداء فرض
عليهم كالاعتقاد المفروض عليهم او انه فرض في حق الاعتقاد فقط فالعراقيون من مشايخنا قائلون بالاول اي بمساواة الاداء للاعتقاد في الفرضية
كالشافعية القائلين به فيعاقبون عليهما اي بحكم هؤلاء بكونهم معاقبين لاجل ترك الاعتقاد والفروع جميعا والبخاريون من مشايخنا قائلون بالثاني
فعلية فقط اي فيحكمون بصيرورتهم معاقبين بترك الاعتقاد وبالفروع لا بترك ادائها فقط ان هذه مسئلة مبنية وليست فرعية لمسئلة اخرى وبان لكان
الفائدة انما يظهر في حق المعاقبة فلو فرض الاتفاق في المؤاخذة الاخروية كما يظهر من كلام بعض المشائخ لا يبقى الخلاف اصلا بوجه من الوجوه الا امرا
لفظيا واعلم ان الكل اتفقوا على ان الكفرة المنتين على الكفر مخلدون في النار حيث شاء بهم في الكفر يتفاوتون في الدركات فالمنافقون في الدرك الاسفل
من النار لكنهم اختلفوا في ان هذا العقاب الشديد في مقابلة الكفر فقط او في المقابلة المعاصي ايضا فالبخاريون قالوا بالاول والعراقيون بالثاني ثم ان
التكليف بالفروع انما هو لتهذيب الاخلاق الحميدة وتكميل الايمان والتقرب الى الله تعالى ونيل الدرجات والكافر ليس اهلا لهذا فلا يصلح للتكليف فيحمل
منه البخاريين كمثل مريض لا يرجى تاثير الدواء فيه فيعرض الطبيب عنه فاعراض الله تعالى ليس تشريفا لهم بل اهمال ولا لهم فانهم قيل ان الكفر لا يصلح
مرفها باسقاط التكليف فافهم وليست هذه مسئلة مخرجة من ابي حنيفة واصحابه وانما المشائخ الا استخرجوها من الفروع المنقولة عن الائمة فانهم اخذوا من قول الامام
محمد فيمن نذر بصوم شهر فارتد العياذ بالله تعالى ثم اسلم لم يلزمه بعد الاسلام فعلم ان الكفر مبطل لوجوب العبادات ورد بان التزام القربة قربة فيبطله الردة فكما

فان قلت ان الالتزام كان في الاسلام يبطل بالردة كونه قربة لا نفس الالتزام فيبقى اثره وهو الوجوب قلت الالتزام ايضا موجبا لانه قربة لا غير لا سيما على ما بنا
فان الدلالة هيهنا مما سلم قول الكلام فاذا بطل بالردة كونه قربة بطل سببا للوجوب مما هو سبب واورد وجها اخر ذكره مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان الاسلام يجب
ما قبله فلم يبق بعد الاسلام عليه شئ وتامل فيه ومنها مسائل قولها المنقول عن الشيخ سراج الدين انما بطل على ان مذهبهم ذلك وهو كافر دخل مكة واسلم
ثم احرم لا يلزمه دم لانه لا يجب عليه ان يدخل محرما ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر عنه لانها ليست بواجبة عليه لو ماتت ثم اسلم لا يلزمه الكفارة والكتابية
المطلقة الرجعية ينقطع رجعتها بانقطاع الدم في الثالثة لعدم وجوب الغسل عليها وعدم لزوم الاحكام بخلاف وقال في الحاشية وفيه اما في الاولى
فلانه انما لا يلزم الدم لان الاسلام يجب جنايته مجاورة الميقات واما في الثاني فلان المقصود انه لا يجب اداؤها اذ لا فائدة فيه واما في الثالثة فلان الاسلام
يجب وجوب محافظة الايمان واما الرابعة فانما تتاتى اذا فرض انقطاع الحيض لاقل من عشرة قال مطلع الاسرار الالهية لتقرير الاعدم وجوب الغسل عليها
ويمكن ان يقال ان علة وجوب الطهارة عندنا تمكن الاداء الصلوة ولما لم يمكن الاداء ومنها تيسير الاصل لم يكن لوجوب الطهارة فائدة فلم يجب فتامل فيه لكن
لا لا يصح التكليف لتكليفهم بالفروع لصحت منا فواداهي الموافقة الامر واللازم باطل اتفاقا قلنا منقوض بالجنب فانه لو كان الصلوة واجبة عليه لصحت منه واللازم
باطل والحل انها اي العبادات تصح مقارنات الشرط وهو الايمان كالمحدث يصح منه الصلوة اذا وجدت الطهارة والجواب انها لا تصح منه ابدا فانه بعد الايمان
لم يبق في ذمته شئ فاي شئ يؤدى بخلاف الجنب والمحدث فتامل فيه وثانيا لو وجب الفروع عليه لامكن الامتثال وهو باطل اذ في الكفر لا يمكن لان
العبادة بدون الايمان لا تصح وبعده لا طلب فلا امتثال قلنا الامتثال ممكن حين الكفر فانه ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاعه من زمانه وان لم يمكن
بشرط الكفر والضرورية بشرطية لا يعدم صحة الامتثال الاينافي الامكان الذاتي ونقض بالايمان فانه لا يمكن الامتثال حين الكفر والا لزم اجتماع النقيضين
ولا حين الايمان لانه لا طلب فيه فتدبر وفيه ان الفرق بين نفس التكليف بالايمان التكليف حال الكفر بان يحصل الايمان زمان حصوله بهذا التحصيل
ولا يتصور هيهنا اي حال الكافر بان يفعل العبادات زمان الكفر بطلانه وحدوث الايمان لانه لا يبقى التكليف ح وكذا مع بقاء الكفر والحاصل ان الامتثال
لا يمكن لا حال الكفر معه ولا حال الكافر باحداث الايمان ولا في زمان الايمان اذ لم يبق التكليف في الاخيرين وفقد الشرط في الاول فتامل وثالثا لو كان
الكافر مكلفا لوجب القضاء لبقاء الوجوب بعدم تفريغ الذمة ولا يجب اتفاقا قلنا الملازمة ممنوعة فان الاسلام يجب اي يهدم ما قبله من الذنوب
والجنايات فهو كانه قضاء عن الكل وقلنا انه اي القضاء بامر جديد ولم يوجد فان قلت نصوص القضاء عامة للمؤمن والكافر قلت قد ثبت عن ضرورة
الدين ان الاسلام يهدم ما كان قبله فهي مخصوصة ومن هيهنا ظهر ان قول وبامر جديد غير محرز للمثبت الايات اي ظواهرها منها قوله تعالى كل نفس بما
كسبت رهينة الا اصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي يؤدي الزكوة فعلم ان
ترك الصلوة والزكوة سلكهم في النار فهم مكلفون به وفيه ان هذا تاويل بعيد فان السورة مكية والزكوة انما فرضت بالمدينة وما سوا بامر الاطعام
ممنوع بل تكليف فيتمحض سببا لسلوك النار بسبب سلوكهم كونهم كافرين وبينوا كفرهم بالكناية اي ذكر لوازمه والامارات والمعنى والله اعلم ما يتساءلون عن
سبب سلوكهما النار مع انه لم يكن فيه علامة من علامات المؤمنين من الصلوة والاطعام بل علامات الكفار والخوض معهم والتكذيب بيوم الدين الا ان
يثبت وجوب صدقة ما سوى الزكوة قبل الهجرة فح يكون لهذا الاستدلال وجه ومن هيهنا ظهر لك فساد الاستدلال بقوله تعالى وويل للمشركين الذين
لا يؤتون الزكوة فصل ان هذه الاية ايضا مكية بل المعنى ويل للمشركين الذين لا يؤتون التطهير للقلب بالتوحيد فتدبر ومنها قوله يا ايها الناس
اعبدوا ربكم ولفظ الناس عام اللفظ والمؤمنين فالكل مامورون بالعبادة ومنها الفروع ايضا كذا قال وقد روي عن الامام الهمام الوصايا
الناس على ثلثة انواع الكافر المجاهر والكافر المنافق والمؤمن ويكلف العبادة تكلفة اليهم الاقرار والاخلاص والعمل فالاول مامور بالاقرار والثاني بالاخلاص

دلالة من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى من غير ان يخطر بباله فعل الضد حتى المتوجه اليه قلنا مسلم انه يمدح على عدم الفعل لكن يمدح
للكف عنه بدلالة هذا وهذا ظاهر مسئلة نسب الى الاشعري ان التكليف قبل الفعل وفيه الى ان هذا لم يثبت عنه نصا ولعلهم اخذوه من قوله القدرة مع الفعل لان
الشرط مع المشروط وفيه ما فيه وهو اي هذا القول المنسوب اليه غلط بالضرورة كيف لا يكون غلطا وح يلزم نفي تكليف الكافر بالايمان اذ الايمان
لم يوجد بل لا يكون العاصي مكلفا اصلا ولا شناعة فوق هذا ويلزم ايضا نفي الامتثال فانه الاتيان كما يكلف وهو انما يكون باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف
ولا العلم بالتكليف ابدا قبل الفعل وايضا لا يصح نية اداء الواجب فان وجوبه لم يعلم بعد ومع ذلك الفساد قد ذهب جماعة منهم صاحب المنهاج ولله در الامام حيث
قال هذا مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه بان يقول هذا مذهبي وقال في الاحكام في تقرير النزاع التكليف ثابت قبل الفعل البتة لا ينكره الاشعري وينقطع
بعده اتفاقا ويؤيده ايضا البتة وانما النزاع في بقائه حال هل هو باق حال حدوثه قال به الاشعري وابطله المعتزلة بانه تكليف بايجاد الموجود ورد بان ايجاد
الموجود بهذا الايجاد غير ممتنع والمعتزلة قرر بنمط آخر قال وهو باطل لانه كما يقول الطلب باق حين وجود المطلوب وهو اي طلب الموجود باطل بالضرورة كما ترى
وقد يأول بان المراد بالتكليف ايقاع المكلف في الكلفة ولا شك في بقائه وح لا يرد شيء والقول بانه لم يقل ببقاء الطلب بل ببقاء اشتغال الذمة غير تام فان
اشتغال الذمة بالامر انتفى مع الفعل فافهم ثم ما يقال في التصحيح ان التكليف يتعلق بالمجموع من حيث المجموع وهو يحدث شيئا فشيئا على التدريج فيلزم
مقارنته بالحدوث ولا يلزم طلب الموجود لانه انما يوجد اذا وجد الجزء الاخير ثم انه لا يتم في الآنيات اذ ليس حدوثها شيئا فشيئا فاسد لان الفعل اذا كان
ممتدا كان الطلب المتعلق به منحلا الى الاجزاء بحسب اجزاء الفعل وكل جزء من الفعل تعلق به جزء من الطلب فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب المتعلق به وهذا
ظاهر فان قلت المطلوب بالذات ليس الا المجموع والكلام في الطلب المتعلق به ذاتا والاجزاء بالعرض والطلب المتعلق بالمجموع متحقق حال ابتداء حدوثه فتم مطلوب
المجيب قلت ان الطلب المجموع انما هو قبل حدوثه فان حدوثه ليس في اول الاجزاء ولم يوجد بعض اجزائه بعد وكذا كل جزء قبله فلا معنى اصلا فتأمل واشكل الاشعرية
قالوا الفعل مقدور حين وجوده لانه اثر القدرة واثرها مقدور واذا كان مقدورا فيصح التكليف به في هذا الحين اذ لا مانع من التكليف الا عدم القدرة
وقد انتفى قلنا لا نسلم انه اثرها فانه لا تأثير للقدرة عندكم اصلا لا في الكسب ولا في الايجاد ولما كان هذا الجواب جدليا وفاسدا ايضا لانه اراد باثر القدرة ما تعلق
به القدرة المتوهمة التي هي مدار صحة التكليف عنده لم يكتف به واجاب بعد تسليمه وقال ولو سلم انه اثر القدرة كما هو مذهبنا اذ لها دخل في الكسب فلا نسلم
انه يستلزم المقدورية فانه يجب بالاختيار لان الشيء ما لم يجب لم يوجد والواجب لا يكون مقدورا ولما كان هذا ايضا فاسدا لانهم يجوزون الوجود من
من غير وجوب وترجيح المختار احد المتساويين ولذا صححوا حدوث العالم مع كونه مستندا الى الباري عز وجل فالكسب قد عرفت ان الوجود من غير وجوب
باطل وكذا الترجيح من غير رجحان وتصحيح الحدوث لا يتوقف على هذا بل يصح مع القول بالوجوب كما اشرنا سابقا بل لان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار
وعدم المقدورية كما بينا سابقا لم يكتف بهذا الجواب ايضا واجاب بوجه آخر فقال ولو سلم ان اثر القدرة مقدور لا نسلم ان لا مانع الا ذلك بل لزوم طلب
الموجود ايضا مانع مسئلة القدرة شرط التكليف اتفاقا بين اهل السنة القامعين للبدعة واكثر اهل الاهواء ايضا لو افقونا وان خالفونا في كيفية تأثير القدرة
لكن هذه القدرة موجودة قبل الفعل عندنا معشر الماتريدية وعند المعتزلة موجودة ومعه لا قبله عند الاشعرية لنا اولا انها شرط الفعل اختيارا وهو قبل
المشروط تدبر فانه للقائل ان يقول ان تقدم الشرط على المشروط انما هو تقدم بالطبع ولا يجب بحسب الزمان وكان الكلام فيه ففيه غلط لاشتراك الاسم
ولعل هذا مبني على ما قاله المتكلمون ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية وان المراد يجب تأخره صريحا عن ارادة المريد
ولذا امتنعوا من ان يكون معلول المختار قديما ولنا ثانيا لو كانت القدرة معه لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان قبله لانه غير مقدور في تلك الحالة ولا
تكليف لغير المقدور ولا يصغى الى قول من يرى تكليف المحال اتفاقا واجيب من قبل الاشعرية شرط التكليف عندنا ان يكون هو اي الفعل نفسه متعلقا

اما بازدياد الاجزاء فيتسع الوقت ويمتد ولا نزاع فيه بل في التضييق او بالمد والبسط اي بامتداد الجزء الاخير وانبساطه فيلزم بطلان القول بالجزء الذي لا يتجزى فان امتد
وانقسم وفيه ان له ان يختار الشق الاول ويقول ان المشغول يمكن ان لا يبقى اخير الاجزاء الا بالامتداد وفيه انه يصير شرعا بازدياد الاجزاء فيه كتخلل زمان
الوقوف في زمان الحركة من طلوع الفلك مثلا الى الغروب واما ثانيا فلا نزاع فيه فهم فان الكلام في الضيق حقا ولم يلزم الا المناط ههنا الاخير الواقعي
لا الاخير العلمي فان النزاع انما وقع في ان الاداء في الجزء الاخير الذي لا يسع الصلوة في الواقع هل يجب عليه شيء اذا اظهر الامتداد او بقاء الشمس تسع
الوقت ويجب الاداء عليها بالاتفاق وفيه ان القضاء لا يقطع في الضيق الواقعي بالتضييق لاحتمال الامتداد بالاتيان فصار القدرة على الفعل فيه متوهمة
وتوهم القدرة هو الكافي في الوجوب ليترتب عليه القضاء وكلام الامام فخر الاسلام صريح فيما قلنا لانا نحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ويحتاج
لوجوب الاداء الى احتمال القدرة لا الى تحقق القدرة وجودا الان ذلك شرط حقيقة الاداء فاما نفس الوجوب فلا لانها لا يسبق الفعل لكن توهم القدرة
يكفي لوجوب الاصل لتوجه الخطاب [illegible] الحالي وقيل النقل الى البدل [illegible] فوات الاصل [illegible] احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس
كما كان لسليمان صلوات الله عليه فالاولى ان يقول لا قطع بالقضاء والاخير لاحتمال البقاء فان قلت لا ينفع البقاء اذ لا يحصل الصلوة مع امتداد في مثل
هذا الصغير اجاب بقوله وبطلان التطابق الكبير في مثل هذا الصغير ربما يمنع مستندا بان مراتب الشريعة غير وافية عنه [illegible] وفيه نظر اما اولا فلانه ان اراد
بالبقاء بقاء ذلك الجزء وبعينه فيلزم صحة البقاء على جزء الزمان هو بديهي الاستحالة وان اراد بقاء الوقت بازدياد الاجزاء فيه وعليه ما اورد على
التحرير واما ثانيا فلان التطابق الكبير على مثل هذا الصغير لا يجوز له على فرض الجزء الذي لا يتجزى فانه يلزم صح الانقسام [illegible] لا انقسام
لان الشريعة غير وافية على حد [illegible] واما ثالثا فلان المحذور باق اذ لا يبقى القطع بالتضييق على هذا اجاب في الحاشية بان العلم بالتضييق على
العلم بوجوده لا العلم بالقضاء فتامل [illegible] غير وافية لان حقيقة التضييق ان الفعل لو وقت ان اداءه وانقطع به لا يكون الا بعد الانقضاء ضرورة فان
قبله احتمال الفصل وهذا كله جدل [illegible] لا يلزم [illegible] من الامكان العادي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكاليف سمعا والحق في
تقرير الكلام القول بترتب القضاء اما على نفس الوجوب كما في النائم وهو انما يكون بالسبب وهو الجزء الاخير او رد ان الجزء الاخير لا يصلح
الاداء فلا بد في السببية من المجامعة ولا اقل من امكانها [illegible] بانه يشكل ح اتحاد سببي الاداء والقضاء واجاب مطلع الاسرار الالهية عن الاول
بان المجامعة بين السبب والمسببية [illegible] كيف شهود الشهر سبب لوجوب الصوم مع انه لا امكان للمجامعة وعن الثاني انه [illegible] في [illegible]
ان نفس الوجوب للاداء الثابت في الذمة هو وجوب القضاء [illegible] لكن بقي ههنا كلام [illegible] هو ان القضاء للسبب لا وجوب سببه
في الذمة وان كان خيرا لكن لا يكون الا الى ما يكون صالحا للوجوب وقد مر ان المحال العادي لا يصلح للوجوب سمعا وان فائدة الوجوب صحة الاداء
وهذا غير ممكن فان الوقت لا يصلح له في العادة بخلاف النائم فان الاداء بزوال النوم ممكن في العادة كما لا يخفى هذا والله اعلم باحكامه او يترتب على
وجوب جزء من الاداء كما في النفل اذا افسد لانه انما وجب قضاؤه صيانة لما وجب عليه حفظه من الجزء المؤدى فكذا ههنا لما وجب الجزء من الواجب الذي
يسعه الوقت الاخير بادراكه وجب قضاء الكل صيانة الا ان وجوبه هناك بالشروع وههنا قبله وهذا ليس بتغير فان الشرع انما امرنا بالصلوة في
هذه الاوقات لا باجزائها استقلالا بل في ضمن الكل فاذا لم يكن الكل ممكنا في العادة فات شرط وجوبه فلم يجب اداء اجزائه التي يسعها الوقت
الاخير بخلاف النفل المفسد فان الشروع متحقق وقد وقع بالاداء به فيجب صيانته بالاتمام هذا فقد بان ان الاشبه قول الامام زفر رحمه الله تعالى لكن لا
في المختار [illegible] الضعف واما القدرة الثانية فشرط لوجوب بعض الواجبات فيستفيد بها الوجوب اي وجوب الواجبات المشروطة بها حتى
لو فاتت هذه القدرة يسقط الواجب من الذمة بخلاف الممكنة اذ بفواتها لا يسقط الواجب عن الذمة فان فعل سقط الاثم والا لم يقدر اصلا بقي الذمة

مشغولة ولو اخذ في الآخرة ولذا حكموا ببقاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانها قدرة ممكنة وكذا لا يسقط صدقة الفطر بفوات المال فان النصاب فيها
قدرة ممكنة اذ لا غنى الا من النصاب كذا قالوا الا الزكوة فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه سمى قليل من كثير لانه خمسة من مائتين فهذا اليسر مرة بعد الحول وهذا يسر
آخر وهذا اى لكونها بالقدرة الميسرة تسقط وجوبها بالهلاك اى بهلاك النصاب ولو وجبت مع الهلاك انقلب اليسر عسرا ولهذا انتفى الوجوب بالدين اذا ما
في مشغول بالحاجة الاصلية فلو وجبت لزم العسر العظيم ولصدر الشريعة ههنا كلام جيد هو ان الذي ثبت من الشرع من اليسر في ايجاب الزكوة
لا مرد لكن لا يلزم منه ثبوت يسر آخر وهو السقوط بالهلاك وليس فيه انقلاب اليسر عسرا فان اليسر الذي كان لم يفت لكن لم يثبت يسر آخر ولا بأس
به نعم لو قام دليل من الشرع حال عنه لتم اليه يحتضن الى فوات اداء الزكوة فان قلت ان يؤخر الى آخر العمر ولغوت في هذا التأخير القدرة الميسرة فيسقط
الوجوب ولا يجب عليه الا بدليل من قبل الشرع واعتبار نوع من اليسر لا يوجب ذلك وجاوزنا اندفع ما في التلويح بان مع انقلاب اليسر عسرا مما انه كان وجب
بطريق ايجاب القليل من الكثير سهولة فلو وجبت على تقدير الهلاك يبقى غرامة بان الانتفاء والى الفوت من الشرع فلا بأس فتأمل مسئلة لا يشترط
القدرة الممكنة للقضاء اى لوجوبه عندنا لان الاشتراط اى لاشتراط القدرة للوجوب انما هو لاتحاد التكليف لا غير وقد تحقق التكليف لايجاب
الاداء حين وجود القدرة ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب اى سبب وجوب القضاء فاذا لم يتكرر الوجوب في القضاء لا يجب تكرر
القدرة التي هي شرط الوجوب فاذا ليس القدرة المتجددة شرطا لوجوب القضاء ففي النفس الاخير يجب قضاء الواجبات التي في الذمة وفيه نظر من وجوه
الاول قد بينا ان مقتضى اتحاد السبب ليس الا ان الوجوب لتفريغ ذمة اشتغلت بالواجب كما ان وجوب الاداء فانه طلب مثله واذا كان السبب فيهما
واحدا وكان التكليف بالاداء متضمنا لما عند فوات فعل القضاء كما في عنه وكذا نفس الوجوب واحد فهذا ليس من باب التكليف واذا كان التكليف
متجددا فلا بد من قدرة متجددة الثاني سلمنا ان تكليف القضاء بقاء تكليف الاداء ولكن لا يلزم عدم اشتراط القدرة للقضاء لجواز ان يكون بقاء
القدرة شرطا لبقاء الواجب كما انها شرط لابتداء الواجب الثالث ان الدليل على امتناع التكليف بالمحال ما يشملهما فان التكليف به يتوقف على
تصور ايقاعه وذلك مستحيل في النفس الاخير ايضا انه سفه وعبث فيستحيل عليه تعالى الرابع ان النائم لا تكليف عليه ومع ذلك يجب القضاء فيقضي
القضاء تكليف جديد فلا بد من القدرة وكذا المسافر في حق الصوم وايضا لو لم يجب القضاء الا بالقدرة متجددة لم يأثم بالترك بلا عذر وقد اجمع
على التأثيم بيان الملازمة ان للمكلف تأخير صلاة القضاء مثلا منها الى النفس الاخير وقد فات هناك القدرة فلو سقط الوجوب لم يأثم اذ التأخير
كان جائزا ولا اثم في الجائز وفي النفس الاخير قد ارتفع الوجوب فلا اثم ايضا وفيه نظر اما اولا فلانه يلزم ان لا يشترط في الحج وسائر الواجبات العمرية
غير القضاء القدرة فان له ان يؤخر الى آخر العمر وقد انتفت القدرة فيلزم ان لا يأثم اللهم الا ان يلتزم عدم اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب
ولو لم يكن قضاء وكما يدل عليه الدليل الاول واما ثانيا فلان التأخير الجائز التأخير الى آخر الاوقات من العمر التي تسع الاتيان بالقضاء فاذا
اخر عن ذلك الوقت الى النفس الاخير اثم بفعل التأخير الغير المشروع فيجوز ان يشترط القدرة للقضاء ويكون الاثم التأخير الى آخر اوقات القدرة
لا الى الوقت الذي يفوت فيه القدرة ثم انه لما ورد عليهم نص لا يكلف الله نفسا الا وسعها اجاب بقوله يخص لا يكلف الله الاية نفسا الا وسعها بالاداء
فان قلت فاين المخصص اجاب بقوله وقد خصص نصوص قضاء الصوم والصلوة فانها شاملة للقادر وغيره كذا قالوا وفيه نظر ايضا فانه لم يخص تلك
النصوص بهذه الاية بل العقل ايضا على تخصيص تلك النصوص فان طلب الامتثال من غير القادر من الاستحالات العقلية فلا يجوز عليه سبحانه اقول
اذا وجب الواجب في الجزء الاخير يمكن صلاحا فيه وعدمت القدرة في القضاء فالتأثيم مشكل لعدم التقصير منه في ترك الاداء ولا في ترك القضاء
والله اعلم بالصواب وهذا غير وارد لانهم يؤثمون في هذه الصورة ثم اعلم انه قد تحقق شغل الذمة بالاداء وبقيت بعد القضاء الوقت فافهم تبغ بعينها

باتیان اصل نفل الوجوب الذی ثبت فی الذمۃ واحد قطعا فیقول لا یشترط القدرۃ لبقاء ہذا الاشتغال لانہ بقاء وجوب سابق قد کان قادرا علی تفریغہا
ولم یتفرغ فبقیت مشغولۃ فی النفس الاخیر فطولب بالایصاء لتفریغہا والقدرۃ علیہ ثابتۃ واذا لم یبق ہذہ القدرۃ ایضا بقی فی مقابلۃ ہذا الاشتغال او الخبث
المغفرۃ او الاثم وہذا امر معقول ولا یرد علیہ شیء ویتم الدلیلان تقریر الاول ان اشتغال الذمۃ بالاداء باق حین القضاء والامر بہ امر بتفریغ ملک
الذمۃ ولا یشترط القدرۃ لہذا الاشتغال ولیس ہذا الاشتغال من باب التکلیف وکذا النائم کانت ذمتہ مشغولۃ حال النوم وتقریر الثانی لو لم
یکن فی الذمۃ شیء فلا وجہ للتاثیم وہو ظاہر ولا یحتاج الی تخصیص الکریمۃ لا یکلف اللّٰہ ابتداء او ہذا الاشتغال لیس تکلیفا وانما یکون لو طولب مع عدم
القدرۃ بتفریغہا قال بعض المشائخ ان الاداء والقضاء سیان فی اشتراط القدرۃ بالاداء کما یشترط بوجوبہا اداء عینا واذا اخر الی النفس الاخیر المتیقن
بالقدرۃ المتوجہ لاحتمال امتداد ہذا النفس لکن لا ان یجب علیہ القضاء عینا بل یترتب علیہ الخلف وہو الایصاء او الاثم بعد الموت وہذا ایضا قریب مما ذکر
فالحاصل ان نفس اشتغال الذمۃ بالقضاء لا یشترط لہ القدرۃ لبقاء الاشتغال بکل الواجبات واما طلب ایقاعہا تفریغا للذمۃ فیشترط القدرۃ لہ
اداء کان او قضاء ابتداء او بقاء ہذا ہو الذی یقتضیہ الفحص فان ارادوا بہذا القدرۃ فکلامہم تام والا فمشکل واللّٰہ اعلم بحقیقۃ الحال ؞

الباب الرابع فی المحکوم علیہ وہو المکلف مسئلۃ فہم المکلف الخطاب شرط التکلیف عند المراد بالفہم نفس التصور بلا التصدیق والا لم یکن الکافر لعدم التصدیق ویلزم الدور
کذا فی الحاشیۃ ولزوم الدور لاجل شرعیۃ الحکم فالایمان موقوف علی توجہ التکلیف وہو علی الایمان ومن یقول بعقلیۃ وجوب الایمان لا یمعن
علیہ وافقنا بعض المجوزین لتکلیف المحال وقیل اکثرہم وخالف بعض اخرون منہم لنا ان التکلیف طلب لوقوع منہ ای من کلفہ امتثالا ای لاجل وقوع الامتثال
کما یراہ معشر التکلیف بالمحال او طلب لوقوع منہ ابتلاء ای لاجل الابتلاء بانہ یعزم علی الفعل ویشتم فیلا الامتثال کما یراہ قائلو التکلیف بالمحال وہو ای
الوقوع امتثالا او ابتلاء ممن لا شعور لہ بہ محال لانہ ای الایقاع امتثالا والابتلاء فرع العلم وطلب المحال محال علی ما مر وہذا لا ینتقض من قائلی التکلیف بالمحال لانہ
لا یسلم علی رأیہ طلب المحال محال فلا یمکن ان استدلوا ہہنا فالاولی ان یقرر ان فائدۃ التکلیف الابتلاء عندہم وہذا ینتفی مما لا شعور لہ فاستحال
التکلیف لاستحالۃ الفائدۃ فان قیل اللازم الضروری ان التکلیف بشرط عدم الفہم محال الا فی زمان عدمہ ولیس الفہم محالا فی زمان عدمہ فکذا التکلیف
المشروط بہ فان اریدان طلب لوقوع امتثالا او ابتلاء محال ممن لا شعور لہ بشرط عدم الشعور فاللازم استحالۃ التکلیف بشرط عدم الشعور والمدعی استحالتہ
فی زمانہ وان اریدان طلب الوقوع منہ محال فی عدم الشعور فممنوع اقول فی الجواب لما ثبت ان العلم من ضروریات حقیقۃ التکلیف ولوازمہ من ضرورۃ تصور
الامتثال والابتلاء الذین ہما فرعا العلم والشعور فوجودہ بدونہ ای وجود التکلیف بدون الشعور محال لانہ وجود المشروط بدون الشرط والمحال محال
فی جمیع الاوقات فالتکلیف بدون الشعور محال فی وقت عدم الشعور فتم المطلوب واستدل لو صح تکلیف العاقل لصح تکلیف البہائم اذ لا مانع من تکلیفہا الا عدم
الفہم وہو لا یمنع علی ہذا التقدیر فہما سیان قیل لا نسلم انہ لا مانع تخییل لا عدم الفہم بل لعل المانع عدم استعداد الفہم ولا نزاع فی اشتراطہ وہذا غیر واف لقضاء
الضرورۃ ان الانسانیۃ لا دخل لہا فی الباب الا لوجود الفہم فالانسان الغیر الفاہم والبہیمۃ سواسیان والاستعداد المجرد من غیر الفعلیۃ لا یوجب الفہم
حالا فلا یصح التکلیف حالا والاصح تکلیف البہیمۃ اقول انہ لا نزاع فی اشتراطہ بل فیہ نزاع ایضا فان المنازعین فی اشتراط الفہم ہم المجوزون للتکلیف
بالمحال لا غیرہم وتکلیف من لا استعداد لہ لیس ابعد من التکلیف بالمحال ہذا وہو غیر واف فان ہذا القدر لا یکفی فی ثبوت النزاع بل لا بد من النقل فان
قطع فلا دخل لکونہم مجیزین والا فلا وجہ لہ بل الحق فی المنع علی رأیہم منع بطلان الثانی فان تکلیف البہیمۃ لیس ابعد من تکلیف الانسان بالجمع بین
النقیضین واذ قد اجاز وہذا فلیجز ذلک واما علی ما ہو الحق فی الواقع فلا مساغ للمنع فان بطلان التالی مسلم ضروری ومجمع علیہ علی انا نقلوا انہ
لا نزاع فیہ علی ان عدم استعدادہ ای الفہم فی البہیمۃ مع تماثل الجواہر کلہا انسانا کانت او بہیمۃ لان کلہا متألفۃ من جواہر فردۃ لا غیر والزوج

تارک من غیر مواخذة مع القول بالوجوب عليه و على الثاني فالوجوب حادث فكذا الايجاب لانه متحد معه فالتكليف ازلي و ايضا التعلق داخل في حقيقة التكليف داوه لا تعلق في العدم فلا تكليف و اما نحن فلا يرد علينا لانا لا نجوز تعلق الامر بالمعدوم والايجاب من غير تحقق الوجوب و بالعكس اما الايجاب من غير وجوب فنفي المعدوم و اما العكس فالوجوبات السابقة على الشرع لما روي عن الامام الهمام ابي حنيفة هذا كلام بعض الاخبار الذي يعتقد الامائل بالاعتقاد صاحب الحاكم رحمه الله قال مطلع الاسرار الالهية لا خلاف بيننا و بين الاشعرية اصلا فان معنى تجويزهم التكليف للمعدوم انه بحيث لو وجد يتنجز التكليف لتعلق به الحكم و لو ههنا المعنى النائم ايضا مكلف عندهم و نحن لا ننكر ذلك فان اراد هذا الخبر في السفيه الوجوب السقاهي فيختار انه ليس يجب على المعدوم و لا يلزم منه انتفاء الايجاب و لا يقتضي الايجاد ذلك فان التضايف الذي بينهما يجوز انتفاءاحدهما مع بقاء الاخير كيف الوجوب عندهم هو معنى افعل اخوذا مع التعلق بالمامور و لما لم يكن في العدم تعلق لم يكن هناك وجوب و اما الايجاب فمعنى افعل من هو قائم بالامر و هذا القيام حاصل ابدا و اما الوجوب و الايجاب الذان هما اعتباريان و بينهما مطاوعة فكلاهما منتفيان في الازل عندهم و ان اراد الوجوب العقلي فيختار ان المعدوم في الازل يجب عليه المامورات وجوبا عقليا لا استحالة والاظهر ان يقال الوجوب والايجاب العقليان ثابتان في الازل و لا استحالة و كذا حال النائم و المتحير ان ليس في الازل كيف المعتبر في الايجاب المتحير المتعلق المخير فلا يتحقق الا عند وجود المكلف قوله و ايضا اه فقد يجاب عنه بوجهين ثم قال مطلع الاسرار واما الوجوب السابق على الشرع فمذهب مشائخنا الكرام كالشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي يدل لكن حاصلها ان الاحكام مدركة قبل ورود الشرع و لا نزم منه ان يكون بلا امر كيف و الامر قائم بذاته تعالى و ورود الشرع يعلم لا و انما الشرع كاشف فكذا العقل عندنا كاشف عن الاوامر في بعض الاحكام فتدبر لنا و الايكن المعدوم مكلفا لم يكن التكليف ازليا لتوقفه على التعلق و لو نقليا و اذ لم يكن المعدوم مكلفا لم يتعلق به في الازل اذ لا موجود فيه حتى يتعلق به و التالي يبطل بل يبطل بالازلي لان كلامه تعالى صفة له تعالى فيكون قائما به فيستحيل حدوثه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى و فيه ما فيه لانه لا يتم على المعتزلة فانهم يقولون انه ليس صفة قائمة به سبحانه بل الله تعالى متكلم بكلام قائم بجسم قالوا ليس هذا من قبيل الاتصاف بالمشتق من غير قيام المبدأ فان متكلم مشتق من التكلم و هو خلق صفة لغة و لا يلزم منه كون الكلام صفة و لانه لا يتم على الكرامية القائلين لقيام الحوادث بذاته تعالى كذا في الحاشية و لا يخفى على المستيقظ بان مخالفة الحمقاء لا يضر التامية كيف و مسئلة كون الكلام صفة له تعالى غير مخلوقة قطعية لا وجه للتريب و الارتياب فيه الا ترى كيف قال الامام ابو حنيفة من قال بخلق القران فهو كافر قالوا هو من الكفران لا من الكفر و كيف صبر الامام احمد على انحاء التعذيبات و لم يجز دخلا فهل على اللسان فضلا عن الانكار و انظر الى ما قال الامام الشيخ داؤد الطائي عند حلول هذه الحادثة قام احمد مقام الانبياء و سئل الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق كرم الله وجهه و وجوه آبائه الكرام عن القران بل هو خالق او مخلوق فاجاب القران كلام الله غير مخلوق و بالجملة مسئلة عدم خلق القران و كونه صفة قديمة مجمع عليه اجماعا قطعيا الاشعري مخالفة الحمقاء فيه و كذا لا يضر مخالفة الكرامية في امتناع قيام الحوادث به تعالى فتدبر المعتزلة قالوا لو كان التكليف قديما يلزم امر و نهي من غير متعلق موجود اذ قدم الامر و لا مامور و ذلك سفه و عبث و هذا لازم عليهم في الكلام اللفظي ايضا فانه قد صح في الخبر الصحيح الثابت في صحيح مسلم و غيره عن رسول الله صلعم انه بحث في التورية قبل ان يخلق آدم باربعين سنة فعصى آدم ربه فغوى و هذا اخبار من غير متعلق و هو كذب فما هو جوابكم فهو جوابنا قلنا انما يلزم ذلك اي السفه و العبث لو كان الطلب في الازل تنجيزا فلا نقول اما لو كان ممن سيكون معلقا على وجوده مع صفة التكليف فلا يلزم كامر الرسول صلوات الله عليه و آله و اصحابه اجمعين و سلم في حقنا و بذلك اندفع ما قيل انه لا يصلح تعلق التكليف بالمعدوم كيف لا و ان تحقق التعلق بدون المتعلق ممتنع ضرورة ان الاضافة لا تحقق بدون المضاف اليه و التعلق اضافة بين الامر و المامور و ذلك لانه فاع لان لا امتناع المذكور في التعلق التنجيزي و اما التعليقي فلا يحتاج الى تحقق المضاف اليه اذ ليس تعلقا متحققا بالفعل

فلیعن له العلم فتدبر فانه جلی وینکر قیل فی الجواب السفه والعبث من صفات الافعال ولا یتصف بهما الکیف والکلام من الصفات دون الافعال
فلا یتصف بهما فلزوم السفه والعبث ممنوع اقول لا بل یتصف بعض الصفات ایضا کیف لا والامر طلب یتصف بهما اجماعا اعلم ان عبد الله بن سعید القطان
من الاشاعرة ای من اهل السنة والجماعة وکان مقدما علی الاشعری ذهب تخلصا عن هذا اللزوم لزوم السفه والعبث الی ان کلامه تعالی لیس فی الازل
امرا ولا نهیا او غیرهما من الاخبار والاستفهام بل یتصف بهذه فیما لا یزال بعد حدوث التعلقات والمتعلقات بل القدیم هو الامر المشترک
بینها والاقسام حادثة وقد رأیت فی کتب بعض المحدثین انهم حکموا بکون هذا الرأی مختارا واورد علیه ان هذه الاشیاء من الامر والنهی وغیرهما
انواع للکلام ویستحیل وجود الجنس الا فی ضمن نوع ما فلا یتصور قدم المشترک واجاب عبد الله بن سعید بمنع انها انواعه بل انها عوارضه بحسب
عروض التعلق وهو حادث ویجوز خلوه عنه وکان فی الازل غیر متعلق فلا یکون فیه امرا ونهیا ویمکن الاستناد بان کلامه تعالی واحد معین فلا
یکون جنسا صادقا علی الحقائق المختلفة اقول هذا الجواب غیر تام فانا سلمنا انها لیست انواعا لکن لا شک فی انها اقسام ووجود المقسم بدون
وجود قسم ما محال وان کان التقسیم باعتبار العوارض واذ قال لوجود المقسم بدون هذه العوارض فیلزم علیه القول لوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو
باطل بالفعل مع انه یلزم خلاف الفرض فهذا فقال ان القدیم هو المشترک لیعت فتدبر اعلم ان کلامه تعالی واحد ازلی لا اختلاف فیه فی ذاته ولا انقسام
بل انما یتعدد وینقسم بتعدد التعلقات ولما قال القطان ان نفس فی الازل تعلقا فلا تعدد ولا انقسام نعم هو صالح لان یتعدد فیما لا یزال بعروض
التعلقات المتعددة نعم لو کان کلیا صادقا علی الکثیر لا یمکن وجوده بدون قسم ما وهذا ظاهر جدا فافهم قوله وجود المقسم بدون قسم ما محال مطلقا
سواء خصص المقسم الکلی بعوارض او لا فحینئذ فالتغییر نافع ولعل هذا هو معنی ما فی الحاشیة انه فرق بین المقسم بالعوارض وبینها لعدم عروض العوارض وههنا التقسیم من القبیل
الثانی وعروض العوارض فیما لا یزال فوجود المقسم بدون الاقسام فیما لا یزال محال لکن الحق ان المعنی المقصود فیه التخاطب لا یعقل وجوده بدون
قسم ما ولا یخفی ان قصد التخاطب بالفعل البتة یستدعی وجود الاقسام واما قصد التخاطب فیما سیکون فلا یستدعی الا تحقق الاقسام فیه والسر فیه ان
التخاطب لا یکون الا فی التعلق التنجیزی فلا تعلق فی الازل لانه صحة الافادة لا غیر وهو لا یستدعی الاقسام بالفعل ولک ان تقول انه سبحانه تعالی
فی الازل المکلفین باعیانهم وانهم فی وقت وجودهم بشرائط التکلیف مامورون عن کذا ولا یعلم فی علمه التعلق فیلزم ان لا یتحقق التکلیف فیما لا یزال
ایضا لانه لم یعلم انه کذلک وهو لیس فیعین الثانی فیثبت الامر والتعیین بتعلیمان فلزم وجود قسم ما والیه لا یکون المعدوم مکلفا ای معینا وجامع الکلام
لم یصر امرا ونهیا ولا شیئا من الاقسام اذ لا تعلق للکلام بفعل المکلف وقد یجاب عنه بالتزام عدم کون المعدوم مکلفا مطلقا وهو فاسد لان
اعتراض السفه والعبث انما کان علی تجویز تکلیف المعدوم اذ عند انکار ذلک لا توجه للایراد فلا یصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد کان القطان انما
قال هذا الکلام متخلصا عن الایراد المذکور الا ان ائمة المعتزلة کانوا یوردون اعتراض السفه والعبث علی قدم الکلام فاتخلص بهذا والحق انه لا خلاف
بینه وبین الجمهور فی ازلیة التکلیف التعلیقی کما قال مطلع الاسرار الالهیة لعله اراد بالامر والنهی المنجزین الامر والنهی المنجز لکن مع هذا یرجع الی ما ذهب الیه
الجمهور لا شبهة فی ان عروض هذه العوارض فیما لا یزال قطعا وعلی هذا لا یرد علیه شیء من الوجوه المذکورة والمعتزلة قالوا لو کان الخطاب ازلیا لزم
قدم عدم التناهی فان المعدومین غیر متناه فکذا ما هو متعلق بهم من الخطاب فان التعلق یزید فیه التعلق یتعدد والجواب ان لا تعدد فی الخطاب المتعلق
بالذات وان تعدد العارض له بحسب تعدد المتعلقات تعددا اعتباریا فانه ای الخطاب صفة واحدة ازلیة لا تعدد کالعلم والقدرة وانقسامه الی الافراد
والانواع بحسب التعلقات لا یختلف باختلاف الذاتیات هذا کانقسامها فان قلت حاصله ان التعدد فیه بحسب التعلقات اعتباری لکن التعلقات لیست
اختراعیة محضة بل لها حظ من الثبوت الواقعی والا لزم کون الاوامر والنواهی اختراعیة فیلزم فیها التسلسل قلت معنی کونها واقعیة ان الخطاب انما

(۱) والطلب تیعین
(۲) المعدوم معین (۳) والتعلق تنجیزا
(۴) ان الخطاب بحسب التعلقات

الى شمعانقه صالح لان ينتزع عنه التعلق لان التعلق امر موجود في التعيين فتامل ثم الاشكال ساقط من الاصل لان المكلفين محصورون بين
وجود آدم عليه الصلوة والسلام وبين القيمة فهم متناهون ولذا التعلقات فتامل فيه مسئلة الفعل الممكن بالذات وفي العادة احترز به عن المحال
بالذات فان تكليفه غير صحيح والعادي اذ التكليف به غير واقع الذي تمت شرائط وجوبه احترز به عما لم يتم شرائط وجوبه اذ ظاهر انه لا يصلح وجه
وتكليفه به عند احد اذا علم الآمر انتفاء شرط وقوعه من المكلف احترز به عما جهل شرط وقوعه وزاد قوله عند وقته ههنا على ان المعتبر في انتفاء الشرط
ذلك الوقت اما لو عدم وقت التكليف ووجد في ذلك الوقت هل يصح به التكليف البتة يصح التكليف به قال الجمهور يصح التكليف به بل يقع خلافا للمعتزلة
والامام في الحاشية منها ما يتبادر الذهن اليه وقت سماع التكليف كالعلم والحيوة وهذا هو الذي يخالف فيه الامام وههنا ما لا يتبادر كانتفاء
الارادة لايمان ابي جهل وهذا الاخلاف فيه انهما فعلى هذا الاختلاف في المعنى فانه ظاهر ان الحيوة والعلم من شرائط الوجوب وكذا التمييز واما شرائط
الوقوع فالفرق بالتبادر وعدمه لا معنى له وفي صورة الجهل من الامر يصح التكليف اتفاقا لا يقال كما قال في التحرير قد تقدم في مسئلة امتناع
التكليف بالمحال لان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع ومعلوم ان كلما لا يقع فبانتفاء شرط من شروطه من ارادة قديمة او حادثة
المعتزلة فقد اتحد ما علم الله انه لا يقع في الوقت وما علم الله انه ينتفي شرط من شروطه فحكاية الخلاف ههنا مناقضة لما نقلوا هناك من الاتفاق
لانا نقول الاجماع كان بالنظر الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض المحققين في شرح المختصر عند نقل الاجماع حيث
قال الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع وان ظن توهم انه ممتنع بغيره فالخلاف ههنا في الوقوع للتكليف بما علم انتفاء شرط
من شروطه بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية واعلم في كلام ابن الحاجب ههنا ايضا وقع لفظ الصحة فالمناقضة لازمة عليه نعم ارادة
الوقوع من الصحة لدفع المناقضة غير بعيد لكن دليل المخالفين يابي عن هذا الارادة وقد قال في شرح الشرح عند نقل الاجماع بل على المحققة
والظاهر في كلام شارح المختصر ان ضمير انه يرجع الى ما علم الله يعني واذا كان توهم ظنوا ان ما علم الله عدمه ممتنع بالغير لكن على صحة التكليف به انعقد
الاجماع ثم ان لم يصح خلاف احد ممن يدعي التدين فضلا عن مثل امام الحرمين الذي له يد طولى في العلوم الشرعية كيف ويلزم ان لا يكون الكافر
المصر الذي مات على كفره غير مكلف كابي جهل وكذا العاصي وينتفي فائدة تبليغ الرسل الى المصرين لعدم كونهم مكلفين بل يصير بعضهم وكفرهم ظلما
لعدم كونهم عاصين في كفرهم تاركا للمامورية المرتكبين للمنهي عنه واي شناعة فوق هذه الشناعات فالحق انه لا خلاف فيه هذا لنا لو لم يصح
التكليف لما علم انتفاء شرطه لم يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه جوازا مشعورا للمكلف والتالي باطل وكذا المقدم
وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله فمنعوا بطلان اللازم وذلك الانكار باطل للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن بل على تحقق العلم بالوجوب والاجماع
لعله القاضي وربما يمنع ولذا زاد قوله بدليل وجوب الشروع بنية اداء الواجب اجماعا وهو فرع تحقق الوجوب بل علمه وربما يمنع الاجماع على وجوب
النية باداء الواجب فان الحنفية يجوزون اداء الصوم باطلاق النية ونية النفل فانعقد الاجماع كان قبل الحنفية والشافعية قلت لو كان قبل
ظهورهم لانهم اصحاب فحص عظيم وما بعده فلا اجماع الا بدخولهم فالحق في الجواب ان في الواجب الموسع والعمري اجماعا بلا ريب وهذا القدر يكفينا
في المط ثم ربما يورد ان اريد بالعلم الجزم فلا يتحقق قبل الوقوع لاحتمال الموت قبله وان اريد الظن القوي فلا نسلم اذ ظن وجود الشروط ممكن هذا
ايضا غير واف لان في اكثر الاوقات لا يتيسر الظن الضعيف فضلا عن القوي المعتزلة قالوا اولا عدم شرط غير ممكن لان وجود المشروط بدون الشرط
مع عدم الامكان شرط التكليف فانتفى شرطه وهذا الاستدلال يرشدك ايضا الى ان المقصود في هذه المسئلة الصحة الفعلية لا الوقوعية قلنا ان
اريد ان ما عدم شرطه غير ممكن بالذات او بحسب العادة فمم فان الضرورة قاضية بان الامتثال من ابي جهل ممكن بالامكانين وان اريد ام

غير ممكن لسبب عدم الشرط لكن لا ينافي الامكان ذاتا وعادة والشرط للتكليف الامكان العادي الاخص من الذاتي وهو لا ينافي الامتناع لغيره وقلنا
ايضا منقوض بجهل الامر بعدم الشرط في الواقع لان المعدوم الشرط في الواقع المجهول عند الآمر غير ممكن في الواقع اذ لا دخل للعلم في الامكان والامتناع
فانه اي العلم بالامكان والامتناع تابع للمعلوم لانه سبب كيف الامكان لا يكون من غيره فاذا كان ممتنعا فقد فات شرط التكليف فلا يصح التكليف
به اليه وفيه ان التكليف يصح بالمحال عند الجهل بالاستحالة وقد مر الاشارة لكن لا يصح ان يكون المحال مكلفا به في الواقع او صحة الايقاع من غير رؤية
كونه مطلوبا فتدبر وقالوا ثانيا لو صح مع علم الآمر بانتفاء شرطه لصح مع علم المامور بانتفائه لان عدم الحصول مشترك ولا تخيل لمانع الا هو وعلم غير علم
رعلم واللازم باطل اتفاقا اذ لا يصح مع علم المامور قلنا اولا لبطلان اللازم ممنوع فانه قد علم الانسان لم يتيسر له سعي وقلنا ثانيا انما لم يكن عدم صحة
التكليف هناك لعدم الحصول بل لانتفاء الفائدة من التكليف وهو الابتلاء ويرد عليه انه تحقق الابتلاء فان عزم وبكى لانعدام شرط استحق ما استحق من الثواب
والا لا هذا فالحق ان علم المامور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف بما قد مر من المسألة مسألة اسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة اسلام امير المؤمنين
علي كرم الله وجهه وكان ابن ثمان او تسع او عشر على اختلاف الاقوال الصبا وقبل رسول الله صلعم واعترض عليه بانه لا يدل على المطلوب فان النزاع انما
هو في صحة ايمانه في حق احكام الدنيا ولم يثبت لعدم قبوله عليه السلام ايمانه كرم الله وجهه في حق احكام الآخرة مسلم وفي حق احكام الدنيا
ممنوع وانما تم لو ثبت عدم توريثه اياه ابا طالب ايضا الدليل موقوف على كفر ابي طالب اما لو كان مسلما فتوريثه كرم الله وجهه معا لا يبقى لا يدل على
المقول فيه نفسه اجاب المص عن الاول بان صحة الايمان في حق الآخرة على صحته في حق سائر الاحكام ومن ثمه يحكم بصحة الصلوة كما في تبعا بالاسلام
مته تقول سائر الاحكام ورد بان الصحة في احكام الآخرة كصحة صلوة والصلوة عليه لا يستلزم الصحة في حق احكام الدنيا وكغنم الاسلام بل يفرق
التابع غير تام لان التابع قابل لقبول الاحكام دون الصبي والجواب ان المقصود انه متى ثبت صحة الاسلام في بعض الاحكام ثبت في كل
ظاهر كيف وقد ليس لانقطاع الولاية بين الكافر والمسلم وبطلان التوريث والانكاح حاجة في كل من صح اسلامه فبعد ثبوت تصحيح ايمان امير المؤمنين
الفرق بين احكام الدنيا والآخرة غير صحيح هذا وعندي لا الاشكال لا يتالي فساد ظاهر فان احاديث كفره شهيرة وقد نزل في رسول الله
صلعم في شان عمه ابي طالب انك لا تهدي من احببت كما في صحيح مسلم وسنن الترمذي وقد ثبت في الخبر الصحيح عن الامام محمد الباقر كرم الله وجهه
ووجوه ابائه الكرام ان رسول الله صلعم ورث طالبا وعقيلا اباهما ولم يورث عليا وجعفرا ولذا تركنا نصيبنا في الشعب كذا في موطا الامام مالك وعن
هنا انه قبل في احكام الدنيا وفيه ان موت ابي طالب كان بعد بلوغ امير المؤمنين فلا يدل على التصحيح حال الصبا ثم اعلم ان الاستدلال لصحة
الاسلام امير المؤمنين مشكل جدا فانه سيجئ عن قريب قول البيهقي ان تعلق الاحكام التكليفية بعد البلوغ بعد غزوة الخندق واما قبلها فكان لمناط
التمييز وكان ايمان امير المؤمنين مكيا بل انه اول ايمانا عند البيهقي وان كان غير صحيح عند الحذاق الا الاولية في الصبيان فايمانه ايمان الكامل
فلا يلزم من صحته صحة ايمان غير المكلف وفيه الكلام بل لا اخرى ما يجئ ان الحجر من الشرع لم يوجد والا ليق فيصح فينقطع الولايات بينه وبين
الكافر لعموم النصوص كما قررنا قال الامام فخر الاسلام ثبوت اصل وجوب الايمان عليه لا ثبوت وجوب الاداء فانه التكليف موضوع عنه فاذا اسلم
وقع فرضا مسقطا لما في الذمة كصوم المسافر فلا يتوجه الخطاب بايجاب الاداء لتفريغ الذمة لانها فرغت شائعا فلا يجب تجديده بالغا ولفظ
اي نفس الوجوب شمس الائمة لعدم حكمه وهو وجوب الاداء والشيء انما يجب فيثبت في الذمة لاجل حكمه وفيه نظر لانا لا نسلم ان حكمه ذلك اي حكم
نفس الوجوب وجوب الاداء بل ذلك حكم الخطاب انما حكمه صحة الاداء عن الواجب بحيث يمنع بعد الاداء من توجه الخطاب ثم انه ليس لفخر الاسلام دليل على
ثبوت نفس الوجوب واما عدم وجوب التجديد فانما هو لاجل حصول المصلحة لا لنفس الوجوب وايضا لا فرق بين الايمان وبين سائر العبادات فتامل

فيه مسئلة العقل شرط التكليف ثم التفسيرات اظهرها انه آلة الفهم وتمييز سائرها لا يخلو عن اطناب مخل فخير الفهم لا بغيره وذلك يتفاوت في الشدة والضعف ولا يناط

التكليف بكل قدر من العقول بل حده بقدر خفت ان يناط بقدر معتدبه فانيط بالبلوغ عاقلا اي غير مجنون لانه مظنة كمال العقل فان التكليف دائر عليه وجودا

او عدما لا على كمال العقل ونقصانه فانه من البالغين من ينقص عقله من بعض المراهقين كالسفر انيط به الحكم لكونه مظنة المشقة والمشقة امر غير مضبوط فالحكم

دائر عليه وجودا وعدما وجدت المشقة ام لا قال البيهقي المحدث رح الاحكام الشرعية انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق

بالتمييز انتهى هذا تاييد لاناطة الاحكام بالبلوغ واذا ثبت اناطتها بالبلوغ فلا يجب شيء من الاحكام على الصبي ولو عاقلا خلافا لابي منصور وهذا الامام الشيخ علم الهدى

الماتريدي اعظم مشائخنا واكثر مشائخ العراق كذا في التقرير كذا في الحاشية وخلافا للمعتزلة في وجوب الايمان اي وجوب ادائه فانهم ذهبوا الى عقاب

تركه وخلافا للعلامة الامام ابي زيد حيث قال الوجوب جميع حقوق الله تعالى من الايمان وغيره عليه الا ان الاداء سقط لعذر الصبي لقصور البدن

ولعله انما قال السقوط في غير الايمان لنا اولا قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم اي الحساب والمواخذة ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى

يحتلم وعن المجنون حتى يعقل واصحاب الامام علم الهدى يخصوص الصبي الغير العاقل في حق وجوب الايمان بالعقل وباحاديث دخول صبيان للكفرة

في النار فان قلت فلم يعرض الاسلام على الصبي بعد اسلام الزوجة وليس ذلك الا لوجوبه وكذا يومر باداء الصلوة وهو ابن عشر سنة اجاب عن الاول

بقوله وعرض الاسلام عليه بعد اسلام زوجته لصحته لا لوجوبه فان قلت لما كان الصبي غير مكلف لا ثبتا وله الخطاب بحرمة النكاح مع الكفرة فمن اين

فساد النكاح حتى يحتاج الى العرض بل لا بد له من دليل قلت قد بينا ان سببية الايمان لانقطاع الولاية عن الكافر منصوصة في نصوص تتمنا فرقة وهو يقتضي

فساد النكاح وعدم ثبوت التوريث وغير ذلك اجاب عن الثاني بقوله وضربه بعشرة على الصلوة تاديبا اي ضربه لاجل التاديب لا لاجل التعذيب للاعتياد

لا للتكليف اي ضربه لاجل ان يعتاد وينسا لا لانهم مكلفون ولنا ثانيا عدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفه قال الامام محمد المراهقة اذا لم تصف الايمان

حين تسئل عنه لا ينفسخ نكاحها بخلاف البالغة فانه ينفسخ نكاحها فعلم ان المراهقة لم تكن مامورة بالايمان ولا يخفى على المستيقظ هذا لا يصلح دليلا فانه قول

المجتهد لا اقول فصاحب الشرح ثم فيه تحريف الكلم عن مواضعه فان مشائخنا مثل الامام فخر الاسلام وغيره استدلوا على ان مذهب ائمتنا ذلك والدليل

يدل عليه ثم انه قد ثبت انه ينفسخ نكاح المراهقة بالكفر صريحا فعلم انها نهيت عن الكفر صريحا وبعض شراح اصول الامام فخر الاسلام صرح بان الكفر

محرم على الصبي وهو مكلف بالكف وعلى هذا ينبغي ان بعض في صورة عدم الوصف ايضا ومنفسخ النكاح ايضا والذي يظهر بهذا العبد ان الصبي

مكلف بالايمان لكن لا كل صبي بلغ تمييزه الى حد النظر الصحيح وهذا الحد غير مضبوط لما سبق فالمراهقة لا يفسد نكاحها عند عدم الوصف بالايمان

بالشبهة في البلوغ الى حد التمييز وبالشبهة لا يرتفع النكاح القائم بيقين واما حالها في الاخرة فموكول الى الله فان بلغ في علمه حد التكليف

يعذبها والا فلا واما عند الوصف بالكفر فقد علم انها صلحت للنظر لكن كابرت العقل حيث اتت بالكفر فعلم كونها مكلفة كافرة فحكم بانفساخ النكاح فليس

في هذا دليل على ان الصبي غير مكلف بالايمان عند ائمتنا اصلا فتدبر اقول وفيه انه لا يدل على نفي اصل الوجوب للايمان عن العاقلة والجواب

انه لم تتصد الدلالة عليه بل على نفي وجوب الاداء فانفس الوجوب فان كان فلا يضرنا ولنا على القاضي ثالثا انه لو كان كل من الحقوق الالهية

واجبا عليه ثم سقط الوجوب دفعا للحرج لما هو واقع لكان الصبي الآتي به مؤديا للواجب لانه صار مرخصا في لزوم الاداء بعذر كالمسافر اذا صام

واللازم هو كونه مؤديا للواجب باطل بالاتفاق فالقول بجوازه يكون رخصة اسقاط فلا يكون المؤدي بها آتيا للواجب قلت اذا كان رخصة اسقاط

فهو غير واجبة عليه بل وجوبه منسوخ ونحن لا ننكره كما نقلنا عن البيهقي وانما النزاع في ان الوجوب ثابت عليه ام لا وايضا قال في الجواب وليس

رخصة اسقاط لعدم الاثم بالاتفاق في الاتيان وفيها ياثم في الاتيان كصلوة المسافر اذا اتمها فتدبر مسئلة الاهلية في كون الانسان بحيث يصح

الى تعليق الحكم بكمال العقل والبدن اي بلوغا فلا بالناقص منهما او وجوب الاداء وقاصرة تتعلق بهما كالصبي العاقل فانه بذمة قاصرة والمعتوه البالغ لقصور
عقله فهو ثابت معها اي القاصرة صحة الاداء لا وجوبه كما تقدم وتفصيل في العبد وقياس عليه المعتوه ان يكون مع القاصرة اما حق العبد ويجب ما فيه
فيه نيابة الشرع وهو ثلثة حسن محض او محل التي لا يمكن سقوط حسنه وقبيح محض اي لا يمكن ان يسقط قبحه بحال وبين بين اي امر فيه حسن وقبح
اما حق الله تعالى فهو الذي روعي فيه مصالح العبد في الشريعة وهو ايضا ثلثة نافع محض في الدنيا وضار محض فيه ودائر بينهما قد ينفع وقد يضر فالاول كالايمان
فانه حسن محض لا يسقط حسنه وفيه نفع محض لانه مناط سعادة الدارين اما السعادة الاخروية فظاهر واما السعادة الدنيا فلانه يصير بالايمان معصوم الدم
معصوم المال مراعى بين الانام واذا كان نافعا فيصح منه قياسا واستحسانا لانه محل الرحمة فيصح ما فيه نفعه وان قيل لعل الشرع لم يعتبره قبله كالايمان قال وحجر
من الشارع لم يوجبه لا يليق به فان الحكم لا يليق به ان يحجر عن مناط السعادتين فان قلت فيه ضرر ايضا من حرمان الميراث اذا كان المورث كافرا وفرقة
النكاح اذا كانت الزوجة كافرة اجاب بقوله وهذه حرمان الميراث وفرقة النكاح ليس مبنيا على ايمانه بل لكفر القريب والزوجة فان كفرهما مع ايمانه المؤثر
للتنافر الديني ادى في ذلك وما اشتهر فيهم ان الحادث يضاف الى قرب الاسباب فليس على ما ينبغي فيما اذا كان الاقرب صالحا وههنا الايمان غير صالح
لنسبة المنافي اليه فلا يضاف الفرقة اليه ولو سلم ان كلا واحدا من الضررين حدثا من ايمانه فهو بالتبع واما بالذات فهو سعادة ابدية وكم من شيء يثبت
تبعا لشيء ولا يثبت قصدا كقبول هبة القريب من الصبي مع ترتب العتق عليه والملك الصبي العتق قصدا ولو سلم انه بالذات لكن الضرر اليسير يحمل للنفع الكثير
وهو اي ما الانسان ان هذا ضرر فان قطع الولاية بين السعيد والشقي المورث لحرمان الميراث خير كثير وكذا قطع الانبساط بينهما فتدبر والثاني اي القبيح
المحض كالكفر والقياس ان لا يصح لانه ضرر محض والصبي محل الشفقة وعليه الشافعي وابو يوسف فابو يوسف في تصحيح الايمان موافق للامام
وفي عدم تصحيح كفر الصبي موافق للشافعي لكن يصح كفره استحسانا عندنا وهذا الخلاف انما هو في حق احكام الدنيا وفي احكام الاخرة يصح اتفاقا فانه
لو مات الصبي الكافر لا يصلى عليه اتفاقا والمشهور في تفسير الاحكام الاخروية التعذيب في الاخرة وهذا شيء عجاب فاي مرجح في التعذيب ههنا
وعدم تجويز الفرقة او حرمان الميراث وايضا كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في التعذيب صغار الكفرة فينسبون الى الامام التوقف والى الاشعرية
العفو لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا ينافي الاتفاق الا ان يراد بالصبي غير العاقل لكن في نسبة الامام وهذا غير بعيد في قول
الامام لما انه لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لكن يابى عنه استدلال الاشعرية وروي بسند جيد عن ابي هريرة ان الله يمتحن بالنار اياهم ويامر الدخول
فيه فمن اطاع نجا ويرد ويعفو عنه ومن لم يطع يعذبه فلا اتفاق ايضا ولعله اراد اتفاق ابي يوسف والشافعي معنا ووجه الاستحسان ان الكفر
محظور مطلقا قبيح واما وقد قام به فجعله شقيا فلا يسقط بعذر غير مسموع هو كونه محل الرحمة لاجل الصبي وان هذه الشقاوة الكاملة بخروجه عن كونه
محلا للرحمة لان المرحمة محل الشقي الكامل في الشقاوة سعيدا وانما صح كفره واعتبر شقاوة تبين امراته المؤمنة ويحرم من الميراث بالردة فان قلت فلم
يقتل بالردة قال انما القتل بل قيد لانه ليس القتل للمرتد بمجرد الارتداد بل بالحراية وهو ليس من اهلها وقد ورد النهي عن قتل الصبيان في الخبر الصحيح الكائن
في الصحيحين فان قلت فلم لا يقتل بعد البلوغ قال ولا القتل بعد البلوغ ايضا لان في صحة اسلامه خلافا بين العلماء فمن قال باسلامه فكفره ردة عنده
ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره لا يكون ردة فاورث الاختلاف شبهة في ثبوت الردة والقتل يسقط بالشبهة كذا قالوا وقيل ان الشبهة لدرء
القتل هو الشبهة الثابتة في ثبوت السبب فهذه الشبهة الواقعة في كون السبب سببا واللازم ان لا يثبت الحد في السبب المختلف ولا يثبت بخبر
الواحد وههنا السبب متحقق بلا مرد فلا يصح الدرء فتامل ولو اعتبروا سقوطه مرة شبهة في عوده لكان له وجه كما في حد والثالث هو الحسن والقبيح
كالصلوة واخواتها من العبادات البدنية فانها مشروعة في وقت كما عند الاوقات دون وقت آخر كوقت الطلوع في حق الصلوة وحسن عليه

فلا يصير واجبة الاداء للحرج مع قبولها السقوط في الجملة لكن يصح مباشرته اياها اي بعضها فانه لا يصح اعتياد الصوم للثواب والاعتياد ولا عهدة عليه في الافساد لانه ليس محلا للتكليف فلا يلزم عليه بالشروع ولا يلزم القضاء بالافساد ولا يلزم جزاء محظور احرامه بالجناية عليه بخلاف ما كان من العبادات مالية كالزكوة لا تصح منه لان فيه ضررا مع عدم الوجوب وانه منع عن التبرعات المالية والرابع وهو حق العبد النافع المحض كقبول الهبة يصح مباشرته منه بلا اذن وليه لانه نفع محض والولي انما جعل وليا لان لا يستضر بالعقود فيختص الحاجة اليه فيما يحتمل الضرر واما ما هو نافع محض فلا يحتاج فيه اليه فيصح من غير اذنه وكذلك اي لاجل ان النافع في حق الصبي يثبت من غير اذن الولي يجب اجرة الصبي المحجور اذا استاجر بنفسه وفرغ من العمل مع بطلان العقد الذي عقده اذ كان الصبي حرا لان بطلان عقده انما كان لاحتمال الضرر المنتفية فاذا فرغ من العمل يبقى النفع الذي كان في العقد فلا وجه لبطلان العقد في هذا فوجب الاجر المسمى دون اجر المثل واما العبد المحجور اذا اجر نفسه فيجب له الاجرة بشرط السلامة بعد الفراغ من العمل لما بينا فلو هلك في هذه الاجارة فالقيمة واجبة لا الاجر لان المستاجر يصير غاصبا بالاستخدام من غير اذن السيد فاذا هلك وجب القيمة عليه وملك العبد بالضمان فظهر انه استخدم ملك نفسه فلا اجر وكذا استحق الصبي الرضخ بالحضار المغنمة وهو مال اقل من السهم من الغنيمة مع عدم جواز شهود القتال اي القتال بدون الاذن بالاجماع لان عدم جواز الشهود انما كان لدفع احتمال ضرر الموت او الخراج مع عدم الوجوب عليه واما حال الغنيمة فنفع محض والخامس هو الضار المحض كالطلاق ونحوه فلا يملكه ولو باذن وليه كما لا يملكه عليه اي على الصبي غيره فعلى هذا الصبي امرأته ليس محلا للطلاق قالوا لانه لما كان ضارا بالقطع وقد كان ولاية الولي ليندفع الضرر بانعدام رأيه ولا اندفاع ههنا بطل الولاية في هذا القسم بالكلية فتامل فيه قال الامام شمس الائمة السرخسي زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم اي حكم الطلاق غير مشروع اصلا حتى ان امرأته لا تكون محلا للطلاق بل صارت في هذا الحكم كالاجنبية وهذا وهم فان الطلاق من ملك النكاح فهو من لوازمه فلا ينفك النكاح عن ملك الطلاق ولا ضرورة اي في ملك الطلاق حتى لا يملك الصبي بل في عدم الملك وعدمه انما هو في الايقاع فانه يبطل به ملك النكاح فلا يصلح الايقاع لكن ربما يشتاد من الزوجة منافرة عظيمة لا ضرر في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه لدفع الضرر كان صحيحا فان هذا اشبه بالصواب والله اعلم باحكامه فان قلت فاذا كان لا يملك ما فيه مضرة اصلا فلم يملك القاضي اقراض ماله من المليء فانه تبرع لا نفع فيه اصلا قال انما يجوز اقراض القاضي ماله من المليء لا لانه تبرع بل لانه حفظ له لانه في يد ضمين فلا احتمال الهلاك مع قدرة الاقتضاء لعلمه فلا احتمال الجحود وههنا بحث فان احتمال الجحود وان انسد لكن ههنا احتمالات اخرى كالعزل القاضي اوافلاس المديون او غيبوبة منتقلا الى غير ذلك قال مطلع الاسرار الالهية الرباعية لا يؤخذ بهذه الرواية لظهور الجناية اليوم في القضاء فانهم بخلاف الاب فانه لا يملك اقراض مال ابنه الصغير الا في رواية ووجهها انه نوع من الحفظ لانه ليس في يد ضمين قادر على الاداء ووجه الاولى انه يحتمل الهلاك بالجحود بخلاف القاضي فان علمه يلزمه فلا يضر الجحود والسادس وهو الدائر بين الضرر والنفع كالاجارة والبيع وغيرهما من المعاوضات ففيها نفع لاحتمال الاسترباح مشوب باحتمال ضرر لاحتمال ضياع المال وليدل على ما يعني الصبي عن معرفة العواقب فلم يفوض اليه هذه العقود ومرحمة له لئلا يقع في ضرر بل ولي عليه من هو اشفق به فبانضمام رأي هذا الولي يندفع ما كان الاحتمال من ضرر فيملك هذه العقود معه ثم عند الامام ابي حنيفة لما انجبر القصور الذي كان في الصبي من نفاذ تصرفاته بالاذن الصادر من الولي كان البالغ في نفاذ التصرفات فيملك العقود بغبن فاحش مع الاجانب باتفاق الروايات كالبالغ ومع الولي في رواية في اخرى لا تملك لان الولي متهم في الاذن لجواز ان اذنه كان خداعا منه لاخذ ماله ولا كذلك في الاجنبي وعندهما لا يجوز العقود مع الغبن الفاحش وقولهما اظهر لان الاذن انما اعتبر شرعا ليامن عن الضرر فلما عقد مع الغبن علم ان اذنه لم يقع في محله والعذر له ان الاذن مظنته مظنة عدم الضرر وتخلف الحكمة عن المظنة لا يوجب عدم العلة كسفر الملك المرفه

انه منفك عن الحكم يثبت الرخص فتدبر والله اعلم بالصواب ثم ههنا عوارض على الاهلية ذكرها مشائخنا الكرام والمصنف حل الاكثر منها واشار الى البعض
في الحاشية واما ذكرها لشدة الحاجة في استخراج الاحكام الى معرفتها العوارض المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة فمنها الجهل وهو على انواع الاول
الجهل الذي يكون من مكابرة العقل ورد البرهان القاطع فانه اشد ظهورا من ظهور الشمس على نصف النهار وهو جهل الكافر فلا يكون عذرا اصلا
بل يؤخذ به في الدنيا بالاتفاق لان الحق اثبت الاسترقاق اولا والحرية وبعد قبول الذمة يكون حجتهم واقعة بما فعلوا بالشرط انما يكون في دفع الباطل
جاز الا كما لو يعتقدونها محرمة في الاديان كلها بالاتفاق فلا يجد بساغهم وواقعة للخطاب اليه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله كان الخطاب النازل لم يتوجه
في لسقط القوم اثم في حقهم فيضمن بالاتلاف وينفذ نكاح المجوس من المحارم فلا يفسخ الا اذا ترافعا الينا ويثبت نسب الاولاد منها ويجبر على اعطاء
النفقة واحد ويصير محصنا بالوطي فاسلم بعده وقال الائمة ويفسخ جبرا اذا ثبت النسب لا النفقة والاحصان لان ديانتهم وان منعت من توجه
الخطاب لكن لا يثبت حكما به بل يبقى الحكم الاصلي فالحكم في المحارم الحرمة فيبقى كما كانت في ديانتهم والاشبه الثاني الجهل الذي يكون من مكابرة
العقل وترك الحجة الجلية ايضا لكن المكابرة فيه دون ما في الاول لكون هذا الجهل ناشئة منسوبة الى الكتاب او السنة وهذا الجهل لفرق اتصادم من اهل
الاهواء كالمعتزلة والروافض والخوارج وهذا الجهل ايضا لا يكون عذرا ولا تبرك لهم على جهلهم فان لنا ان ناخذهم بالحجة لقبولهم التدين بالاسلام
فان غصبوا مال اهل الحق بالتاويل الفاسد يؤخذ منهم جبرا ولا يحرم اهل الحق بالقتل مورثه الخارجي من الميراث اذ لا جناية في هذا القتل ويؤخذ بل
بالقصاص او بالاثم اذا كان لهم منعة فينقطع الولاية عنهم فلا يؤخذ بدم القتيل العادل في صف القتال ولا يحرمون عن الميراث ولا يضمن بالاثم الا
حال القتال او الاستعمال النبيذ والاكان قائمة بحسب الرد الثالث جهل نشأ من اجتهاد ودليل شرعي لكن فيما لا يجوز فيه الاجتهاد بان يخالف
الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع وحكمه انه وان كان عذرا في حق الاثم لكن لا يكون عذرا في الحكم حتى لا ينفذ القضاء به فلا يصح مع متروك التسمية
عامدا ولا القضاء بحل المطلقة ثلثا الناكحة زوجا اخر غير الذائقة عسيلته كما حكى عن سعيد بن المسيب الرابع اجتهاد فيه مساغ كالمجتهدات وهو عذر البتة
وينفذ القضاء على حسبه الخامس جهل نشأ عن شبهة وخطاء كما وطئ اجنبية يظن انها زوجته او وطي جارية ابنه او زوجته وهذا عذر في حق
سقوط الحد السادس جهل نشأ ضرورة بعذر وهو ايضا عذر كجهل المسلم في دار الحرب احكام الاسلام وكجهل احكام يحسب الاثم ويجئ انشاء الله تعالى
في الخاتمة مفصلا ومنها السكر وهو اما من مباح كما اذا سكر بالمعاصين التي يؤخذ من اشياء غير الخمر الماكولة لتقوية البدن او بالخمر المشروب وقت الاكراه
المخمصة وحكمه حكم الاغماء الذي يجيء انشاء الله تعالى واما من محرم كالخمر المشروب في حال الضرورة وحكمه انه لا يكون عذرا في حال فيؤخذ بعباراته
حتى يقع طلاقه وعتاقه ويصح تمكينه وتظهار والامارة الردة ادركها فساد العقيدة ولم يوجد ورأيت في بعض كتب الفقه الا الردة بسب الرسول
صلوات الله عليه وآله واصحابه فانه يؤخذ به السكران ايضا ويؤخذ باقاريره الا الاقرار الذي يصح فيه الرجوع كالاقرار بالزنا والشرب الخمر لا الاقرار
بالقتل والقذف فانه يثبت ويحد لما اذا اقام البينة على ارتكاب الزنا حال السكر لكن يحد حال الصحو ومنها الهزل وهو التلفظ بالكلام لا يراد به
معناه الحقيقي ولا المجازي والهزل اما في الانشاءات او اخبارات او اعتقادات فالاول على انواع منها ما يحتمل الفسخ كالبيع فالهزل اما في اصله
او قدر البدل وجنسه فان كان في اصله فان اتفقا على الاعراض فالعقد تام وان اتفقا على البناء فالعقد غير تام بل هو كالبيع بشرط الخيار
المؤبد فانه قد خيار بالسبب دون الحكم ابدا كما في الخيار المؤبد فانها باطل بكل وان اجاز اجاز في ثلثة ايام عنده وفي اي وقت شاء عندهما وينبغي ان
لا تصح الاجازة عند زفر وان اتفقا في السكوت فالاعتبار للعقد عنده لا للهزل فان الاصل فيه انما يكون صحيحا وعندهما للهزل فالموجود لا يبطل الا بمبطل
ولا مبطل ههنا اذ السكوت ليس اعراضا وللعقد لان الاقدام على العقد ناسخ للمواضعة فتامل وان اختلفا في البناء والاعراض او البناء والسكوت

او السكوت والاعراض فعنده القول قول من يوجب الصحة لان الصحة اصل وعندهما القول قول المواضعة لانها اصل عندهما وفي التحرير صور الاتفاق ثلث
اعراضهما وبناؤهما وسكوتهما واعراض احدهما مع بناء الآخر او مع سكوت الآخر وبناء احدهما مع سكوت الآخر وصور الاختلاف اثنان وسبعون فانه اذا ادعى اعراضهما او بناء
هما او سكوتهما او اعراض نفسه مع بناء صاحبه او مع سكوته او بناء نفسه مع اعراض صاحبه او سكوته او سكوت نفسه مع اعراض صاحبه او بنائه فهذه تسعة
واذا اخذ كل منها مع الثمانية الباقية في دعوى الآخر تكون اثنين وسبعين هذا والقول بالصحة مع دعوى كل منهما بناء والآخر دون نفسه بعيد كما لا يخفى
على المتأمل وان كان الهزل في القدر فالاعتبار للعقد عنده في الصور كلها لانه لو اعتبر المواضعة في الزائد ويكون الثمن هو الاقل يلزم اشتراط ما ليس ثمنا في العقد
فيفسد ويلزم ابطال الاصل للوصف وعندهما للهزل الا في صورة الاعراض منهما او العزل اصل لا يهدر الا بمبطل وان كان الهزل في جنس الثمن بان
وضعوا انه يكون دراهم وبينوا دنانير فالعبرة للعقد بالاتفاق لانه لو اعتبر الهزل بطل المسمى ويبقى البيع بلا بدل بخلاف الهزل في القدر والبناء عليه لانه
اذا عمل بالهزل يبقى البيع بالاقل الثمن والزيادة وان كان شرطا فاسدا الا انه لا مطالب له من جهة العباد ولا يورث الفساد ومنها ما لا يحتمل النقض فاما ان لا يكون
يلزم فيه المال اصلا فلا يؤثر فيها الهزل كالطلاق والعتاق والرجعة واليمين والعفو عن القصاص للنص في الرجعة والطلاق والنكاح وغيرها
مقيسة عليها بجامع انها انشاءات لا تحتمل الفسخ او يلزم فيه المال وكان تبعا كالنكاح فان كان الهزل في اصل النكاح فالعقد لازم وان كان في القدر فان
اتفقا على الاعراض فالمسمى لازم وان اتفقا على البناء فالاقل بالاتفاق اما عنده فلانه يمكن العمل بالهزل ههنا لان الاقل يكون مهرا والزائد شرطا
فاسدا لا يفسد به النكاح وان اتفقا على السكوت او اختلفا ولم يتفقا على شيء فالاقل في رواية الامام محمد لما بينا وفي رواية الامام ابي يوسف المسمى
وفي التحرير هو الصحيح لان العقل لا يجوز ان يعتبر العقد على الهزل فكانهما ابرئا بالعقد الجديد وعندهما الاعتبار للهزل لانه هو الاصل عندنا الاصل عندهما
كما مر وان كان في الجنس فان اتفقا على الاعراض فالمسمى اتفاقا او على البناء فمهر المثل اتفاقا لانه لا مسمى ح نفي النكاح بلا بدل ففيه مهر المثل وان اتفقا
على السكوت او اختلفا فمهر المثل عندهما وعنده في رواية الامام محمد والمسمى في رواية الامام ابي يوسف وقد يعدم الوجهان او يلزم فيه المال ويكون مقصودا
من العقد كالخلع والصلح عن دم العمد والعتق على المال فعندهما الهزل لغو ويجب المسمى لانه غير قابل لخيار الشرط عندهما وعنده يتوقف على اختيارها
اذ يصح خيار الشرط عنده فيها وان عرضا بطل الهزل فتم العقد وان سكتا او اختلفا فالقول لمدعي الجد عنده ولمدعي البناء عندهما لكن يبطل الهزل
ويجب المال ويقع الطلاق والثاني اي الاخبارات لا صحة لها اصلا لان الهزل قرينة على عدم المحكي عنه وانما كان الحجة باعتباره فلا يصح الاقرارات
اصلا الثالث اي الاعتقادات لا يصح مع الهزل شيء الا انه يكفر بالهزل بالكفر لا بالتبدل للاعتقادات بل لان الهزل استخفاف بالدين هذا ومنها السفه
وهو المكابرة على العقل فلا يستعمله وهو لا يمنع التكليف لانه لا ينافي فهم الخطاب والحمل به الا انه يمنع المال الى ان يبلغ مظنة الرشد عنده وهي سن
الحجر خمسة وعشرين سنة وعندهما حقيقة الرشد لنص التصريح في الكتاب العظيم ثم عندهما يحسب النظر له فيجب الحجر بقضاء القاضي عند ابي يوسف و
يتحجر بنفسه عند الامام محمد والامام يقول ليس هو محل النظر فانه يضيع العقل الذي اعطاه الله تعالى ولا يستعمله واليقين فيه اهدارا لآدميته والحاقه بالحيوانات
فلا يحجر البالغ وفي التحرير الاشبه قولهما لان في منع المال دلالة ظاهرة على ان المقصود منه عدم التضييع وذلك بالحجر البالغ ورايت في كتب الفقه الفتوى على
قولهما ومنها السفر وهو لا يمنع التكليف وتعلق الخطاب الا انه لما كان مظنة مشقة خفف الله تعالى ورخص رخصا كقصر الصلوة الرباعية وتأخير خطاب
الصوم وشرع المسح الى ثلثة ايام وغير ذلك مسئلة سفر المعصية اي سفر يكون الغرض منه فعل هو معصية كسفر البغاة وقطاع الطريق لا يمنع الرخصة
عندنا خلافا للائمة الثلثة الشافعي ومالك واحمد فعندهم يمنع الرخصة واما كونه سفر طاعة فلم يعلم اشتراطه من احد الا من الروافض لنا الاطلاق
اي اطلاق النصوص عن التقييد ويبقى كونه للمعصية والمطلق يجري على اطلاقه الا لضرورة وليست قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على

سفر وهو اعم من كونه للمعصية او للطاعة فعدة من ايام اخر اي فواجب عليه مدة من ايام اخر وفي صحيح مسلم عن ابن عباس فرض الله الصلوة على لسان نبيكم
في الحضر اربعا وفي السفر ركعتين وهو مطلق فيتعين اتباع الاطلاق قال الائمة الثلثة قالوا الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية قال المعصية لا يكون موجبة وسببا للرخصة
كالسكر من المحرم لا يكون سببا للنعمة الرخصة قلنا مسلم ان النعمة لا تنال بالمعصية لكن المعصية ليست اياه وهي السفر بل مجاورة له الا ترى انه لو كان
الطاعة القلب في ذلك السفر طاعة وسبب بها نفس السفر كالمع كونه معصية فصار كالصلوة في الارض المغصوبة فانها لم تكن نفسها معصية فتقلبت
الواجب بخلاف اسباب المعصية نفسها كالسكر بشرب المسكر المحرم فانه لا يصلح سببا للنعمة وسر ما ذكر ان السفر لما كان مما ينبني عليه بعض العبادات كالجهاد
والحج وغيرهما واكثر امور المعاش كالتجارة ونحوها وكان لا يخلو عن نوع مشقة في الاغلب اثبت الله تعالى عليه حكما اخف وجعله سببا للرخصة لهذا الخير
الاكثر فلا يبطل سببيته بعروض معصية مجاورة اياه فتقصير من المكلف ولا يبطل الخير بمجاورة الشر وليس مقصود الشارع من شرع الرخصة الترفيه بالمعصية
بل بما هو في ذاته من الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال فلا يرد ان اناطة الشارع الرخصة بما يلزمه قصد منه المعصية لا يليق وشدد داود في
انه لا نطيل وقالوا ايضا قال الله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه اي في الاكل للميتة فعلل الرخصة في غير الباغي فيعم في غيره باعيا
قلنا تاويله غير باغ على نفسه بالتجاوز عن الحد في الاكل ولا عاد على غيره من المضطرين بالاخذ منهم على انه لا يصح القياس فان هذا التقييد لا يوجب
نفي الحكم عن غيره بل ان افاد فانما يفيد الاصلية ولهم الاطلاق في الرخص الاخرى مانع عن القياس منها الخطاء وانما صارت عارضة مكتسبة لانه تثبت
من عدم التثبت الذي هو من تقصير منه مسئلة المواخذة بالخطاء جائزة عقلا اي العقل لا يابى عن تجويز المواخذة على ارتكاب السيئة خطاء خلافا للمعتزلة
لنا انه تعالى مدح المسلمين بعدم المواخذة بالخطاء قال الله تعالى قالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ولو لم يصح المواخذة عقلا لما مدحوا بهذا السوال لانه سوال بما يستحيل والسوال بما يستحيل باطل
المعتزلة قالوا المواخذة انما يكون بالجناية وهي بالقصد ولا قصد في الخطاء فلا جناية فلا مواخذة فيه قلنا لا نسلم انه لا جناية فيه بل فيه جناية بعدم
التثبت والاحتياط الواجبين والخطاء لما كان سببا عن عدم التثبت الذي هو الجناية صار جناية فيجوز المواخذة بالخطاء ولهذا نقول ان المواخذة
لعدم التثبت فقط بل لا بالفعل الخطاء حتى يرد ان النزاع في نفس المواخذة بالخطاء لكن لكونه مسببا عن فعل اختياري فقد تم الخطاء وان كان جناية
لكن شبهة الجناية لعدم الجناية ولذا لا يواخذ به سمعا كما قال رسول الله صلى الله عليه واله واصحابه وسلم ان الله تجاوز عن امتي الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه فلا يواخذ بحد ولا قصاص لانهما يندرءان بالشبهة دون ضمان المتلفات من الاموال فانه يواخذ به حتى لو اتلف الا انه جناية الا
انه يجب على المقصر ولما كان نوع جناية والقتل اعظم من الكبائر لم يعد الخطاء فيه ليس بكفارة واما الدية فتحمل للحال ويقع طلاقه عندنا كما
الناسي ولا يحتمل الفسخ خلافا للشافعي رحمه الله لان اعتبار الكلام انما يكون بالقصد ولم يوجد في الخاطي فلا اعتبار لكلامه كما في النائم فلا يقع قلنا نعم
اعتبار الكلام بالقصد لكن القصد امر خفي اللفظ امر جلي فلا يناط الاحكام على قصد المعنى فاقيم تمييز البلوغ مقامه لانه مظنة القصد واذا كان المظنة
لا ينتفي الحكم بانتفاء الحكم بخلاف النوم فان تمييز البلوغ منتف فيه ثم لا يخفى ان هذا انما يتم لو كان المدعي وقوعه قضاء لان القصد امر خفي فالاعتبار
المظنة والخبير العليم يعلم القصد وليس دليل على اعتبار المظنة في الحكم ديانة والسبب الشديد كان بناء من الاكراه ولو كان عارضا على الاهلية مكتسبا
لكنه من الغير مسئلة الاكراه ملجئ وهو بما يفوت النفس او العضو ان لم يفعل الفعل المكره عليه وغير ملجئ وهو الاكراه بغير ما يفوت النفس او العضو وهو غير الملجئ
كالحبس مع الضرب وهو نحوه لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه وبنقيضه مطلقا قال جماعة يمنع الاكراه التكليف في الملجئ منه دون غيره وقالت المعتزلة
يمنع التكليف في الملجئ بعين المكره عليه وبنقيضه يمنع في غيره في عين المكره عليه دون نقيضه اي لا يمنع في نقيضه المكره عليه لنا الفعل

المكره عليه لذاته فيمكن في ذاته كما كان قبل الفاعل ممكن عليه انفيه وليت لا تمكن والحال انه يختار اخف المكروهين من الفعل وما هدد به فان راى
الفعل اخف مما هدد به يختاره وان راى ما هدد به اخف اختاره فالفاعل قادر فيصح التكليف ولذا قد يفترض بالاكره عليه فالافتراض نوع من التكليف كالاكراه
بالقتل على شرب الخمر فانه يفترض عليه الشرب فيأثم بتركه وقد يحرم ما اكره عليه كعلى قتل مسلم ظلما اي كالاكراه على قتل مسلم ظلما فانه لا يحل بحال فيتوجر
على الترك لانه وجد الداعي الى الحرام فكف عنه لعله ابرأ كلمة الكفر على اللسان اي كما يوجر في الاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اذا كف عنه لكن
لا يأثم بها ان فعل وان كان حراما لانه عومل به معاملة المباح كما قد مر ويأثم في الاكراه على القتل بفعل القتل لانه ما عومل به معاملة
المباح قال المفصلون بين الملجئ وغيره المكره عليه واجب الوقوع لان المكره الجاء الفاعل الى الفعل وضده ممتنع وقوعه والتكليف
بهما محال قلنا لا نسلم ان المكره عليه واجب بالذات وضده ممتنع بالذات بل الوجوب فيه والامتناع قد يكونان بالشرع كما في القتل
وشرب الخمر قد يكونان بالفعل فان العاقل من شانه ان يختار ما يراه اخف والايجاب والامتناع بالشرع او العقل لا ينافي الاختيار للفاعل
بل مرجح لجانب الفعل او الترك لا موجب فتأمل فانه وقيع قالت المعتزلة لا يمكن الامتثال في التكليف لعين المكره عليه اذا اكره
على عين المامور به فالاتيان به لداعي الاكراه لا لداعي الشرع فلا اخلاص فلا يثاب عليه ولا امتثال فلا يصح التكليف به لا تنتفع الفائدة بخلاف
ما اذا اتى بنقيض المكره عليه كلف به فانه المتمنع في اجابته داعي الشرع حيث صبر على التعذيب في سبيل الله قلنا قد اعترفتم بصحة التكليف بضد المكره
عليه والتكليف بالضد يقتضي المقدورية اي كونه مقدورا والقدرة على الشيء قدرة على ضده فالثابت قدرة على الضد قدرة على ضد الضد
الذي هو عين المكره عليه فصار المكره عليه مقدورا وكل مقدور يصح التكليف به وهذا غير واف فان الخصم لم يجعل المانع من صحة التكليف انتفاء القدرة
حتى يرد ما اورد بل اعتبر مانعا آخر وهو انتفاء فائدة التكليف وهي الامتثال مع الاخلاص في النية وهذا اخير واقع لم يدل العراقي في الجواب انا لا نسلم
بعين المكره لداعي الاكراه لزوما فات الذين بذلوا انفسهم في سبيل الله لا يقدمون على القتل الا لداعي الشرع والعمل بالنية والعالم هو الله تعالى
فتأمل فهو الاحق بالقبول والتفصيل في الاكراه ان الضابطة عندنا ان يكون آلة المكره في الفعل او لا يمكن الاول هو الاقاويل فان الشخص لا يتكلم بلسان غيره
اخبارات او انشاءات فالاخبارات لا يفيد الحكم في كلا نوعيه لان الحجة فيها باعتبار المحكي عنه والاكراه قرينة ظاهرة على انه لا يقصد المطابقة والانشاءات
اما ان لا يقبل الفسخ كالطلاق والعتاق ونحوهما لا يؤثر فيه الهزل فهي يقع احكامها ولا يؤثر فيه الاكراه لانه لم يؤثر الهزل مع انه لا اختيار للحكم فيه فالا
ان لا يؤثر الاكراه مع ان فيه اختيار فانه انما اكره عليه بايقاع الطلاق لا بمجرد التلفظ بكلمة الطلاق وهو قد قصد المكره عليه ايقاع النفس وبالرضا به
فتأمل فيه فانه محل تأمل واما ان يقبل الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فهي تفسد والثاني وهو ما يكون آلة للمكره فننظر ان جعله آلة تغير محل الاكراه ولغيره
غير اقتصر الفعل على الفاعل كما في الاكراه على قتل المحرم الصيد فانه وان كان يصح جعله آلة انه يتغير محل الاكراه فانه لو جعل قاتلا لكان هذا القتل جناية
على احرامه دون احرام القاتل وكان الاكراه بالجناية على احرام المكره فح يقتصر عليه ويلزمه الجزاء وانما يجب الجزاء على المكره لانه جنى جناية اخرى
فوق الدلالة على الصيد وكما اذا اكره على تسليم المبيع بعد الاكراه على البيع فانه لو جعل آلة لكان الفعل للمكره فيصير غاصبا لا تسليما للمبيع ومحل الاكراه هو لا غير
فيقتصر عليه ويملكه ملكا فاسدا كما في البيع الفاسد فتأمل فانه موضع اشتباه وان كان جعله آلة غير محل الاكراه نسب الى المكره ويلزمه العهدة فيجعل الفاعل
آلة كما اذا اكره على قتل انسان مسلم فالقصاص على الملجئ دون القاتل وكما اذا اكره على اتلاف مال المسلم فالضمان عليه دون المتلف وكالاكراه
على الاعتاق فانه من حيث صدر عنه منه انشاء يعرف لا يصح جعله آلة اذ ليس بآلة احد ان يعتق عبد غيره ومن حيث انه مزيل للمالية اتلاف
ويصح جعله آلة فيجعل آلة ويجب الضمان على الملجئ وعلى هذا فقس وعندنا التشقيق الاكراه قسمان على الحق او على الباطل فان كان على الحق

كالاكراه الحربي على الايمان فاكراه الدائن المديون على البيع فلا يؤثر فيه ويثبت ما اكره عليه وان كان على الباطل فينظر ان كان يتم الفعل بالمكره عليه فلا يثبت ما اكره عليه ان وجد تعاطي الملجي كما في الاتلاف ونحوه بعد عليه والا بطل فالتصرفات كلها تبطل عنده اختيارا كان او انشاء قابلا للفسخ او لا فان الاكراه قد قطع الفعل عن الفاعل من غيره لا ينفذ وان كان لا يتم بعد على الفاعل وثبت حكمه كالاكراه على القتل نقيض من القاتل وانما نقيض من الملجي لانه سبب فسادكا نه قبل الايمان كاكراه الرجل على الزنا ففيه الحد الى عنده هذا كله في احكام الدنيا واما في احكام الاخرة فالاكراه ان كان على الباطل فان كان يباح المكره عليه حقيقة كالميتة فيوجر على الفعل ويأثم بالترك وان كان لم يبح ولم يباح معاملة الفعل بل بقي حراما كما كان قبل الاكراه يأثم بالفعل ويوجر على الترك كالاكراه على القتل او الزنا لا يحل ولم يبح لكن عومل به معاملة المباح يوجر على الترك ولا يأثم بالفعل كالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان او تأخير الصلوة عن الوقت او الافطار في الشهر المبارك والجناية على الحرام او اكراه المرأة على الزنا ونحو ذلك والاكراه على اتلاف مال المسلم فهو ايضا باق على الحرمة وعومل معاملة المباح لكن قال الامام محمد رحمه الله لا يأثم بالاتلاف ان صبر كان شهيدا ومأجورا بالاكل في الملجي واما غيره فيأثم فيه هذا ولما كان مسائل الاكراه بل سائر العوارض مبنية على انتفاء الحرج في الدين اورد مسئلة عقيب الاكراه متعلقة بسائر العوارض ثم مسئلة الحرج في الشرع عقلا كما عند المعتزلة او شرعا كما عندنا وهو اي الحرج كلي مشكك بعض افراده اقوى من بعض ولا يعتبر كل مرتبة منه بل ما ثبت من الشارع اعتباره فلذا اي فلاجل انه لا حرج في الدين لم يجب من الاحكام على الصبي العاقل لقصور البدن او لقصوره وقصور العقل ولا على المعتوه البالغ لقصور العقل فلا فالابي زيد الامام القاضي لان العبادات واجبة سقطت اداؤها للضرورة ولاجل ان لا حرج في الدين لم يجب قضاء الصلوة في الحيض والنفاس دون الصوم فانه يجب قضاؤه لقول ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها الفساد ذلك فيؤمر بقضاء الصوم ولا يؤمر بقضاء الصلوة كذا في الصحيحين في قضاء الصلوة من الحرج ما لا يخفى لان الشهر عادة لا يخلو من الحيض وهو ايضا لا يكون اقل من ثلثة فتبلغ الصلوة كثيرة ففي قضائها حرج عظيم ولاجل ذلك شرعت العبادات في المرض على حسب الطاقة قائما وقاعدا ومضطجعا لما روى البيهقي والبزار عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم عاد مريضا فرآه يصلي على وسادة فاخذها فرمى بها فاخذ عودا ليصلي عليه فاخذه فرمى به وقال صل على الارض ان استطعت والا فأوم ايماء واجعل سجودك اخفض من ركوعك ولاجل ذلك انتفى الاثم في الخطاء في الاجتهاد وقد ثبت بالاجماع القاطع المعاضد بالاحاديث الصحاح وقد اشار اليه بقوله ولولا سبق كتاب من الله لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا سبق الكتاب بان لا مؤاخذة في الخطاء في الاجتهاد لمسكم العذاب في اخذ الفداء والله اعلم بمراده وكذا انتفى الاثم في النسيان لما روينا من قبل وكذلك انتفى الصائم ناسيا فلا يفطر به الصوم ولا اثم ايضا لما روى الشيخان عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من نسي وهو صائم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه ولذلك خففت في السفر لانه مظنة المشقة فشرعت الصلوة الرباعية ركعتين لما رود شرع فيه مسح الخف الى ثلثة ايام ولياليها والاحاديث في ذلك مشتهرة مستفيضة كما عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه جعل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثلثة ايام ولياليهن ويوما وليلة للمقيم ولذلك لعدم الحرج في الدين ثبت الرخصة للمسافر بالشروع في السفر قبل تحققه والقياس يقتضي ان لا يرخص الا بعد تحقق السفر بالخروج ثلثة ايام لان الشيء لا يثبت قبل تحقق سببه لكن لم يعتبره الشرع وجعل مناط الرخصة الشروع للحرج والدليل عليه التوارث من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولو اقام المسافر قبل تمام المدة للسفر صح كونه مقيما ولزمت عليه احكام الاقامة من الاخذ بالعزيمة ولو كان في المفازة مع انها ليست محلا للاقامة لانه ولها اي للرخصة فان سببا الذي هو السفر لم يتقرر فهذا له نية السفر يصير بالنقض ابيان سببها فلا يمنع المفازة فانها تمنع لابتداء الاقامة دون بقائها وبعدها اي بعد تمام السفر لا يصح الاقامة الا فيما يصح فيه من العمران لانه

رفع للمبشرات تحقيقه وتجديده اقامته فلا بد من موضع لتسبيح لابتداءه هذا واما العوارض السماوية فمنها الصغر فانه اذا لم يبلغ حد التمييز يمنع وجوب العبادات
البدنية والمالية ولا يمنع وجوب ضمان المتلفات لانه لجبر المتلف ولا وجوب المؤنات من العشر والخراج وصدقة الفطر ويؤديهما الولي عن ماله ولا يصح اسلامه
لعدم ركنه وهو الاعتقاد ولا اعتبار لردته لذلك واما البالغ حد التمييز فيجب عليه اداء الايمان عند الشيخ الامام علم الهدى الشيخ ابي المنصور الماتريدي
وسائر مشائخ العراق فيصح ايمانه بالاتفاق مشائخنا ويصح اداء العبادات من غير لزوم ويجب الغرامات والمؤنات ويدفع عنه الاجرية وبينونة المرأة
الكافرة اسلامه او المؤمنة لارتداده وليس لاجل الجزاء بل الاختلاف الديني مفسد للنكاح ويعرض الاسلام على المميز عند اسلام زوجته دون غير المميز بل يؤخر
ويصير غير المميز مؤمنا تبعا لاحد الابوين او الدار وكذا يصير مرتدا بارتدادهما ولحاقهما معه في دار الحرب وكذا المميز الساكت تابع لاحدهما دون المظهر للاسلام
او الكفر ومنها الجنون وفي العدة فالجنون القليل لا يسقط شيئا من العبادات فيجب قضاؤها وحد القلة في حق الصلوة ما لم يمتد يوما وليلة لانه مظنة التكرار وعند الامام
محمد اذا بلغ ستا اعتبار الحقيقة وفي الصوم الشهر وفي الزكوة والحج الحول وعن ابي يوسف الاكتفاء بالاكثر والكثير منه مثل الصغر الا انه يعرض على الابوين الاسلام عند
اسلام امرأته ولا يؤخر كما في الصبي لانه ليس له نهاية معلومة والمسلم الذي جن التحرير بعد الاسلام يحكم باسلامه ابدا ولا يتبع احدا ولا يحكم بردته بردة الابوين والعته مثل
الصبي مع التمييز فلا يجب عليه شيء من العبادات وفي التحرير التقرير نقلا عن التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا ومنها النسيان وهو عدم الاستحضار وقت الحاجة
وهو عذر في حق الاثم مطلقا واما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فان كان مع مذكر فلا عذر كالاكل الناسي في الصلوة اذ هيئتها مذكرة وصيد
المحرم ناسيا اذ الاحرام مذكر وان لم يكن هناك مذكر يكون عذرا كالاكل في نهار شهر رمضان ناسيا وسلام المصلي في القعدة الاولى ناسيا وترك التسمية عند الذبح ناسيا
ومنها النوم وهو فترة تعرض الانسان مع بقاء العقل يوجب العجز عن ادراك المحسوسات واستعمال العقل وعن الافعال اختيارا ولما لم يكن النائم قادرا أخر الخطاب عنه وجعل
افعاله في حق الاثم واما في حق الحكم فيجب الضمان في حقوق العباد فيجب ضمان مال تلف بانقلاب النائم وكذا دية انسان قتل بالانقلاب عليه ولا يعتبر اقواله ايضا حتى لا يصح طلاقه وعتاقه
وبيعه وغير ذلك لا يوصف كلامه بخبر وانشاء بل الحان الحيوانات فلا يعتبر قراءته في الصلوة ولا يسقط به الفرض صرح به الامام فخر الاسلام ولا يفسد القهقهة الصلوة ولا الوضوء
صرح به هو الصحيح وقيل يفسدان لعدم فرق النفس وعن الامام الهمام يفسد الوضوء دون الصلوة كسائر الاحداث فيتوضأ ويبني وقيل لا يفسد الوضوء وتفسد الصلوة وفي التحرير هو الاوجه
عندي لان نقض الوضوء لكونها جناية ولا جناية فيبقى مجرد كلام فيفسد به الصلوة لان الكلام يفسدها مطلقا لعدم فرق النفس كالساهي ثم النوم يسترخي منه الاعضاء
وهو سبب لخروج شيء جعل الشرع الموجب للاسترخاء منه حدثا اقامة للسبب مقام المسبب دون غيره الا من ينام عيناه ولا ينام قلبه كالرسول صلعم فليس في حقه حدثا
ومنها الاغماء وهو آفة يصير بها العقل في كلال وتتعطل بها القوى المدركة فيجعل قليله كالنوم في عدم توجه الخطاب ووجوب القضاء من غير فرق الا انه لما كان فوقه في
استرخاء الاعضاء جعل حدثا في كل حال ومنع بناء الصلوة على ما صلى قبله والكثير منه يمنع وجوب الصلوة كالجنون دون غيرها لندرة الاغماء شهرا او سنة هذا ومنها الحيض
والنفاس وهما لا ينافيان التكليف الا انه لا يصح معه من العبادات التي شرط ادائها الطهارة فاخر عنهما خطاب الصوم وطواف الزيارة الى زوالهما وسقط عنهما
الخطاب بالصلوة وطواف الوداع للحرج وسقط نفس وجوب الصلوة ايضا حتى لم يبق محلا للوجوب لعدم الفائدة لانها اما وجوب الاداء واما وجوب القضاء وقد
انتفيا ومنها الرق وهو عجز شرعي مانع للولايات من الشهادة والقضاء وغيرهما وهذا العجز غير متجزئ فلا يصح ان يقال شهادة نصفه غير مقبولة دون النصف الآخر وكذا
القضاء فكذا العتق هو القوة الشرعية المنافية لهذا العجز غير متجزئة وعلى هذا قالا فلا يتجزى الاعتاق لان العتق مطاوعه فلو تجزى لزم تجزيته وقال الامام التصرف الصادر
من السيد في الاعتاق ازالة الملك ولما كان الملك متجزيا كان الازالة ايضا متجزية وليس نفس الاعتاق سببا للعتق حتى يلزم من وجوده وجوده
بل اعتاق الكل موجب للعتق كالوضوء متجز وسبب لزوال الحدث وهو غير متجز فالرق في معتق البعض كامل فهو كالمكاتب عنده وحر عندهما ثم
الرق ينتصف الكرامات ولهذا يحل له نكاح اثنتين ويكون طلاق الامة تطليقتين وعدتها حيضتين بالنص الذي رواه الدارقطني طلاق الامة تطليقتان

وعدتها حيضتان ويكون قسمها النصف من قسم الحرة ويكون حلها قبل الحرة ومنفردة دون بعدها ومعها وكذا ينتصف الحد وفي العبد ينتصف حد الحلال
الغرم بالغنم والرق يمنع مالكية المال لانه مملوك لمشه فليس ممالك بحيث يكون مالكا بخلاف مالكية النفس فانها مبقى على اصل الحرية فيصح اقاريره بالحدود والقصاص
والسرقة لكا وقائما في الماذون وفي المحجور عند الامام فيقطع ويرد المال وعند ابي يوسف يقطع ولا يرد وعند الامام محمد لا يقطع ولا يرد هذا كله اذا كذبه المولى ولا يصح
اقرار المولى في حقه بحد او قصاص وكذا يملك هو ملك النكاح وانما يحتاج الى الاذن لانه يجب بالمال في الذمة والرقبة وهي ملك المولى ولذا يملك طلاق امرأته وكذا
يلتزم نفقا يحل عليه قتله ولا اتلاف عضو من اعضائه ولذا يقتل الحر به عندنا واما عند غيرنا فانما لا يقتل لاجل كرامة الحر والرق ايضا يمنع مالكية المنافع بل المنافع
كلها للسيد الا ما استثنى منها كالصوم والصلوة فلا يخرج للجمعة والعيدين والحج الا باذن السيد وكذا الجهاد لا يخرج له الا باذن السيد او باذن الشرع عند النفير العام
وانما يصح امانه ماذونا لانه اسلك للغنيمة فينفذ عليه بالذات وعلى غيره بالتبع والرق يمنع الولايات فلا يصح الشهادة على احد ولا قضاؤه ولا تحكيمه وكذا امامته
والرق ينقص الذمة فلا يجب على ذمته شيء الا منضما الى رقبته اليه فلا يجب باقراره المال في الحال الا في الماذون للضرورة ويجب الغرامات لاجل الجنايات في
الذمة فيؤدي فيباع رقبته الا ان يفدي المولى وكذا يباع رقبة الماذون فيما بقي من الدين بعد الاداء من الكسب او لم يكن كسب له ولا يجوز تبرعاته من اكسابه لانه ملك
المولى او الدائنين ولا يقبل حريته الا التسير بالنص ولا يجوز له التسري بين اباه ولو كان مكاتبا مسئلة العبد اهل للتصرف وملك اليد عندنا خلافا للشافعي رح فان
عنده ليس باهل وانما له التصرف وملك اليد خلافة من السيد لنا انهما اي ملك التصرف وملك اليد انما يكونان باهلية التكلم وصحة الذمة وهي كون الانسان بحالة الكلي
به من الاحكام والاولى اي اهلية التكلم انما يكون بالعقل وهو لا يختل بالرق بالضرورة ولذا كانت روايته مقبولة للخلق ولو لم يكن كلامه معتبرا لكن عقله مختلا لم يعتبر رواية
بل يصير كالمعتوه والثانية اي الذمة انما يكون باهلية الايجاب عليه والاستيجاب له وتحققها لخوطب بحقوقه اي حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم وكلف
عن المحرمات الا ما يفوت به خدمة السيد كالجمعة ونحوها ويصح اقراره بالحدود والقصاص ولم يجب نفقته على السيد واذ قد ثبت اهلية التكلم المعتبر والذمة الصحيحة
له صار اهلا للملك التصرف وملك اليد وانما الحجر عن التصرف بحق المولى في رقبته وفي منافعه ولو جاز له التصرف من غير اذنه صارت الرقبة
ملكا في الدين ولا يقدر على الاستخدام مستضريه فاذنه فك الحجر ورفع المانع عن صحة التصرف لا اثبات الاهلية كما هو زعم الشافعي الشافعية
قالوا لو كان العبد اهلا للتصرف في شيء لكان اهلا للملك فيه لان التصرف سبب له فان الشيء يملك بالبيع والشراء ومسبب عنه فان الملك
يبيح التصرف ولذا الاباحة في ملك غيره ووجود الشيء يستلزم وجود سببه ومسببه فالتصرف ايضا يستلزم الملك استلزام السبب والمسبب واللازم
باطل اجماعا فالملزوم مثله فليس اهلا للتصرف واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد لان اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف وقد انتفيا
قلنا لا نسلم الملازمة ومن كون التصرف سببا للملك لا يمتنع الانفكاك حتى يجب الملازمة اذ التخلف فيه لمانع وهو كون رقبته مملوكا للسيد والعلة
المقتضي هو التصرف وكذا لا يلزم من كون التصرف مسببا عن الملك لزومه له بل قد ينفك المسبب عن سببه اذا وجد هذا المسبب بسبب آخر
ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف والحاصل منع اللزوم بين اهلية التصرف واهلية الملك بابداء المانع مع سببية اهلية التصرف لاهلية
الملك وبابداء سبب آخر لاهلية التصرف غير اهلية الملك فيما يكون مسببا واذا لم يثبت الاستلزام بين اهلية التصرف واهلية الملك لم يثبت
ما بني عليه من قوله واذا لم يكن اهلا للتصرف آه فالكل جواب واحد وزعم ان حديث تعدد الاسباب جواب آخر ومنع لقوله لان اليد انما
يستفاد آه فيرد عليه ان حديث تعدد الاسباب لا يضرنا فان المقصد بيان اللزوم بين اهلية اليد واهلية التصرف وهو حاصل
وانما يعد هذا الحديث بعض المشائخ حيث اورد وانى تقرير كلام الشافعي ان ملك اليد يستفاد بملك الرقبة وعلى ما قررنا لا ورود لهذا
فافهم ثم اذا ثبت له ملك اليد دون ملك الرقبة وهو اعلى من ملك الرقبة فانه المقصود من ملك الرقبة وقد كان مالكيته للنكاح

بكله فمالكية الفص من مالكية الحر انتقص ما يبني على المالكية وهو الدية ولا ينقص على النصف كما في المرأة لان مالكيته ليس نصف مالكية الحر بل ازيد ولا ينقص قدر الربع لان مالكية يد اكثر من ربع مالكية الحر فالنقصان غير مقدر فتنقصنا بقدر نصاب السرقة فان له اعتبارا في الشرع في مقابلة اعضاء الانسان بخلاف سائر التنقيصات فانها لم يكن لاجل نقصان المالكية بل لنقصان الكرامة واما الدية فاعتبار المالكية الا ترى ان دية المرأة نصف دية الرجل لكونها مالكة للمال فقط دون النكاح وعلى هذا التقدير لا يرد ما اورد صدر الشريعة انه يلزم ح ان لا ينتصف شيء من النعم لاجل كون المالكية زائدة على النصف من الحر فتدبر ثم اورد من عند نفسه دليلا آخر وهو ان المعتبر فيه المالية دون الآدمية فيعتبر في الضمان قيمته الا انه نقص عن قيمة الحر لئلا يلزم شبهة المساواة بين الحر والعبد فتدبر فانه موضع تامل فرع لو اذن له المولى في نوع من التجارة كان له التصرف في انواع التجارات مطلقا في جميع الانواع لانه لما اذن فوت حقه في الخدمة وفي براءة رقبته من الدين والهبة والتصرف فقد كان فيه من نفسه وارتفع المانع من جواز التصرفات مع قيام المقتضي فيجوز ويثبت يده على كسبه لكونه له والمانع قد زال بالاذن كالمكاتب فانه يملك مكاسبه يدا وانما يملك المولى حجره دون حجر المكاتب فان في الكتابة ليس للمولى ان يحجر عليه لا ان في كتابة المأذون عبده لا يملك الحجر عليه حتى يرد عليه انه مخالف للرواية فان المأذون غير مالك الكتابة لان فك حجره كان بلا عوض فيكون كالهبة فيصح رجوعه بخلاف الكتابة لانه اذا كان بعوض فهو كالبيع فلا يصح الرجوع هذا ومنها المرض وهو نوع من العجز ولا ينافي فهم الخطاب واهلية العبادات ولذا لا ينافي التكليف الا انه لما كان نوعا من العجز شرعت العبادات على حسب المكنة واخرت ما لا قدرة عليه او ما فيه حرج ثم هو سبب للموت وهو سبب الخلافة في المال حجر المريض عن التبرعات والتصرفات المشتملة عليه في كل المال لحق الغرماء والثلثين بحق الورثة لكن اذا اتصل به الموت واما التصرفات التي ليس فيها تبرع كالبيع مثل القيمة والنكاح بمهر المثل لا يمنع منه التبرع اذا بطل للوارث علمنا انه يتعلق بالنظر اليه حق الورثة في الصورة ايضا فمنعنا من الاقرار له البيع معه ثم انه ينفسخ العقود المحجورة عليه ان كانت قابلة للفسخ والا فحكمها حكم المعلق كاعتاق العبد من التركة المستغرقة بالدين او قيمته تزيد على الثلث فانه يعتق بعد الموت ويسعى في قيمته في الاول والزائد على الثلث في الثاني هذا ومنها الموت ~~~~~ ما دام لا سباب التكليف لانه عجز كله عن اتيان العبادات اداء وقضاء ولانه ذهب من دار الابتلاء الى دار الجزاء فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقا بالعين الا ههنا صفة بمعنى غير وهو فاعل لا يبقى ولا يصح ان يكون استثناء مفرغا متصلا فانه ليس على ذمة الميت ما كان متعلقا بالعين ايضا ولا ان يكون منقطعا ايضا لانه مفرغ فالحاصل انه لا يبقى على ذمة الميت غير المتعلق بالعين كالعبادات مالية كانت او بدنية واما المتعلق بالعين او المال فلا يبقى على ذمته ايضا لكن لصاحب الحق ان يأخذه من العين او المال كالودائع والغصوب فان للمودع والمغصوب منه ان يأخذه كما كان في الحيوة وعلى الورثة ان يردوه او غير ما كان متعلقا بمال تركه كالديون فان الدائنين لهم ان يأخذوها منه وعلى الورثة ان لا يتصرفوا من دون الاداء والوصايا فان الموصى له يكون خليفة في ملك الثلث والتجهيز وتقدم على الديون والوصايا بالاجماع واذا لم يبق في ذمة الميت شيء اصلا فلا يصح الكفالة بما عليه من الدين بعد الموت عند ابي حنيفة اذا لم يترك وفاء من المال لانها اي الكفالة ضم الذمة الى الذمة في المطالبة فيجوز للدائن مطالبته ايهما شاء ولا مطالبة ههنا على الاصيل فلا ضم فيها قال مطلع الاسرار قدس سره ههنا قولان الاول ان الكفالة ضم الذمة الى الذمة في المطالبة والآخر انها ضم الذمة الى الذمة في الدين فلا يتم هذا الاستدلال الا اذا ترجح القول الاول وما في الهداية الاول اصح دعوى من غير دليل وفي بعض شروحه ان جعل دين واحد على اثنين غير معقول ولا ضرورة ملجئة اليه ففيه انه يجوز ان يصير مثل الواجب على الكفاية فانه كان واجبا على الاصيل ثم بالالتزام وجب على الكفيل وايهما ادى سقط عن صاحبه كوجوب قبول الامامة الكبرى على كل واحد من الصالحين لها فا

ليس صور الاجزاء في الذهن قبل بعث الاجزاء متميزة بنفسها الا بعد التحليل فليس التضمن مغايرا للمطابقة الا بعد التحليل فهناك الاثر من حيث انها اجزاء صورة الكل مطابقة وحيث
انها حاصلة في الاجزاء تضمن كذا قال والد فيه نظر ظاهر فافهم ان اراد بالاجمال لمدلول من اللفظ المفرد التوحد الحقيقي بحيث لا يكون فيها كثرة الا بعد التحليل فلا نسلم ان اللفظ
المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال انما هو دعوى محض مثل المدعى فلا بد من الابانة وان اراد واحد الكثرة المجموعة بلحاظ واحد او امر وحدة للوحدة الاجتماعية فمسلم ان
المفرد لا يدل الا على هذا الاجمال والا لزم منه المطلوب من اتحاد الدلالتين فان المسمى الحقيقة كثيرة وهم اشياء كثيرة معروضة للنوع من الوحدة فتدبر فان قلت فما تصنعون
بالمفرد المشترك فانه يدل على اشياء كثيرة اجاب بقوله وفي المفرد المشترك انما يتعدد المسمى عند انفهام المعنى لتعدد الوضع ونحن انما ندعي وحدة الصورة عند وحدته كما قال واما الوضع
الواحد فكان مرجعه الكثير فلا يحصل الكثير في الذهن الا بنعت التوحد ومن هنا الا ترى لفظا واحدا موضوعا لضدين بوضع واحد وان جاز وضعه لمختلفين كالبيت
اذ لا يحصل من الضدين امر واحد والا لزم من وجوده في موضوع وجود الضدين المتنافيين فيه بخلاف المتنافيين اي لا استحالة في اجتماعهما فان قلت فلم يمتنع
في البلقة الموضوعة للسواد والبياض الضدين قال واما البلقة فتهافت التحل اي ترتفع الضدية ونحن انما نمنع وجود لفظ موضوع لضدين بما هما ضدان اي باعتبار
اجتماعهما في محل واحد فلاح لك من هذا المقام اي مقام دعوى الاتحاد بين الدلالتين ان الصورة الواحدة يجوز تحليلها اي الصورة الواحدة الى حقائق مختلفة
ونظيره في تجويز التحليل الى الحقائق علم الباري علما اجماليا بسيطا فانه علم لسائر الممكنات مع بساطته فيجوز التحليل فيه كما حقق في موضعه فافهم ولا تقدم
ولا تاخر قال في الحاشية اعلم ان كلام اكثر المحققين في علم الباري تعالى وفي اتحاد المطابقة والتضمن مبني على تجويز تحليل الصورة الواحدة الى حقائق
متخالفة والبديهة تابى عنه كيف ومن المحالات عندنا ان يتحد المتباينان انتهى لتفصيل المقام ان اتباع الفلاسفة قالوا ان الله تع يعلم الاشياء كلها
دفعة واحدة من غير تجدد وتعاقب ازلا وابدا ومنشأ هذا الانكشاف هو ذاته تع كما ان المنشأ فينا الصورة الحالة فذاته كافية في انكشاف الاشياء
مفصلة عنده فهي كالصورة العلمية للاشياء كلها فورد على هؤلاء ان الاشياء متميزة في العلم قطعا والتميز فرع الوجود واذ لا وجود فلا علم فيلزم ان تكون
الاشياء مجهولة في الازل ولا ينفع القول بان الزمان مع ما فيه قديم دهري حاضر عنده كما ذهب اليه البعض منهم فان علمه تع فعلي سابق على المعلومات
فلا بد من التميز لها قبل وجوداتها ولو بالطبع فاجاب عنه بعض الفضلاء وتلقاه محققهم الدواني بالقبول بان تلك المعلومات موجودة في العلم بصورة واحدة
اجمالية وهي مخلوقة بالايجاب لانها من الصفات هذا واليه اشار المص بما في الكتاب وبما في الحاشية ولا ريب ان هذا الراي مبني على الانحلال والاتحاد
قطعا فلا يرد عليه ان العلم الاجمالي براحل من الانحلال البسيطة الى صور كثيرة لانه ليس معنى الاجمال ان المعلوم هو الصورة الواحدة المنحلة الى الكثيرة وان نسبة
تلك الصورة الى الكثيرة نسبة المحدود الى الحد وكيف يكون هذا المعنى مرادهم ويلزم ان لا يكون الباري عالما على التفصيل والتميز وهو خلاف مذهبهم
بل مذهب كل عاقل بل ارادوا بالعلم الاجمالي ان ذاته سبحانه مبدء لانكشاف الاشياء مفصلة متميزة كل منها عن الآخر فالعلم اي مبدء الانكشاف
واحد بسيط والمعلومات كثيرة فلا انحلال اصلا وانما يرد هذا الوارد والمص لزوم انحلال الامر الواحد الذي هو العلم الى الكثير بل ارادوا انحلال الصورة الواحدة
للمعلومات الحاضر عنده تع في العلم كما ذهبوا اليه تحاشيا عن لزوم تميز المعدومات المطلقة فافهم واما اتحاد الدلالتين فالبناء فيه ظاهر ولا شك في
استحالة هذا الاتحاد فان اتحاد الاثنين مطلقا محال لانهما بعد الاتحاد كما كانا قبل فمحال الاتحاد وعدمه سواء فاما ان حدث شيء هو صفة او ذات فلو
لا اتحاد واما في شيء ذات او صفة فعدم واستحالة لا اتحاد وايضا ان بقيا بعد الاتحاد اثنين فلا اتحاد والا فان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد ايضا
ولا يرد اتحاد الجنس مع الفصل في تركب النوع فانه قول فلسفي لا نقول به ومع قطع النظر عن صحة الاتحاد واستحالته فلا يصح هذا القول في العلم وفي اتحاد
الدلالتين فانه يلزم على الاول الحمل بين كل اثنين فيرتفع التباين رأسا وفي الثاني الحمل بين الاجزاء في كل جهة حتى المقدار به لان الحمل هو الاتحاد
المتغايرين باعتبار في نحو من انحاء الوجود ولا شك في استحالته وظهر منه ان النزاع بالتحليل مردود وان هذا الاشكال لا تخلص عنه فانه يلزم في التضمن

الاتحاد هي من الجنس والفصل والقول باستحالته في نحو البيت دون المركب الذهني تحكم هذا ولا يبعد بناؤه على القول بالشبح دون حصول الاشياء
بانفسها ان الكل هنا لا انما يعقل بصورة تجمعه لا تركيب فيها اصلا لكن تلك الصورة معدة لان يحصل صورتان شبحان للجزئين عند الالتفات اليهما او عند التحليل اصلا والحق ان
هذا ايضا بعيد فانا لا نسلم القول بالشبح بل الحق عندنا هذا على السطر العقلي وقد بيناه في حواشينا على الحواشي الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف ومع هذا نسلم ان صورة الكل مما يتعمل
سواء كان بالشبح او بالعين وانه معد لحصول الصورتين لتعقل الاجزاء لكنه لا يلزم منه الاتحاد بين الدلالتين فان الفهم الذي حصل بالتبع الاول للكل غير فهم الجزئين بالتبعين
الآخرين للجزئين فلا اتحاد في الدلالتين ثم ما حصل لهذا العبد الى هذا الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا فان قيل كيف قالوا باتحاد الدلالتين وقد قالوا ان التضمن تابع للمطابقة والتبعية
يقتضي الاثنينية المنافية للاتحاد قال ما يقال انه اي التضمن تابع لها اي للمطابقة فتوسع منهم لانهما لما كانت لا يتميز منها الا باعتبار التحليل وهذا الا
تابع لاعتبار نفس الكل قيل التضمن تابع للمطابقة فان قيل قد حقق ابن سينا في الشفاء ان الجزء المأخوذ لا بشرط شيء ما قدم من المركب وتلقاه المتأخرون
هذا بالقبول فكيف يتجه الدلالتان بل كيف يصح الحكم بتبعية التضمن للمطابقة اجاب بقوله وما في الشفاء من ان الطبيعة لا بشرط شيء هو الجزء متقدم على الطبيعة
بشرط شيء هو الكل تقدم البسيط على المركب فالمراد منه انه حقيقة نسبة الوجود اليه عقلا فان العقل اذا حلله واعتبر الجزء لا بشرط شيء ونظر الى ان المركب لا يحصل
الا بانضياف زيادة اليه وصيرورته بشرط شيء حكم بان اللاحق بالوجود هو الاول دون الثاني وهذا حق وهو لا ينافي التحصيل لهما في الذهن معا كما في الخارج
يحصلان معا وكذا لا ينافي ان يكون الطبيعة المأخوذة لا بشرط تابعة لها مأخوذة بشرط شيء في الانفهام من اللفظ هذا والدلالة على الخارج عما وضع له اللفظ
التزام وقيل لا مطلقا بل ان كان الخارج لازما ذهنيا ويرد عليه انواع المجازات فانها واقعة قطعا ولا لزوم ذهني هناك مع كون الدلالة فيها على الخارج
التزاما وقيل هناك ايضا لزوم ذهني فان للقرينة دخلا في تلك الدلالة بل الدلالة المجازية لازمة للفظ اذا وجد القرينة معه فيكون المعنى المجازي لازما
ذهنيا له مفهوما معه وفيه ان شارطي اللزوم العقلي ارادوا كون الخارج لازما ذهنيا للموضوع له واللزوم الذي ظهر من جهة القرينة هو لزومه للفظ
مع القرينة اذ لا يجعل القرينة المعنى المجازي من لوازم الحقيقي بل من لوازم اللفظ معها واين هذا من ذاك الا ان يقال ان المعنى الموضوع له يفهم من اللفظ ولو كان
مع قرينة وانما هي صارفة عن ارادته والارادة غير الفهم والمعنى المجازي لازم للفظ حين القرينة فالمعنى الموضوع له والمجازي متلازمان عند وجود القرينة في الانفهام
من اللفظ فافهم ثم اورد عليه المص بقوله والقرينة قد يكون خفية فلا يعلم فلا يفهم المعنى المجازي فلا لزوم ذهني واعترض على هذا القائل ايضا بانه لو اعتبر القرينة
تخرج اللفظ عن كونه لفظا بل هو مركب من اللفظ والقرينة فانها قد تكون عقلية وان اريد اللزوم في حال مقارنة القرينة من غير ان يؤخذ شرطا كما في المشروطة
ما دام الوصف فظاهر انه ليس لازما في زمان القرينة فان القرينة غير لازمة فما بال المشروط بها وان اريد بشرط القرينة كما في المشروطة بشرط الوصف فاللزوم للفظ
من حيث الاقتران معها فالتقييد داخل وهو ليس بلفظ واشار المص الى رده بقوله واعتبار القرينة في ملزومية اللفظ للمعنى المجازي لا يخرج اللفظ عن كونه
لفظا على ما قيل فان اللفظ لفظ دال لكن لزوم المعنى المجازي ليس له فقط بل له مع القرينة الا ترى من الجائز ان يكون المركب من الجوهر والعرض عند من جوز
التركيب منهما جوهرا فتفكر وهذا التأييد ليس في محله فان المركب المذكور ليس له محل فيكون جوهرا لصدق الرسم عليه واما المركب من اللفظ والقرينة فلا يتلفظ به الانسان
فلا يكون لفظا بل الاولى الاكتفاء على ما قيل فانه من البين ان اعتبار شيء في شيء لاجل الاتصاف بصفة لا يلزم منه دخول ذلك الشيء
في حقيقته فاعتبار القرينة في كونه ملزوما للمعنى المجازي لا يلزم منه دخولها في جوهره وحقيقته كذا قالوا ثم اعلم ان من اعتبر اللزوم الذهني في الالتزام لا مخلص له
عن هذا الاشكال الا باخراج المجاز عن الالتزام وادخاله في المطابقة بارادة الوضع العام من النوعي والشخصي واما باخراجه عن الدلالة الوضعية باشتراط
كلية الفهم للدلالة حين العلم بالوضع كما قال شارح المختصر المحقق فيه انه فرع تفسير الدلالة وانه بل يشترط فيها انه مهما سمع اللفظ فهم لا لكن الاول اولى فانه
كما قال المص ان المجازات واقعة فهذا الاصطلاح المخرج لدلالتها خطأ واما بالارادة من اللزوم الذهني كون الخارج له نوع علاقة مع الموضوع له بحيث يمكن

الانتقال منه اليه وان امكن الانفكاك بينهما في التعقل ثم لمطلع الاسرار الالهية رح كلام على المص نفصله بتمهيد مقدمة هي ان اهل الميزان قسموا الدلالة الوضعية الى ما كان على تمام الموضوع له وهو المطابقة والى ما كان على الجزء المنفهم في ضمن انفهام الكل وهو التضمن والى ما كان على خارج لازم ذهني له التزام والقصد انما هو في المطابقة فقط عندهم والاخيران والتابعان تبعيتان لهما والدلالة المجازية اما ان تخرج من الدلالة باعتبار الانفهام الكلي كما نص عليه السيد قدس سره الشريف واما ان تدرج في المطابقة كما قيل واما عند اهل العربية فالقصد معتبر في الدلالات كلها فالالتزام ما قصد من اللفظ خارج عن معناه وكذا التضمن ما قصد من جزء معناه فالدلالات المجازية داخلة في التضمن والالتزام واذا تقرر هذا فنقول ان في كلام المص اضطرابا فانه ان بنى كلامه على اصطلاح اهل العربية كما هو الاليق فالتضمن عنده دلالة اللفظ على الجزء المقصود من اللفظ بان استعمل اللفظ فيه مجازا فح لا يصح دعوى الاتحاد بين الدلالتين كما لا يخفى بل لا يصح اجتماع الدلالة المطابقة معها كما لا يخفى وان بنى كلامه على اصطلاح اهل الميزان فالتضمن الدلالة على الجزء المنفهم في الكل فيصح دعوى الاتحاد بناء على رايهم من ان ههنا فهما واحدا للكل بصورة وحدانية فهي من حيث الوحدة دلالة مطابقة ومن حيث التحليل الى الاجزاء تضمن لكن حينئذ الالتزام الدلالة على الخارج التابعة للمطابقة وح لا بد من اللزوم بين هذا الخارج والموضوع له والا لما صح الدلالة وح لا وجه لايراد انواع المجازات نقضا على الشارط فالمص اخذ في التضمن اصطلاح اهل المنطق وفي الالتزام اصطلاح اهل العربية هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ثم وضع الاصول من اللغات للمعاني من حيث هي هي من غير لحاظ كونه في الذهن او الخارج لانه اي الوضع للتعبير عما في الضمير اي عن شئ معلوم مراده وافادته وكونه في الضمير ليس في الضمير اي ليس معلوما مراد الافادة لان هذا الوصف ليس ثابتا لما هو في الضمير فليس الوضع للصورة الذهنية فاما للمعاني من حيث هي او الامر الخارجي كما قيل فقوله او معطوف على المجرور في قوله للمعاني يعني الصورة الذهنية بمراحل عن كونها موضوعا لها فهو اما الشئ من حيث هو او الامر الخارجي كما قيل فيه اشارة الى ان الحق هو الاول فانه كونه في الخارج ايضا قد لا يراد افهامه بتة وقيل النزاع مبني على ان المعلوم بالذات هو حاصل في الضمير او في الخارج او مع قطع النظر عنهما والمعلوم بالذات هو الموضوع له حقيقة وهذا الكلام خال عن التحصيل فانه لم يذهب ذاهب الى ان المعلوم بالذات هو الحاصل في الضمير مع العوارض الضميرية الذي هو الصورة الذهنية عنده فانها قد تبرز وقد جعل بعض الاعلام النزاع الواقع بين اهل هذه المذاهب لفظيا وقال من قال انها موضوعة للصور الذهنية اراد المعاني من حيث هي فان الصورة ربما يطلق عليه ايض ومن قال انها للامر الخارجي اراد المعاني من حيث هي لكونه متصفا بالوجود الخارجي ثم الواضع من هو اختلف فيه فقال الاشعري معرفة الوضع بالتوقيف الالهي فهو الواضع لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فتعليم الاسماء لآدم من الله عز وجل فليس هو الواضع ولا الملائكة لانهم عجزوا عن البيان ح احتمال كون الجنة واضعين ابعد فالواضع هو سبحانه تع فان قيل المراد المسميات فالجواب والله اعلم علم الله المسميات كلها آدم بل هو الظاهر لان الكمال معرفة الحقائق لا الالفاظ واوضاعها قال وليس المراد المسميات بدليل قوله تع انبئوني باسماء هؤلاء فان المسميات هي المشار اليها فح يلزم اضافة الشئ الى نفسه واقول بمسميات الحقائق فلا يلزم اضافة الشئ الى نفسه فالمشار اليه الحقائق والمضاف المسميات فان قلت هذا تاويل فلا يصار اليه من غير ضرورة ويلزم تاويل آخر في قوله تع ثم عرضهم على الملائكة قلت التاويل لازم عليه بحمل قوله تع ثم عرضهم على الملائكة على التغليب والضرورة في هذا التاويل ان لا كمال يعتد به بالنسبة الى الانبياء والاولياء معرفة الالفاظ هذا وههنا تاويل آخر للآية عليه المحققون هي ان الملائكة تكلموا في آدم لسفك الدماء وادعوا فضلهم لتقديسهم بالتسبيح فاراد الله سبحانه ان يظهر فضله عليهم وفضل تسبيحه على تسبيحهم فعلم جميع الاسماء الالهية الكلية والجزئية تسبيح كل موجود موجود ببعض بعض فان كل موجود يسبح ربه بما عرفه من اسمه وصفته ليسبح آدم الله تع ويدعوه بكل اسم اسم ويكون كاملا في المعرفة الالهية ثم عرضهم اي عرض الموجودات كلهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء اي بالاسماء التي يسبح بها هؤلاء كلهم ان كنتم صادقين في انكم لائقون بالخلافة وان معرفتكم وتسبيحكم افضل من تسبيح آدم وعبر الموجودات بصيغة ضمير العقلاء لانها من حيث انها مسبحة عقلاء قالوا سبحانك واعترفوا بالقصور بهم عن ادراك سر الامور لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم اخلق من تشاء واجعله خليفة وعلى هذا ليس الآية من الباب في شئ وقال الاشعري بالتوقيف لقوله تع ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد اختلاف

عضو اللسان فانه لا اختلاف فيه يعتد به ليجعل آية بل المراد اختلاف اللغات وكونه آية لا يتصور الا ان يكون الواضع هو الله سبحانه كما لا يخفى فان قلت يجوز كونها آية باعتبار الاقدار على هذه اللغات المختلفة قال والاقدار رجوع اى القول بارادة الاقدار رجوع عن الظاهر فلا يصار اليه وفيه نظر فانه يجوز ان يكون المراد باللسان العضو وبالاختلاف الاختلاف في القدرة على التعبيرات المختلفة والمعنى والله اعلم بمراده من الآيات اختلاف السنتكم في افادة ما في الضمير بقدرة بعضها على التعبير بلغة واخرى على التعبير باخرى وليس هذا كثير عدول عن الظاهر ولا باس به اليه كما انكم قلتم بالتجوز في السنتكم هذا وقالت البهشمية الوضع بالاصطلاح من الناس لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ولو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل فلا يكون اللغة قبل الرسول وقد شهد الآية بخلافه واجيب بانه لا نسلم انه لو كان الواضع هو الله تعالى لكان علمها بالتوقيف من الرسل كيف انه تعالى علمها آدم اولا قبل الارسال ثم اختص كل قوم بلغة فارسل رسول ذلك القوم بلسانهم وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني بالتوزيع بان ما يحتاج اليه للتعبير عما في الضمير بالتوقيف وما زاد عليه محتمل او بالاصطلاح على اختلاف النقل عنه وقال جماعة بالتوقف فانه لم يقم دليل على شيء من طرفي النفي والاثبات والحق ما افيد انه ان اريد جزم القول فالحق التوقف والا فالظاهر ما قال الاشعري ثم اختلف في ان وضع اللفظ لمعناه هل لمناسبة بينه وبينه ام لا وتحقيق اعتبار المناسبة بين اللفظ ومعناه والا يجعل لبعضها المعنى وبعضها الآخر ترجيح من غير مرجح وشان الحكيم يابى عنه وهذا ظاهر جدا بعد كون الواضع هو الله تعالى حتى المناسبة بين اللغات وبين الامزجة التي اكتسبت بهيولى كل قوم ارادها بما فيه صلوح كل لا انا نقول بما الفلاسفة من تاثير اوضاعها السماوية والارضية اي العارضة من خارج فاختصت لغة كل قوم بهم بحسب هذه المناسبة والا فاعطاء الهندية لاهل والعربية للعرب ليس اولى من العكس ومن ههنا اي من اجل اعتبار المناسبة بين كل قوم ولغتهم ترى لسان سكان الجبال صلبة ثقيلة لكون امزجتهم كذلك واما القول بالتناسب الذاتي بين الالفاظ ومعانيها بان يكون بين ذاتيهما مناسبة تقتضي عدم الانفكاك لوضع عليها عماد والاكتفاء به في الدلالة بدون يكون العلم بهذا التناسب كافيا في افهام المعنى منها كما ذهب اليه عباد ابن سليمان وغيره من اتباعه فهو بعيد لان المناسبة الذاتية بين الشيء والضدين كما يحكم به العقل فاما ان يلزم ان لا ينفك اللفظ عن الدلالة اصلا فان مقتضى الذات لا ينفك عنها فيعود فانه اراد بالاقتضاء ما ذكرنا او اراد بالاقتضاء ما الذي مقابل الوضع والا كان مما اعرض عنه غير فهم لوح ايدي عناية ذكر ثم بعيد الخلو عن بعد ومكابرة وسمعت عن بعض الشيوخ وسمعت من الثقات ايضا او بعض الشيوخ جدي المولى قطب الملة والدين الشهيد قدس سره انه لقيه اي لقي بعض الشيوخ رجل من البراهمة من جبال الشمال كان عنده قوانين يفهم منها كل لسان على وجه كلي بهذا سمعت ويمكن ان يرجع الضمير المنصوب الى عباد ابن سليمان وعلى كل تقدير يؤيد هذا النقل مذهب عباد ابن سليمان نحو تاييد ويجوز ان يكون فهمه لمعرفة تلك المناسبة التي وضعت الالفاظ لاجلها لا لاكتفاء بالمناسبة فقط فتح اى اخذ الوضع والطريق الان في معرفة الاوضاع التواتر كالنور والنار والمشابه فيه ان التواتر غير مفيد للعلم وان لفظ الله اكثر دورا مع الاختلاف فيه وامثالها صعب جدا لا عبرة به لكونه فحصا لنا للضرورة القاطعة الطرق في المعرفة والآحاد والغير كنقل الاصمعي والخليل وتستمد بالعقل في اثبات بعض لكن مع اشتراك النقل كقولنا الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وهذه المقدمة استقرائية وكلما يدخله الاستثناء يعم المستثنى منه لانه اى الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله وهذه مقدمة نقلية مسئلة لا يجوز القياس في اللغة بان يكون الواضع وضع لفظا لمعنى لمناسبة فيحكم بوجود تلك المناسبة في غيره بانه موضوع ايضا كالخمر للنبيذ المتخمر قياسا على كونه لعصير العنب المشتد والسارق الموضوع للآخذ خفية عن حرز للنباش قياسا عليه للاخذ خفية واما اذا ثبت من الواضع اعتبار قاعدة كلية اعتبارا شموليا اعم من ان في وضع الالفاظ فلا نزاع فيه فانه جائز كقياس ضرب على نصر كرم للماضي فجوزه شرذمة قليلة ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني قياسا على القياس الشرعي بجامع انه لا اثبات للمعلوم بالمسكوت فانه يقال هذا قياس في اللغة فاثبات القياس في اللغة بهذا القياس في اثباته فيه دور واجيب بان القياس عبارة

لغة مسكوت عنه بالقياس على معلوم الوضع وهذا القياس لاثبات صحة القياس في الاسماء ابين من ذلک فهم انما يقتبس امکان القياس في غير الشرعيات حجة تمانا وقياسا
مع الفارق اذ ثبت هنالک اي في القياس الشرعي الحکم عقلا الان المعنى يحدث المعنى اذ يجوز ان يکون علاقة العلية بين المعاني فيحدث المعنى العلة لمعلوله والحکم
لا يحدث المعنى اللفظ والا لزم الدلالة بالطبع فتفکر فالحق لا اي انه لا يجوز القياس في اللغة کيف ويحتمل التصريح منهم بالمنع عن القياس فان الخلاف
انما هو في تسمية مسکوت عنه بل يجوز بالقياس ام لا وفيه احتمال التشبع قائم لم يثبت هذا الجواز بمرة في الاحکام الشرعية حتى لا يصح القياس فيها الغير
الاترى انهم منعوا اطراد الادهم في کل ما وجد فيه وجهة والقاورة في کل ما وجد قرار والاجل في کل ما فيه قوة وغيره مما لا يخفى قال صدر الشريعة اعتبار المناسبة
امر مصحح للوضع لا موجب وليس ان کلما يجوز يقع فلا بد من دليل يقوم عليه وقوع الوضع من النقل وغيره وضاع القياس فافهم تقسيم وهو اي اللفظ
الدال بالوضع مفرد ان توحد ولو عرفا فنحو الرجل مفرد لانه لفظ واحد في العرف وقيل هو مفرد انه لم يدل جزء اللفظ على جزء معناه والا فمرکب فيهما اي في
الاصطلاحين المذکورين فغير المتوحد مرکب وقيل الدال جزءه على جزء معناه مرکب ونحو بعلبک اي المرکب الذي جعل علما مرکب على الاول لان اللفظ
غير متوحد لا على الثاني بل مفرد عليه لان جزء لفظه لا يدل على جزء معناه العلمي واضرب بالعکس اي مفرد على الاول لان اللفظ واحد
لکنه يدل على مسند ومسند اليه فلا بد من لفظين ما ذا نهما وهو الهمزة والمادة مجزءه يدل على جزء معناه فمرکب على الثاني هذا رای ابن سينا في الشفاء المخالف
فيه جمهور اهل العربية فانهم يقولون ان اللفظ بتمامه يدل على المعنى الفعلي واما المسند اليه فمنوي فيه ولا يلزم اجماعهم هذا حجة عليه فانه تحکم من غير دليل
بل المحقق يحکم بما قال ابن سينا فانه لا شک انه يفهم منه معنى يحتمل الصدق والکذب والحروف التي فيه يکفي للدلالة عليه فالعدول عنه واعتبار المنوي
لا يرضيه بصيرة احد کما في ضربت هذا اما المضارع الغائب فلا يدل على جملة لانه يبقى فيه حاجة في احتمال الصدق والکذب الى ان يذکر بعده منسوب اليه
ولذا قد يذکر الفاعل فيه فظهر الفرق بينهما باوکد وجه فان قلت المضارع الحاضر والمتکلم على هذا فينبغي ان يکون المعنى الفعلي مدلولا للفظ والاخر فينبغي
ان يدل الهمزة والتاء فصرحا على ذات المتکلم والحاضر والباقي على المعنى الفعلي قلت لا يلزم ذلک لجواز ان يکون شرط الدلالة وضع اجتماع الکلمتين فلا يدل ان
على الانفراد على شيء کما لا يدل تا ضربت على الانفراد على المخاطب لا يرد على الاصطلاح الثاني نحو ضارب فانه يدل بهيئته على المعنى الاشتقاقي من الذات
والنسبة ومادته على الحدث فقد دل جزء لفظه على جزء معناه فيلزم ان يکون مرکبا وانما لا يرد لتقسيم الاجزاء التي هي الفاظ مرتبة في السمع يدل على جزء معناه
وههنا ليس کذلک واجيب في البديع بمنع ان الدال على الذات الهيئة وعلى الحدث المادة بل الدال المجموع على المجموع وتعقب البعض عليه بانه لا فرق بين ضارب وضرب
وح يلزم ان لا يکون هيئة الثاني دالة على المضي والزمان والمادة على الحدث ولعله يلتزم ذلک واي حجة قام على بطلانه فافهم والمفرد اسم وفعل وحرف

لانه اما ان يستقل معناه بالمفهومية وذلک اي الاستقلال اذ لوحظ بذاته من غير ان يلاحظ انه مرآة للغير وحال من احواله فيصلح ان يحکم عليه ويحکم به او
لا يستقل معناه بل يکون آلة لملاحظة غيره مرآة لتعرف حاله وتحقيقه انه ربما يلاحظ المعنى اولا وبالذات وربما يلاحظ بما انه حال من احوال معنى آخر
ونسبة بين المعنيين فيلاحظ بملاحظة ذلک الغير بالتبع وهو المعنى الحرفي الغير المستقل الذي لا يصلح لان يحکم عليه به وهو معنى جزئي معتبر بين الشيئين
بخلاف المعنى الاسمي فانه قد يکون کليا وقد يکون جزئيا وهذا المعنى النسبي الذي بين الشيئين اذا لوحظ بالذات من غير لحاظ الطرفين ومن غير لحاظ
انه نسبة وحالة بين الشيئين فمستقل فاذن قد ظهر ان الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ فان لوحظ لحاظا استقلاليا او عنوانا مع قطع النظر عن المتعلق
وان لوحظ لحاظا غير استقلالي لوحظ بما هو حالة بين الشيئين وهذا هو الذي رامه القوم ان الاختلاف بين المعنيين الاسمي والحرفي بالکلية والجزئية
وبما قررنا سقط ما اورده المعربان المعنى الاسمي قد يکون جزئيا والحرفي قد يکون کليا وجه الاندفاع ظاهر وهو الحرف والاول وهو ما يستقل معناه اما
ان يدل بهيئته على احد الازمنة الثلثة وهو الفعل ومعنى الدلالة بالهيئة ان کل هيئة کذا اذا وقع في مادة متصرفة موضوعة لمعنى کذا او لا يدل

على احد الازمنة وهو الاسم قالوا الفعل لاشتماله على النسبة غير مستقل فانها غير مستقلة لمرآتية ما هي نسبة بين الحدث والفاعل بل باعتبار الزمان ايضا غير
مستقل فانه معتبر فيه لا بنفسه بل على انه ظرف لها اي للنسبة فلا بد ان يلاحظ تبعا فباعتباره ايضا غير مستقل لكن باعتبار المعنى التضمني اعني الحدث
مستقل فعلى المعنى المطابقي لا يصير محكوما عليه بل لان من شرطها الاستقلال وهو غير مستقل وعلى المعنى التضمني يصير محكوما به لاستقلاله بهذا الاعتبار
لكن لا يصير بهذا الاعتبار ايضا محكوما عليه لانه اي الحدث معتبر في الفعل على انه منسوب الى الفاعل نسبة تامة فلو كان محكوما عليه يكون منسوبا ومنسوبا اليه وهذا
بين البطلان من ان الجملة تصير خبر المبتدأ مع انها ايضا مشتملة على غير مستقل فمن باب التوسع انما يكون خبرا باعتبار انحلالها الى المعنى. اقول ان الفعل لو
هذا باعتبار معناه مقوما المعنى التضمني الحدثي استعمل فيه مجازا اطلاقا لاسم الكل على الجزء او استعمل في معناه المطابقي والمسند فيه المعنى الحدثي والاول فاسد لان من
يرجع الى الوجدان علم ان المفهوم حين الاطلاق ليس الحدث فقط بل الزمان والنسبة ايضا مفهومان والثاني لو كان الامر كذلك لكفى المعنى للاستعمال في هذا المعنى
ولا حاجة الى الصيغ الفعلية اصلا وايضا القول بان الفعل موضوع للمجموع مستعمل في الجزء وهما ارتكاب مسافة طويلة من غير فائدة بل الحق اولا انه موضوع
للحدث واما الثاني ففيه انه لا يتصور كون الحدث مسندا اذ التمييز عند العقل والملاحظ عن الاجزاء ليس بشيء فكان التضمن عين المطابقة وقد تقدم انه متحد معها فالحق
ان المعنى الحدثي مطابقي له نظرا الى المادة فتدبر وتفصيله ان الفعل مادة موضوعة للحدث وهيئة موضوعة لانتسابه الى شيء آخر لم يذكر بعد في زمان
معين ومجموع المادة والهيئة للمجموع كما في المركبات بعينه الا ان هناك الفاظ مرتبة في السمع لا ههنا فالمعنى للمادة مفهوم ههنا فلا اشكال فتدبر قال في مطلع
الاسرار الالهية في تحقيق معنى الفعل ان معنى واحد اجمالي يفهم من لفظ الفعل صالح لان يحلل الى الاجزاء بل بسيط محض مدلا ان يحصل صور اخرى وبعد التحليل
يصير حدثا وزمانا ونسبة فالاخيرة غير مستقلة والاول مستقل والوسطان اعتبر بنفسه فمستقل وان اعتبر انه ظرف للنسبة فغير مستقل وما قالوا انه محكوم به
نظرا الى المعنى التضمني فالمقصود انه بعد التحليل كذا ثم الفعل المستعمل في المحاورات يفهم منه معنى اجمالي مسند الى الفاعل وهذا المعنى الاجمالي مستقل بالمفهومية
قطعا واجزاؤه مندمجة فيه فلا يختلف التضمن عن المطابقة بل هي متحدة معها واما في حال التحليل فهما غير متحدين قطعا لكن ما ينبغي ان يفهم ويلاحظ ان اللفظ
المفرد الذي يفهم منه الا معنى واحد اجمالي ولا شك في صحة كونه محكوما به واستقلاله فتدبر والمركب ان افاد فائدة تامة يصح السكوت عليها فجملة فيتقوم باسمين
يكون احدهما مسندا والآخر مسندا اليه او من اسم يكون مسندا اليه وفعل يكون مسندا اذ لا بد لها من الاسناد المتقوم بين المسند والمسند اليه فيتحقق هذا
الحكم انقوض بيا زيد فانه جملة مصححة للسكوت مع انه مركب من حرف واسم واجيب بانه غير مسلم انه مركب من حرف واسم بل انه من فعل مقدر واسم ويا نائب اي الحرف
نائب عن الفعل منقول عن الخبرية الى انشاء الطلب هذا هو المشهور بين النحاة وذهب بعض النحاة الى انه لا فعل ههنا بل صيغة النداء اسم فعل موضوع لانشاء
الطلب واختاره مطلع الاسرار الالهية لكونه اسلم من التكلفات واعلم ان وضع المركب للافادة اي لافادة ما ليس بحاصل ووضع المفرد للاعادة اي لاعادة ما كان
حاصلا من قبل وصار نسيا والا اي وان لم يكن وضع المفرد للاعادة بل كان للافادة لزم الدور فان العلم بوضع اللفظ للمعنى من شرط الدلالة عليه فمعرفة
المعنى من اللفظ موقوف على هذا العلم وهذا العلم على معرفة المعنى فمعرفة المعنى من اللفظ موقوف على معرفة المعنى فلو كان المعنى مستفادا من اللفظ لكان معرفة
المعنى متوقفة على معرفته من اللفظ وهو الدور وفيه بانه اذ في وضع العام للعام لا يجب العلم بخصوص المعنى فيجوز ان يكون المستفاد من المفرد معنى
غير حاصل بهذه الاستفادة موقوفة على العلم بالوضع المتوقف على معرفة المعنى بوجه آخر فلا دور وايضا يجري هذه المقدمات في المركب الا ان يقال انه
من شرطه دلالة العلم بوضع مفرداته لمعانيها لا العلم بوضعه لمعناه التركيبي فتدبر فائدة ان الوضع قد يكون خاصا والموضوع له خاص خصوصا لو وضع ان
لا يلاحظ حين الوضع لامور متعددة بمفهوم واحد كزيد ورجل فان خصوصهما وضعا لخصوص معينهما وفيه اشارة الى ان هذا القسم قد يكون الموضوع
له فيه كليا وقد يكون جزئيا وقد يكون الوضع عاما والعام اي الموضوع له عام وحاصل هذا القسم على ما يفهم من كلام المعلم ان يكون الموضوع له امر اما

بل اخطأ بمفهوم عام حين الوضع كوضع ان كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل فلذات من قام به الفعل عام جعل مرآة لمعنى عام هو ذات قام بها
الضرب والنصر وغير ذلك ولا يخلو هذا عن شوب تكلف فان وضع الافاعيل ليس الا لخصوص حدث قائم بفاعل معين واقع في زمان معين كما في هذا
وامثاله فان وضع الماضي ليس الا ان كل لفظ على زنة فعل في مادة متعرفة فهو لحدث حدث مما اشتق منه منتسب الى فاعل معين في زمان الماضي فليس
هناك عام موضوع له بل الحق ان حاصل هذا القسم ان الالفاظ المتعددة الملحوظة بلحاظ امر كلي عام وكذلك المعاني وكل من لفظ من الالفاظ الملحوظة بالامر الكلي موضوع
لمعنى من المعاني المخصوصة الملحوظة تفصيلا بالمفهوم الكلي ففي القسم الاول كلاهما ملحوظان بخصوصهما وفي هذا القسم كلاهما متعددان ملحوظان
بوجه كلي عام كما ان في القسم الثالث اللفظ ملحوظ بخصوصه دون المعاني فانها امور متعددة ملحوظة بوجه عام ومنه وضع المركبات فانها وضعت لمعان تركيبية في
ضمن ضابطة كما يقال كل مركب احد جزئيه فعل والآخر فاعل فقد وضع للاخبار بان حدثه قائم به ليس الامر كما ظن البعض ان ليس للمركب وضع على حدة سوى وضع
المفردات بل اوضاع المفردات كافية وهذا الراي فاسد اشد فساد والظهر بالتامل وقد يكون الوضع عاما لخاص اي الموضوع وقد تقدم شرحه
كوضع اسماء الاشارة والمضمرات والموصولات والحروف فان الملحوظ عند الوضع الامر الكلي العام كمفهوم الواحد المشار اليه الواحد الغائب المذكور او المتصف
بالصلة لكن لا يكون ملحوظا الا ان الوضع له بل لان يجعل مرآة لملاحظة الافراد الغير المحصورة فيوضع لها بخصوصها فلا يلزم التجوز فيها عند الاستعمال في
الخصوصيات لانها استعملت فيما وضعت لها ولا الاشتراك لانها وان وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا باوضاع كثيرة وفي المشترك اوضاع كثيرة وفيه
رد على من زعم انها موضوعة لمفاهيم كلية لتستعمل في الافراد لا للافراد والا يلزم الاشتراك بين المعاني غير المحصورة وعزي الى الفاضل التفتازاني
اما الوضع الخاص للعام على ما يطلع نظر وهو ان يلاحظ الموضوع له العام المتعددة بوجه خاص جزئي ويوضع له اللفظ فلم يوجد بل لا يمكن لامتناع هذا النحو
من الملاحظة واما على ما بينا في ضابطة القسم الثاني والثالث فيخرج القسم الرابع ما لوحظ فيه الالفاظ بمفهوم كلي والمعنى بخصوصه ويوضع كل واحد
من الالفاظ بهذا المعنى مرة واحدة ولا شك في امكانه وعدم وقوعه وللمفرد انقسامات باعتبارات شتى بحيث شتيت كجرجي وجرجح فلنفصلها مع احكامها في
فصول الفصل الاول وهو اي المفرد مشتق ان وافق اصلا في المعنى بحروفه الاصول التي تبقى في التصريفات ولا يخفى ان اخذ الاصل في التعريف لا يخلو
عن شائبة دور فان يراد به ما يؤخذ منه مشتق الا ما يؤخذ منه مشتق ويجعل التعريف لفظيا وهو كذلك ولا بد للمشتق من تغير ما في المبدء الاصل ما بحركة فقط او حرف فقط او كل
منهما اما بزيادة او نقصان فهذه اربعة والتركيب اي التغيير المركب مما فوق الواحد حال كون التركيب ثنائيا وهذه ستة حاصلة من اخذ التغير
بزيادة الحركة مع الثلثة الباقية وبنقصان الحركة مع الاخيرين وبزيادة الحرف مع الاخير وحال كون التركيب ثلاثيا وهذه اربعة حاصلة
من اخذ الاول مع اثنين من الباقي وحال كون التركيب رباعيا وهذا واحد وهو الحاصل من اجتماع المفردات كلها يرتقي الى خمسة عشر كما بينا
والامثلة واضحة وهو اي المشتق مطرد كاسم الفاعل ونحوه مما اندرجت تحت ضابطة كلية وغيره اي غير مطرد كالقارورة غيرها مما لا يندرج تحت ضابطة و
والفرق بينهما ان المعنى الاصل ما داخل في التسمية فكلما يوجد فيه المعنى يوجد فيه المشتق فيطرد او ليس داخلا فيه بل شرط صحة التسمية بهذا الاسم فقط
فلا يطرد وهو اي غير المطرد لا يكون مشتقا الا باعتبار الاصل وهو ظاهر فان وجود المشتق منه غير شرط هناك في صحة اطلاقه حتى يقال للقارورة المنكسرة قارورة
مسئلة شرط صحة اطلاق المشتق صدق اصله المشتق منه عليه لامتناع تحقق الكل الذي هو المشتق بدون الجزء الذي هو الاصل هذا ظاهر على راي
الجمهور والاصح على ما سنختاره ان لا تركيب في مفهوم المشتق فالمراد ما هو في حكم الجزء او بني على المشهور خلافا للمعتزلة في صفات الباري تعالى عز وجل
قالوا العالمية له تعالى بدون علمه فاعتبروا الصدق العالم المشتق من غير تحقق اصله الذي هو العلم وانما قالوا هربا عن لزوم تعدد القدماء بالقول
لقيام الصفات اذ يستحيل قيام الحوادث بذاته تعالى وتعدد القدماء باطل الا ترى انه كيف ذم الله سبحانه وتعالى النصارى وقال لقد كفر

الذين قالوا ان الصفات ثلاثة فالقيل هذا يلزمهم الغيرية لو القيام العالمية بذاته سبحانه قالوا اما العالمية فانها من النسب الاعتبارية دون الصفات
العينية والجواب ان الممتنع انما هو تعدد القدماء التي هي ذوات قديمة والذي لزم الالقول بهذا فان النصارى انما يقولون بالثة ثلثة والاله لا يكون الا ذاتا
قديمة واجبة اما الصفات التي يقول بها فواجبة للذات لا بالذات فانها محتاجة الى الذات فلا يكون واجبة واذا لم يكن واجبة لا يصح دعوى
الالوهية من احد من الحشار والعقلاء فلا يكون هذا من شمول الاية وليعلم المتعلم من الجواب ان تعدد ذوات قديمة يستلزم الوجوب بالذات دون تعدد
الصفات حتى يرد عليه ان القديم وان كان للذات لا يوجب الوجوب الا في الاسكان الا ترى ان الفلاسفة يقولون بقدم الفلك وغيره مع القول بامكانه فتدبر
الاسرار بهنا كلام يجب التنبيه عليه هو ان العلم وغيره من الصفات يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدري المفهوم للكافة الثاني ما به ينكشف الاشياء ويترتب عليه الانكشاف
عندهم في الباري عز وجل نفس ذاته فان ذاته بذاته ينكشف الاشياء وانحصر في انكشاف الاشياء الى امر آخر لا يحتاج اليه كما يحتاج الى امر زائد على ذواتنا في انكشاف الاشياء
والمشتق منه في المشتقات هو المعنى الاول المصدري الاعتباري والقائم بذاته تعالى هو الثاني فمعنى اطلاق المشتق قيام المبدأ قيل فان اسماء الله تعالى مشتقة من الامور الاعتبارية كيف يصدق على الذات
التي تمتنع الاعتبارات عنها ومع منعهم الاول يقولون يصدق المشتق من غير قيام المبدأ وهذا اولى مما قيل ان المعتبر في صدق المشتقات القيام الاعم من القيام
بنفسه بمعنى سلب القيام بالغير وهذا متحقق فانه عسى ان يكون صحيحا لكن عبارات امثال الزمخشري والسكاكي تمنع تطبيقه فيشنع عليهما من الاعتزال
لا يساعده مسئلة اطلاق المشتق كالضارب لمباشر الضرب في الحال حقيقة اتفاقا فان قلت كيف يصح هذا الاجماع مع اجماعهم على ان المشتقات لا يدل
بالوضع على الزمان اصلا قلت لعل ذلك الاجماع على وضعه مفردا وهذا في حال التركيب لافادة المعنى فتدبر واطلاق المشتق باعتبار المستقبل اي اطلاقه
على ما ليس مباشرا لكنه سيباشر في المستقبل مجاز اتفاقا كذا قالوا اقول فيه اي في نقل الاتفاق نظر فان ابن سينا واتباعه ذهبوا الى تحصيل معنى
القضية الى ان معنى كل ج ب كل ما يصدق عليه ج بالفعل في احد الازمنة الثلثة فلا اتفاق والجواب ان ليس مقصودهم بيان اللغة بل بيان ان القضية
المعتبرة في المنطق المستعملة في الفلسفة هو ما اعتبر صدق العنوان عليه بالفعل ولو سلم انه حسبان في اللغة فلا اعتبار لهذا فاي حجة في حسبانه فانه ليس من
الرجال هذا المقال عند البعض اجماع رجال هذا الشان فان قلت فما تصنع بقول اتباعه في ترجيح اعتباره على اعتبار الفارابي انه موافق للعرف واللغة
ومنهم من سمع الى هذا الشان قلت انهم ارادوا انه قريب من العرف واللغة صرح به بعض منهم فتدبر واما اطلاق المشتق باعتبار الماضي في
المباشرة اي على من باشر في الماضي لكنه غير مباشر في الحال فقيل وهو الاصح المختار مجاز مطلق سواء امكن بقاؤه كالاعراض الباقية من السواد
والبياض ام لم يكن بقاؤه كالسيالة من الاعراض كالحركة ونحوها وقيل حقيقة مطلقا سواء امكن بقاؤه او لم يكن وهو مذهب ابي علي الجبائي وابنه وقيل
بالتفصيل بين ممكن البقاء فقالوا انه الاطلاق باعتبار الماضي مجاز وغيره قالوا فيه حقيقة لنا التكاذب عرفا بين قولنا زيد قائم وزيد ليس بقائم عند
اهل العرف فلو دار بين القولين متناقضين متكاذبين ولو صح للماضي حقيقة كما زعموا وقد صح للحال بالاتفاق يجتمعان حقيقة اذ لا منافاة بين ثبوت
القيام في زمان كالحال وثبوته في آخر كالماضي فبطل التكاذب بحث فانهم واستدل على المختار بانه يصح النفي اي يصح نفي المشتق عن مباشر
الاصل في الماضي وصحة النفي من امارات المجاز واما صحة النفي فلانه يقال له ليس بكاتب في الحال فيصدق الاطلاق وهو ليس بكاتب مطلقا ويرجح
صحة النفي لغة وان صح عقلا باعتبار استلزام المقيد المطلق واما لغة فلا استلزام للمقيد المطلق الا ترى انه يقال ما يعدوم التنكير ولا ابتداء عدوم والذي
من امارات المجاز الصحة اللغوية ثم ان الدليل منقوض بانه يصدق على المباشر في الحال انه ليس بكاتب في الماضي فليس بكاتب مطلقا ومصححه النفي
من امارات المجاز فيكون الاطلاق على مباشر الحال مجازا ولو كان المستدل طوى حديث المطلق والمقيد وقرر الكلام بانا استقرينا الاطلاقات اللغوية فوجدنا
سلب المشتقات عن المباشر في الماضي وصحة السلب عرفا من امارات المجاز لتم الكلام واندفع الشبهة لكن صحته بهذا الاستقراء عسى ان يكون مكابرة فتدبر واستدل

الضرب بانه لو صح لما اعتباره حقيقة يصح لما بواه لتحقق الثبوت في الجملة المعتبر على هذا التقدير ويجاب بانه لا يكتفى بالثبوت في الجملة بل يشترط الامر المشترك بين الماضي والحال وهو يجري معنى الاصل في عالم النقل هذا مفقود في المستقبل فلا نسلم الملازمة واستدل بان اسم الابيض اذا صار اسود لا يطلق عليه حقيقة لاتحاده اسند الاسود معنى الوجود الواقعي حقيقة ومفهوم الابيض قد انعدم عنه حقيقة فاطلاقه اي الابيض عليه اي الذي صار اسود اطلاق على غير الموضوع له لانه معنى حقيقة اقول ان الانعدام للابيض في الحال عند مصير ورته اسود لا ينافي الاتحاد في الاتحاد الجسم فيما مضى فلا نسلم ان ذلك الانعدام وعدم الاتحاد في الحال يستلزم الاطلاق على غير الموضوع له اذا اطلق على الذي كان ابيض وفي الحال اسود ما فيما لزم ذلك لصائر اسود ما لابيض لو كان الاتحاد المعتبر في الوضع الاتحاد في الحال وليس الامر كما زعمه الخصم بل الاطلاق حقيقة يقتضي الاتحاد مطلقا في الماضي كان ام في الحال فتدبر القائلون بكونه حقيقة في الماضي مطلقا قالوا اولا اطباق اهل اللغة واقع على صحة ضارب امس الاصل في الاطلاق الحقيقة وعورض بالطباقهم على صحة ضارب غدا والاصل الحقيقة فيلزم ان يكون حقيقة في المستقبل ولا يخفى انه لا تعقل المعارضة كيف لم يثبت منه نقيض مدعى الخصم وكيف ما كان فقد اجيب عنه بان الاصالة انما يكون حجة لو لم يرد ما الاقوى وههنا الاجماع قد وقع على مجازيته للمباشر في الاستقبال بخلاف المستعمل في الماضي فانه مختلف فيه فافهم قال المصنف هذا النقض لا يتم على ابن سينا قد عرفت انه لم يدع انه حقيقة لا و كلام لنا معه لكن ان الكل في المشتق المطلق عن القيد وضارب امس مقيد وان صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق كما حتى يلزم من صدق ضارب امس صدق ضارب مطلقا الا ترى ان قولك زيد معدوم النظير يلزم من صدقه صدق المطلق عقلا وهو المعدوم اعم ان يكون لنفسه او نظيره انه معدوم واما في العرف فلا يقال زيد معدوم فانه لا يفهم منه عرفا انه معدوم بنفسه فافهم وقالوا ثانيا اطلاق المؤمن ثابت لغة وعرفا للنائم فانه مؤمن اجماعا مع ان الايمان غير حاصل له في الحال فصح الاطلاق باعتبار الماضي ويعارض بامتناع اطلاق كافر على رجل مؤمن لكفر تقدم والا يمتنع ذلك لزم ان يكون اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم الذين هم اكابر المؤمنين بعد الانبياء عليهم السلام كفارا حقيقة العياذ بالله وقد يقال في الجواب عن المعارضة ان هذا الاطلاق الشائع جائز لغة والمانع شرعي فلا يجوز شرعا حفظا للادب المفروض ولا يخفى ان هذا منقلب على اصل الدليل فان المانع من سلب الايمان عن النائم شرعي والحل ان الايمان اعم من ان يكون حاصلا في المدركة او الخزانة والنائم ايمانه حاصل في خزانته وتحقيقه ان لنا حالتين حالة مشاهدة المعلوم وحالة الغفلة عنه لكن من شانه وقوته انه متى التفت شاهد وتيقن به من غير حاجة الى نظر بالدليل والاستيقاظ بالبينة والايمان اعم من المشاهدة بالفعل و بالقوة بهذا النحو من القوة والنائم مؤمن لوجود الشق الثاني منه والمصنف عبر عن الاول بكونه في المدركة وعن الثاني بكونه في الخزانة بناء على القول مع الفلاسفة ان وقت المشاهدة المعلوم حاصل في القوة المدركة ووقت الحالة الاخرى المسماة عندهم بالذهول يفوت عن المدركة ويحصل في الخزانة واذا عرفت هذا فلا يرد ان الكلام في الاطلاقات اللغوية ومبناها على ما يفهمه الكافة في ظاهر الامر والخزانة والمدركة وقوة فلسفية هذا وقد يجاب في شرح المختصر بتخصيص الدعوى باسماء الفاعلين التي بمعنى الحدوث فاطلاقها على الماضي مجاز دون التي بمعنى الثبوت فانه حقيقة في الماضي ايضا الايمان من هذا القبيل وفيه نظر ظاهر اذ لا فارق بينهما فان الذي علمنا من اللغة انها تحت ضابطة واحدة فان اشتراط الاتصاف بالمبادي كما في الثابتة كذا في المتجددة ولا يرد عليه انه قياس في اللغة على ان مثل عالم وقادر مما كان بمعنى الثبوت ولذا يطلق على الباري عز وجل فح يلزم ان يكون حقيقة في الماضي بالاتفاق هذا وقالوا ثالثا لنا يلزم مجازية متكلم ونحوه من الاعراض السيالة فانها لا يوجد في ان الحاضر فلا يصح اطلاقه على شيء حقيقة ويجاب بان المعتبر المباشرة العرفية في الحال العرفي لا المباشرة في الحال الحقيقي الذي هو ان فاصل بين الماضي والمستقبل كما يقال فلان يكتب القران ويمشي من مكة الى مدينة ويراد به الحال جزء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا واعراضا هذا على انه لا يلزم من دليلكم عموم الاشتراط مطلقا في جميع اسماء الفاعلين بل فيما تعذر بقاءه فقط فالدليل قاصر عن الدعوى فافهم مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم لغيره واما اسم المفعول فيجوز اشتقاقه والفعل المبدء قائم لغيره بناء على ان الفرق

صدقه واحدة حقيقة قائمة بالفاعل متغايرون للمفعول الايلام قيام عرض واحد بموضوعين وانما النسبة بالعرض في المفعول حتى المصدرية وليست غيرهما

صفة حقيقية مغايرة للمصدرية حتى ليست الا نسب زيدا الا عن هذه الصفة الحقيقية قائمة بزيد فيتحقق المضروبية بالامر وتقدير الحق مما من له ادنى تدبر ان غاية

ما لزم من المصدر المجهول ليس صفة حقيقية بل نسبة ناشئة عن المصدر المعلوم بالايتاني الاشتقاق باعتباره فانه كما يجوز الاشتقاق عن الصفات الحقيقية

كذلك يجوز عن الاعتبارية فيه ولو كانت اختراعية محضة يصح هذا القول ليس كما ظن يمكن ان يكون اسم للمفعول ماخوذا من المصدر المجهول وهو قائم بالمفعول

فهو باسم الفاعل سواء قال في الحاشية هذا لكن اخراجهم مفعول ما لم يسم فاعله من تعريف الفاعل بالقيد من جهة قيامه يدل على انهم اعتبروا اشتقاقه من المصدر المجهول الذي هو قائم

قائمة بالمفعول كالضاربية بالفاعل فانهم قيدوه على رأي من اخرج مفعول ما لم يسم فاعله عن الفاعل اما على رأي من ادرج فلا ولعل وجه ان الخروج الارادة

بلفظ الفعل الواقع في حد الفاعل الفعل المعلوم فلا يلزم منه عدم قيام المجهول بالمفعول فتدبر خلافا للمعتزلة في الاول انهم قالوا انه اي الله تعالى متكلم والكلام عندهم

قولهم بالكلام النفسي حتى يقوم بذاته تعالى وامتنع حادث لا يصح قيامه بالباري والمعنى كلام مما يتكلم بجسم هو شجرة فيه قال مطلع الاسرار الالهية ان اخذ الخلاف من مسئلة الكلام

فليس بسديد فان المتكلم عندهم مشتق من التكلم وهو احداث الكلام لافادة المعنى عندهم من الاحداث قائم بذاته تعالى كما ان المعلم يطلق على من قام به التعليم لا من قام به العلم والتحقيق

الكلام ان ههنا كلاما لفظيا هو هذا النظم المعجز وقدرة على تاليفه على الوجه المخصوص فهذه القدرة نفس ذاته تعالى فهو بذاته يقدر على هذا التاليف الاقوى زائدة

عليه كما ان القدرة للقوة زائدة فهذا التاليف يقال التكلم هذا وقد عرفت فيما مر ان هذه التحريرات باطلة فظاهر الدلالة الاجماع القاطع على ان الكلام صفة مستقلة

غير القدرة والارادة والعلم هو صفة حقيقية قديمة والتكلم عبارة عن ليس الا اتصاف بتلك الصفة ان التاليف ليس مشابها لسائر الصفة وعلى كل تقدير لا بد من كلام

تعالى وان كنا نعلم انه كلام قديم لكن نحن من كمال علم كنه ذاته لا يمكن التحقيق بهذه المباحث مقام آخر سنذكر منه لنا الاستقراء فانا استقرينا الاطلاقات اللغوية فوجدنا الشايع

بانه لا يطلق اسم الفاعل الا على ما قام به الفعل انكاره مكابرة قطعا وما قيل اتفقنا على انه يقال زيد متكلم بهذا اللفظ فليس في الاطلاق باعتبار الكلام النفسي بل باعتبار

اللفظي مع ان اللفظ قائم بالهواء المجاور لكنه صح اطلاق اسم الفاعل مع قيام الفعل بغيره فهو اي اعتبار قيام اللفظ بالهواء المجاور وقية فلسفية

وعرف اللغة مبني على الظاهر وفي ظاهر الامر يعلم ان الالفاظ قائمة بنا لنعم على انه لا دليل للفلاسفة على عدم قيام

الكلام باللسان لنا انهم ومنهم فرقة يسمون بالاشراقية يزعمون ان الحركة يحدث للافلاك اصوات قائمة بها ومن زعم منهم بالهواء بين الفلكين فقد منع

صاحب المطارحات عليه واثبت ان الاصوات يقوم بالمجردات وباجسام آخر غير الهواء والماء هذا انما يحتاج اليه اذا اعتبرنا التكلم الا عند الكلام فان التكلم تاليف الالفاظ على حسب

الكلام الحقيقي القائم بالنفس فلا يضر قيام الالفاظ بالهواء فانهم المعتزلة قالوا اطلق الخالق المشتق من الخلق والخلق هو المخلوق الغير القائم بذات الخالق

فقد صح حمل اسم الفاعل مع عدم قيام المبدء ومن ههنا علم ان مسئلتنا هذه ما خذ اقوال المعتزلة من مسئلة الكلام والقول في الجواب بانه غير محل النزاع لان

الكلام في اشتقاق اسم الفاعل من مبدء قيامه لغيره وههنا الخلق غير قائم بالغير بل مجموع الجواهر والاعراض الغير القائمة لشيء ليس بسديد لان العرف

يحكم فان اوضاع اسماء الفاعلين على نمط واحد نعم الاشتقاقات الجعلية كالتمار والحداد لم يرد بالاشتقاق الجعلي ما كان مخترعا من غير ان يكون من الواضع

حتى يرد انها ليست جعلية بل واقعة في استعمال البلغاء بل نعني اشتقاقه من الجوامد على غير طريقة الاشتقاق من الافعال فان الحداد من يعمل الحديد

وطريق الاشتقاق من الفعل من يتصف به ليست من محل النزاع لانها مشتقات من الجوامد لا من الفعل والكلام في المشتقات من الفعل فتدبر فانه دقيق وان

حملت عبارة المجيب عليه فله وجه غير بعيد والجواب ان الخلق هو التاثير في المخلوق وهو قائم به تعالى فلا نسلم انه المخلوق فعادت المعتزلة فقالوا ليس الخلق التاثير

لانه ان قدم التاثير قدم العالم لانه لولا التاثير والحال انه لا اثر فلا اثر لازم للتاثير وان حدث التاثير احتاج الى تاثير آخر وتسلسل ولا يخفى على من له ادنى فطانة

انه لو تم هذا الزم ان لا يكون للتاثير واقعية فلا يكون الباري سبحانه موثرا في الحادث وهو كفر صريح والجواب ان للقدرة تعلقا حادثا به الحدوث فللتعلق

نسبة الى ذي القدرة وهذه النسبة هي التاثير والخلق وباعتباره الاشتقاق فيختار الشق الثاني هو حدوث التعلق ولا بد له من تعلق آخر وهي اعتباريات
والاعتباريات وان كانت محتاجة الى المؤثر كالحقيقيات الا كما زعم انها الاعتباريات ههنا لا يحتاج الى مؤثر وتاثير لكن التسلسل فيها منقطع بانقطاع الاعتبار ولهذا اشتهر
ان استحالة التسلسل مختصة بالامور العينية لكنه غير واف اذ هذا التسلسل في جانب المبدء وهو باطل قطعا اعتبارية كانت او حقيقية وهي لا ينقطع بانقطاع الاعتبار
فانه لو انقطعت لزم عدم العالم لانها علل فافهم والحق ان يقال ان هذا التعلق قديم لكن هو تعلق بان يوجد المعلول لوجود علته كذا فحينئذ لا يلزم القدم ولا التسلسل فان
اعيد وقيل لم تعلق بهذا النحو فالاصوب عندي ان يقال لان الممكن لم يكن صالحا الا ان يوجد الا على هذا الوجه فتدبر ولعلك تحسم مادة الاسود ونحوه من المشتقات
يدل على ذات ما متصفة بالسواد مثلا يعني ان المشتقات يدل على مطلق الذات لا على خصوصية الذات من كونه جسما او غيره والا اي وان لم يكن كذا بل دل على خصوصية
الذات لما افاد قولنا الاسود جسم لان الذاتي بين الثبوت لما هو اي الذاتي ذاتي له والجسم على هذا التقدير صار ذاتيا للاسود لدخوله فيه وفيه انه انما يكون
الذاتي اي بين الثبوت لو لوحظ الكل مفصلا وههنا فالاسود متعقول مجملا فليس ثبوت ذاتياته بينا له قال في الحاشية ولا يبعد ان يقرر هكذا لو كان خصوص
الجسم داخلا في الاسود لكان حمله عليه في مرتبة التفصيل غير مفيد الكن لا يخلو عن نوع شبهة فان الخصم ان يمنع بطلان اللازم فهو لا يخلو عن منع الملازمة ان لوحظ
الكل مجملا وعن منع بطلان اللازم ان لوحظ مفصلا ولبعض المحققين وهو المولى جلال الدين الدواني رحمة الله تعالى على انه لا يدل المشتق على الذات اصلا
لا عاما ولا خاصا فانا نعلم ضرورة انه ليس مفهومه الا ما يعبر عنه بسياه وسفيد فمعنى الجسم اسود الجسم له السواد بل جسم سياه لا انه جسم له السواد حتى يلاحظ الجسم مرتين
مرة موضوعا ومرة في المحمول او لا يعز معناه ذات له السواد فانه لا يفهم اصلا لكن هذا المعنى البسيط يلزمه ذات له السواد لا انه عينه وهذا المعنى البسيط لو فرض ان
الجسم وهو يصدق عليه صدقا عرضيا لكونه متعلقا به علاقة مخصوصة بها ينسب وجوده اليه ويقال انه هو وفرد آخر يصدق هو عليه صدقا ذاتيا فانه تمام
حقيقته فان السواد اسود بنفسه والفرق بينهما بالاطلاق والتقييد وهو الذي قال هذا المحقق اذا اخذ هذا المفهوم لا بشرط شيء كان مفهوم اسود وعرضيا واذا اخذ بشرط
لا شيء كان عرضا وعين السواد واذا اخذ بشرط المحل كان الثوب الاسود ومقصوده انه على هذا التقدير تحصيل هذا المقيد لا انه يكون عين المحل ويتحد معه كيف
وقد عرفت ان اتحاد الاثنين باطل مطلقا وكيف يتفوه بمثاله هذا المحقق هذا تقرير كلامه على وجه توافق مرامه ثم ان دعوى نظرية في مقابلة السواد الاعظم فلا يسمع من
غير دليل واما انه معنى بسيط فمسلم لكن لم لا يجوز ان يكون اجمال هذا المركب اي ذات له السواد ولا بد فيه من دليل وما قال انه لا يفهم منه ذات له السواد ان اراد
هذا المفصل فمسلم ولا يلزم منه المطلوب وان اراد اجماله فممنوع انه غير منفهم بل هذا المعنى البسيط الذي ادعاه هو اجماله لا غير وقال المصنف وهو الاشبه فان المشتقات
محمولات والمحمولات من حيث هي هي لها وجودات رابطية اتحادية مع الموضوعات فلا حاجة الى اخذ الذات في مفهوماتها فان المفهوم له السواد كما انه يتحد
مع الذات على تقدير اخذها كذلك يتحد بالجسم الموضوع بلا توسيط الذات نعم لو قصد الى تعبيره ولم يكن خصوص الموضوع في البين يحتاج في التعبير الى اخذ الذات المبهمة
تحصيلا للتعبير لا غير بخلاف المبادي فان وجوداتها ليست وجودات رابطية بناء على ان الفرق بينهما ان الاولى اي المشتقات لا بشرط شيء فهي صالحة
لان يرتبط لغيرها وهو لان فيه نوعا من الابهام والثانية اي المبادي بشرط لا شيء فهي متحصلة بالذات وموجودة لوجود مغاير للموضوع فلا يصلح لان يرتبط لغيره
هو هذا تقرير كلامه فافهم وفيه ان كون وجود المحمولات رابطية لا يستلزم ان يكون معانيها بسائط بل يجوز ان يكون مركبة ويكون وجوداتها رابطية ثم ان ما قال
لا حاجة الى الذات منظور فيه فان الخصم لا يقع عليه الغرض لم يوخذ الذات لصحة الحمل لانه لا يمكن صحته بدونه بل لان معاني المشتقات وجدت في الواقع
كذا مركبات من الذات والصفة وهل هذا الا كما يقال يكفي للحمل على زيد مفهوم الناطق فلا يحتاج الى اخذ الحيوان في الانسان ثم هذه التفرقة الاعتبارية
التي ادعاها من الفرق لا بشرط شيء وبشرط لا شيء غير لازم من كون وجودات المحمولات رابطية فانه يجوز ان يكون معاني المشتقات بسيطة ووجوداتها رابطية لكن المبادي لها معانيها
لها بالذات والحقيقة ووجوداتها غير رابطية ويكون قيامها بالموضوع شرط للحمل فافهم ثم انهم قالوا ان اسماء الزمان والمكان والآلة تدل على ذوات مخصوصة من

غير واقفة تلك مراتب الاعداد لا يعبر الا بالمركب من الفاظ كثيرة فكذا ههنا ثم لا يصح ان يجعل المركب من الالفاظ فوق ثلثة اسماء واحدا كبعلبك ولا حاجة اليه بل يكفي لو منع ولو كان كما في المركبات سواء جعل اسما واحدا او لا فتدبر ايضا الجواب تسليم لزوم الخلو ومنع بطلانه ولا يضر الافادة اذ يحصل التعبير بالالفاظ المجازية ولا باس به فقيل اكثر اللغة مجاز وايضا الجواب بالنقض فانه يقال لو تم الدليل لكان بعض الالفاظ موضوعا المعاني غير متناهية اذ لولاه لكان البعض المتناهي بازاء المتناهي منه وبقي الباقي الغير المتناهي خاليا قال في الحاشية واذا اريد بالا تناهي اللاانقضية فغايته يلزم الاشتراك اللاانقضي لا الاشتراك في غير المتناهي بالفعل وهو المستحيل فلم يخف انه ينقلب على اصل الدليل فانه يمكن ان يقال لا يلزم الاشتراك بالفعل اذ يجوز ان يكون الوضع لا انقضائيا فيخترع الواضع عند الحاجة لفظا وليضع للمعنى وبهذا الاختراع تنقل ما زاد على عدد تركيب الالفاظ من القوة الى الفعل فلا يلزم الاشتراك الا بالقوة فتدبر واستدل ثانيا على وقوع الاشتراك بل وجوبه بانه لو لم يكن الاشتراك واقعا لكان الموجود متواطيا بين الواجب والممكن فيلزم كون الواحد بالحقيقة هو الموجود واجبا وممكنا هف والجواب الاختلاف بالوجوب والامكان لا يمنع التواطي كالعالم والمتكلم فانهما متواطيان بين الواجب والممكن قال المصرح وحاصله التحقق بهما ولا يخفى انه يستدرك حينئذ قوله لا الاختلاف بالوجوب والامكان اه بل يكفي ذكر مادة النقض فقط والحل ان الوجوب بالغير لا ينافي الامكان بالذات فمفهوم الموجود واجب بالغير الذي هو الذات في الواجب لانه مقتضاه وممكن في ذاته لما ان الوجوب بالنظر الى موصوف لا ينافي الامكان بالنظر الى موصوف اخر فالموجود بالنظر الى ذات الباري عز وجل واجب ومن غيرها من الذوات ومن ههنا اي من اجل ان المقصود من الجواب الاول النقض علم سقوط ما قيل فللمستدل ان يقول كلامي في نفس هذه الحقيقة اي حقيقة الموجود لا في الحقائق المندرجة تحتها فانهما من حيث هي اما واجبة او ممكنة ولا يصح الاجتماع فالاختلاف بالوجوب والامكان ينافي التواطي وحدة الحقيقة واعلم ان مناط كلام القائل انه فهم حاصل الجواب ان غايته ما يلزم تواطي الموجود بين الواجب والممكن اختلاف افراده بالوجوب والامكان فاجاب فاورد عليه انه لا يلزم ان يكون نفس هذا المفهوم واجبا وممكنا اذ الوجود في الواجب واجب وفي الممكن ممكن ويمكن ارجاع كلامه الى جواب المصرح فيندفع ايراد هذا القائل هذا وتحقيق هذا المقام ان المستدل اما ان يريد نفس هذا المفهوم اي الوجود او الموجود الانتزاعي او ان يريد ما به الشيء يصير موجودا مصداقا لانتزاع هذا المفهوم ومطابقا لحمله فان اراد الثاني وهي كلامه على قول الشيخ الاشعري من عينيته لسائر الذوات كما هو الحق فلا توجه للجواب اصلا اذ الحاصل انه لو كان الموجود غير مشترك بل متواطيا يلزم ان يكون الذوات كلها متوافقة بالماهية لان الذوات نفسه فيلزم ان يكون حقيقة الواجب والممكن واحدة فحينئذ تم الدليل ولا يرد النقض ولا يتوجه الحل الا انه لا توجه للدليل ح فانه لا يلزم كون حقيقة واحدة واجبة وممكنة كما لا يخفى على من هو كيس وكذا لو بني على راي المشائين من الفلاسفة من العينية في الواجب الباري والزيادة في الممكن وكان هذا البناء بعيدا لم يتوجه عليه انه انما يلزم مطلوبهم لو ثبت وضع لفظ الوجود والموجود لما صدقه في اللغة وهو لا يفيد وان بني كلامه على مذهب بعض المتكلمين من الزيادة في الكل والكان هذا المعنى فاسدا في نفسه فح يتم جواب المص فانه ح يمكن ان يكون واجبا بقتضاء الذات ح ايجابه في الباري وكذا بالنظر الى الواجب الموصوف وممكن بالنظر الى الذوات الممكنة وان اراد الاول تعين جواب المط يف كما قررنا لكن الوجوب ح الوجوب بالنظر الى الموصوف الواجب لا الوجوب بالغير فانه امر اعتباري لا وجود له حتى يجب او يمكن انما له الثبوت للغير فيجب بالنظر اليه ويمكن بهذا ينبغي ان يفهم هذا المقام النافون الاشتراك قالوا لو وضعت الالفاظ مشتركة لاختل المقصود من الوضع وهو التفهيم للمراد فانه لا يفهم منه عند الاطلاق شيء اصلا فانقلبت مما يصنعون الوجود الالفاظ المشتركة قال وما يظن به ذلك اي الالفاظ الذي يظن بها الاشتراك فاما مجاز او موضوع لواحد فقط او موضوع للقدر المشترك بين المعاني قلنا لا نسلم اختلال الاشتراك بالمقصود بل يعرف المراد بالقرائن فلا يخل بالتفهيم ولو سلم الاختلال بالتفهيم كما عند عدم القرينة فلا نسلم ان المقصود من الوضع التفهيم كيف وقد يكون الغرض من اطلاق اللفظ الابهام كقول خليفة رسول الله صلعم ابي بكر الصديق رضي يوم الهجرة حين سأله رجل عن رسول الله صلعم من معك رجل يهديني السبيل فانهم وارادهم يهدي سبيل الله واوهم انه رجل يهدي طريق السير وكان الابهام هو المقصود

كما لا يخفى على انه لا يستقيم هذه الحجة على من قال بالتعريف كالشافعية انه يراد المعنيان فلا يضر التفهيم المقصود فان المقصود تفهيمهما لا تفهيم احدهما ولا منع
على من قال هو موضوع البشر فان الاخلال بالمقصود لا خلف فيه فيصح فان اكثر افعال البشر لا يترتب عليها اغراضهم منها وهو اي وضع البشر السبب لا اشتراك
حالها فانه يقع لمعنى مع الجهل بوضعه لآخر مسئلة هل وقع المشترك في القرآن اختلف فيه فقيل لا وقيل نعم وقيل هل وقع في الحديث اختلف فيه ايضا والاصح انه وقع
في القرآن بل وفي الحديث ايضا لنا قوله تعالى ثلاثة قروء والقرء الحيض والطهر وقوله تعالى والليل اذا عسعس وعسعس اقبل وادبر وقوله صلى الله عليه وسلم دعي
الصلوة ايام اقرائك رواه الترمذي المثبتون قالوا لو وقع المشترك في القرآن ونحوه لخلا الكلام عن الفائدة وهو مخل بالبلاغة لان المقصود من الاشتراك ان دل
على ما اريد من المشترك مع البيان فيطول بلا فائدة وعلى هذا الايراد ما اورده الفاضل التفتازاني على التقرير المشهور بان البيان يكفي فيكون
المشترك حشوا انه يجوز ان يحصل البيان من المجموع لا من واحد حتى يكون الاخر طويلا او غير المبين غير مفيد للتفهيم فلا يليق التسمية قلنا نختار الشق الاول
ولا نسلم الملازمة بل الابهام اولا ثم التفسير ليس من البلاغة فلا يكون بلا فائدة والنفع ربما المرهين بنال نشو ويفيد معنى هذا المشترك المقرون بالبيان لا يكون
تطويلا بل هو المتعين طريقا الى الابهام والبيان قد يكون القرينة لتعيين المراد حالية فلا طول في اللفظ ونختار انه في الشق الثاني ولا نسلم انه غير مفيد اذ لا
يلزم ان يكون الفائدة الافهام بل هناك فوائد اخر يحصل من غير المبين كيف وغير المبين يفيد الذهاب الى كل مذهب كمتشابه الاستعداد للاشتغال
فينال الثواب وقد يقصد الاجمال كما هي الحكمة في المجمل بلا افادة الخصوصيات كاسماء الاجناس فانه لا يقصد منه الا افادة خصوصيات مسئلة هل يجوز عموم المشترك مختلف
فيه فمنع الامام الهمام ابو حنيفة والامام فخر الدين الرازي من الشافعية والشيخ ابو الحسن الكرخي منا والبصري وابو علي الجبائي وابو هاشم الثلاثة من المعتزلة
وجوزه الامامان الشافعي والمالك والقاضيان ابو بكر الباقلاني من الشافعية وعبد الجبار المعتزلي عمومه في مفهومات الغير المتضادة كما في شرح المنهاج
نص عليه الشافعي في الام بل نقل عن الشافعي والباقلاني وجوب الحمل لا لتعبار فيحمل على الواحد ومن المانعين من جوز في التثنية والجمع والنفي
ومنهم من جوز في النفي دون الاثبات واختاره الشيخ الهمام في الهداية لو حلف لا اكلم مولاك وله موال اعلون واسفلون ولفظ المولى مشترك انهما كالنكرة
لان المشترك في النفي يعم ومحل الخلاف انما هو في الكل العددي الافرادي بمعنى انه يدل على كل واحد واحد مطابقة بحيث يكون كل واحد واحد مناطا
للحكم بالذات حتى يكون احكام متكثرة وقيل محل الخلاف المجموعي وهو ان يكون متعلق الحكم المجموع من حيث المجموع فلا يلزم توجه الحكم الى الواحد منهما فان المشترك
عندهم كالعام في افادة الحكم للكثير الا ان هنا الكثير مختلف الحقائق وهناك متماثل والعام يفيد الحكم على المجموع فكذا المشترك وهذا وهم لان العام يفيد
الحكم على كل واحد واحد لا على المجموع ونتضح لك ان شاء الله تعالى ثم اختلف في هذا الاستعمال عند مجوزيه فقال العراقي وابن الحاجب انه مجاز لان اللفظ
كان للواحد ثم استعمل في اثنين ونقل عن الشافعي والقاضي وعليه الامام حجة الاسلام الغزالي انه حقيقة في المجموع من حيث هو المجموع كان مجازا
عدم الجواز اولا على ما قول شرط مع اي حين الاستعمال في معنيين توجه الذهن في ان واحد الى النسبتين المتخالفتين تفصيلا اذ المقتضي هو الوضع
والاستعمال موجودان فيهما ولا ترجيح لاحدهما على الاخر وتوجه الذهن في ان واحد اليهما محال وهذا فيما وراء اقرب التجانس لكون هناك مرجح من
خارج ككثرة الممارسة باحدهما ونحوها على انه لم يتم دليل على استحالة توجه الذهن الى النسبتين وليس ضروريا القوم بل كان يستدل على وقوعه لوجود
الحدس فان المبادي فيه بلا اخطار مرتبة مفصلة دفعة ثم ينتقل منها في ان آخر الى المطلوب فقد يرى لنا ثانيا ان المتبادر ارادة احدهما معينا وفيه ما
المسطح الشائع فانه اذا اطلق لفظ مشترك ينتظر الذهن الى ان يعرف انه ايهما المراد ومنعه مكابرة فهو اي تعدد احدهما شرط استعمال لغة والا لما تبادر فالحكم
بظهوره في كل الحكم باطل بل لا يصح الاستعمال فيهما ولو تأويلا والاستناد مشترط من هنا لاح صحة تقرير صدر الشريعة انه اما موضوع للكل مع الاحاد او بدون
الاخر او للكل مطلقا والاول باطل والا لا يصح الاستعمال في احدهما حقيقة وعلى الثاني المطلوب وكذا على الثالث لان الاستعمال انما هو للوضع وتحقيقه

وهو بينا في وضعه وتخصيصه للآخر فلا يجوز الاستعمال في كل منهما وسقط ما قال في التلويح انه ليس المراد بالتخصيص ههنا ان اللفظ له لا لغيره حتى يلزم التنافي
بل المراد ان المعنى انما هو مخصوص بهذا اللفظ من بين الالفاظ وذلك لان الاستعمال في معنى لا يكون الا من جهة وضعه له ويلزم من استعماله لذلك الوضع ارادته
فقط كما بينه المصنف فلزم التنافي ومن ههنا علم اندفاع قول المصحيين للعموم حقيقة انه وضع لكل مطلقا اي من غير لحاظ ان يكون معه آخر او لا فاذا تعين الكل
كان الاستعمال فيما وضع له المشترك فكان حقيقة وذلك الاندفاع لان الوضع لا يكفي للحقيقة بل يجب الاستعمال لها حتى لو وضع اللفظ ولم يستعمل اصلا لم يكن
حقيقة ومن شرطها عدم الجمع فلو استعمل فيهما كان خطأ لا حقيقة ولا مجازا واندفع ايضا ما اورد في شرح الشرح انه لو تبادر احدهما كان متواطيا لا مشتركا وذلك
لانه ليس يتبادر المفهوم المردد الشامل لهما بل يتبادر كل بدلا بان يكون هذا المراد او ذلك فافهم واندفع ايضا ما قيل في شرح المختصر ان اللفظ كان لواحد واحد فاذا
اريد الكل كان كل جزء لما استعمل فيه فيكون مجازا كيف لا واللفظ كان لوحده واحدة واريد الآن هو مع الغير وذلك لان الكلام في ارادة كل بحيث يكون
كل مناط الحكم اولا وبالذات لا الكل بما هو الكل حتى يكون كل جزء المراد ويكون مجاز البتة ارادة الكل من قبيل اطلاق الجزء على الكل انما يصح اذا كان الكل بحيث
يكون له اسم على حدة ويكون بحيث ينتفي بانتفاء الجزء عرفا هذا قال الشيخ ابن الهمام لتجويز العموم في النفي انه يراد كلما هو مسمى لهذا الاسم فيعم في النفي لان المبهم
اذا ورد عليه النفي يعم ولا يخفى انه ليس ح من عموم المشترك في شيء بل ارادة معنى مجازي واقع تحت النفي فيعم ولعل هذا هو مراد صاحب الهداية وح لا نزاع
قالوا قال الله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والنجوم والشجر والدواب وكثير من الناس الآية والسجود من الناس وضع الجبهة
على الارض ومن غيرهم غيره وهو الخضوع القهري وقد اريد من لفظ يسجد لانه اسند اليهم جميعا وايضا قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وهي
من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريدا معا من لفظ يصلون لانه اسند الى الله تعالى والى الملائكة والجواب عن الاول ان السجود حقيقة غاية الخضوع
وهو في الانسان يتحقق بوضع الجبهة اذ فائدة غاية الخضوع في ذي الجبهة المختار وفي غير الانسان بغير وضع الجبهة بل بانقيادها تحت حكمه فلا يرد ما في التلويح ان اريد
السجود القهري يشمل الكل اي كل الناس فلا وجه لتخصيص كثير من الناس وان اريد السجود الاختياري فلا يتأتى في غيرهم فلا يصح الاسناد ووجه الدفع ظاهر على
ان لنا ان نقول اريد القهري الشامل لكل الناس والتخصيص ههنا يجوز ان يكون من للبيان والمعنى والتنبيه على ان الساجد كثير وهم الناس كلهم لكون اللام
للاستغراق والجواب عن الثاني ان الصلوة موضوعة للاعتناء باظهار الشرف اذ تحقق هذا الاعتناء منه تعالى بالرحمة امن الله تعالى بالرحمة وتحقق ممن غيره بالدعاء له
فانه ايضا نوع اعتناء باظهار الشرف وانما كانت موضوعة للاعتناء تقليلا للاشتراك المعنوي على اللفظي واهل التفسير على اضمار خبر للاول اي ان الله يصلي وملائكته
يصلون نحو كقوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون فتحقق فتحقق في تفسير المشترك ان تجرد عن القرينة المعينة للمراد
بحيث لا يمكن تعيين المراد اصلا فمجمل ولا يبعد ان يراد بالاجمال مطلق اختفاء المراد على ما هو مصطلح الشافعية وح لا حاجة الى التقييد الا عند الشافعي ومن تبعه
فيحمل عندهم على الكل فليس بمجمل وان اقترنت به قرينة الاعمال اي الواحد معين يحمل عليه اتفاقا او لواحد غير معين يحتمل او الاكثر فيحمل عليه عند المجوز وعند المانع
مجمل بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عندهم فلوجود قرينة به قرينة مفارقة عن الكل فاقترنت به قرينة الالغاء اي للبعض يحمل على الباقي ان كان واحدا متعينا
بالاتفاق لوجود القرينة والا اي وان لم يكن الباقي واحدا فمجمل الا عند المجوز للجمع فيحمل على الباقي الاكثر من واحد واما الكل فيحمل على المجاز الارجح اتفاقا وهو
ظاهر فان تساوت المجازات بقي الاجمال وهو ظاهر الفصل الثالث في الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح التخاطب اي في اصطلاح به يكون التخاطب
فاللفظ القائل المستعمل في التخاطب اللغوي بمعنى اصطلاح مجاز وان كان فيما وضع له في اصطلاح الفلسفة حقيقة لغوية ان كان الواضع اللغة وعرفية
عامة ان كان الواضع اصطلاح التخاطب العرف كدابة موضوعة في اللغة لما يدب على الارض وفي العرف لذات القوائم وكونها لا يكون تخصيصا في المعنى
اللغوي قيل وباشتهار المجاز كاضافة التحريم الى الخمر صارت مشهورة في افادة خروج العين عن الحاجة للفعل وحقيقة احال اليه كشف كما نقل النسفي رحمه الله تعالى

من نماء حقيقة لغوية لا غير اقول وقد يكون بالعكس في المنقول الشرعي كاستعمال الخطاب الخاص بالنبي عليه وعلى آله الصلوات والسلام بعموم الامة عرفا و مجازا
حقيقة ان شاء الله تعالى وعرفية خاصة لكان الواضع والمصطلح التخاطب عرفا عاما غير الشرع و يسمى اصطلاحية ايضا كالمبتدأ والفاعل حقيقة شرعية كالدابة للفرس
واصطلاح التخاطب الشرع كالصلوة والمجاز في الكلمة المستعملة في غير الموضوع له لعلاقة وان كان من غير علاقة كان خطاء و هي خمسة وعشرون لو عد كما في
حاشية المحقق قدس سره في مختصر السببية والمسببية الكلية والجزئية والشرطية والمشروطية فيما يكون للكل اسم على حدة و نشئ باتحاد الجز الملزومية اللازمية الاطلاق
التقييد العموم الخصوص الحالية المحلية المجاورة الكون فيه الاول اليه الآلية الالتينة الضدية التشبيه التضاد عموم النكرة في حيز الاثبات استعمال المعرف باللام في
المعهود الذهني حذف المضاف حذف المضاف اليه الحذف مطلقا الزيادة قرآن في النكرة الواقعة في الاثبات لا تحقق علاقة مغايرة للتشبيه وكذا في المعرف
في العهد الذهني لتشبيه الفرد المبهم بالواحد المعين واقسام الحذف والزيادة ليس في العلاقات للمجاز اللغوي في شيء وقيل ثلاثة عشر كما في المنهاج السببية وهي
اربعة انواع الفاعلية والمادية والصورية والغائية المشابهة المشابهة معنوية كانت او صورية الضد ... الكلية الجزئية الاستعداد الكون فيه
المجاورة الزيادة النقصان التعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول ولهذه العلاقة يصح اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وعكسه واطلاق
المصدر على اسم الفاعل وعكسه واطلاقه على اسم المفعول وعكسه كذا في بعض شروح المنهاج و فيه ايضا ان علاقة الكون فيه ساقط عن اكثر نسخه ولعل
الاشكال على ما سبق وقيل في المختصر خمسة المشاكلة المشابهة والكون فيه والاول اليه والمجاورة وقيل في البديع اربعة وهي الاخيرة وهذا كله يؤول الى
الاجمال ولا تناقض كما حصر مشائخنا في الاثنين المشابهة والمجاورة وهذا كما قال علماء البيان المجاز استعارة ومجاز مرسل مسئلة المختار انه لا يشترط الاجماع
الجزئيات لانواع المجازات بحسب العلاقات خلافا للشرذمة قليلة والا اي وان شرط التوقف اي العربية في التجوز على النقل في كل جزئي جزئي وهم لا يتوقفون
عليه بل يستعملون مجازات متجددة لم يسمع بعينها منهم ويعدون اختراع المجاز فضلا ولذا الحلي يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق ولو كان جزئيات المجاز نقلية
لدونوها وقد يستدل على المختار بانه لو كان المجاز نقليا لما افتقر في التجوز الى العلم بالعلاقة بين المعاني الحقيقية والمجازية اذ السماع كاف في الاستعمال والثاني باطل
لانا نفتقر الى نظر الهوية قطعا وفيه ان المنفي عليه [illegible] الواضع الى العلم بالعلاقة لو لا افتقار المتجوز فان اريد انه لو كان نقليا لما افتقر الواضع الى العلم بالعلاقة
فالملازمة ممنوعة فانه انما يحتاج الى التعيين لاسم من بين الاسماء وان اراد ولما افتقر المتجوز فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع فانه غير مفتقر عند القائل
بسماع الجزئيات هنا والمختار الشق الثاني من الشقين والمتجوز محتاج الى العلم بالقرينة بالضرورة الاستقرائية والمنع مكابرة القائلون بسماع الجزئيات
قالوا اولا لو لم يجب النقل في استعمال المجاز بل استقل العلاقة لصح المجاز بناء لوجود العلاقة ويصح لجاز نخلة لطويل غير الانسان ايضا للمشاركة في الطول
والاب للابن وبالعكس لوجود السببية والمسببية قلنا الملازمة ممنوعة بل يصح اذا لم يمنع مانع و تخلف المانع لا يقدح في تمامية المقتضي فالتخلف لمانع لا لعدم المقتضي
ح في استقلال العلاقة من غير حاجة الى السماع ولعل في ذلك المانع تسميم المنع للبعد عن الطبع بحيث لا ينتقل اليه الذهن فقد يرد وقد يجاب بانه لازم
من عدم وجوب النقل واستقلال العلاقة بل يجب ان يكون السبب كيانه مادس كخير باوعله انتهى النير وتعقب عليه المعم بانه لا خلاف لاحد في عدم دخول السبب
انما الخلاف في كفاية العلاقة او اعتبار النقل مما فيه وقالوا ثانيا لو لم يجب النقل في استعمال المجاز لكان الاستدلال في غير موضوع قياسا في اللغة اذ كان
الجامع مستلزم للحكم لا اي وانه لم يكن الجامع كذلك كان اختراعا وهما اي القياس في اللغة والاختراع باطلان ولابد من السماع قلنا لا نسلم الاختراع اذا
لم يكن الجامع مستلزم الحكم وانما يلزم الاختراع لو لم يعلم الوضع لمعنى الملابس لما وضع له احد الملابسات المذكورة علما كليا بالاستقراء وههنا قد علم الوضع الكلي
فلا اختراع اقول مطابقا لما اجاب المجوز تحرير ايضا انما يلزم الاختراع لو لم يدل اللفظ على المجازي قطعا ولو لم يصح القرينة عن ارادة الملزوم الموضوع له الى
اللازم المتعلق به لكن ههنا الدلالة بالعقل والانتقال بالقرينة ح لا اختراع و على هذا لا يحتاج الى نقل اصلا لا في الجزئيات ولا في الكليات وقد الزمه

الجو تفور سے ولعل هذا احرى الاجماع قال في الحاشية ولك ان تقول ان الدلالة العقلية تكفي للمفهومية والقرينة للمرادية لكن لابد لصحة التركيب من اذن ما فلابد من السماع والاجازة منهم للاستعمال حتى يكون جاريا على قولهم ونهجهم وهذا هو الوضع النوعي ولا تخلص عن القول بالوضع وهذا كلام متين عند المنصف الحاذق **فائدة** لما علم من التعريف ان المجاز غير مستعمل في الموضوع له وههنا اثبت الوضع فيه ايضا فيتوهم منافقته اراد ان يزيل هذا التوهم فقال الوضع قد يفسر بتعيين اللفظ للمعنى والاعلية بنفسه اي بنفس اللفظ من غير حاجة الى ضميمة او بنفس التعيين بحيث لا ينتظر بعد معرفة هذا التعيين في الدلالة الى امر زائد شخصيا كان او نوعيا وعلى هذا ليس في المجاز وضع فانه لم يعين بازاء معناه المجازي ليدل عليه بنفسه بل بالقرينة وقد يفسر بالتعين مطلقا ولو بضم ضميمة قيل على هذا ففيه وضع لانه عين الدلالة على متعلق الموضوع له بالقرينة وما قيل يرد على الاول الحرف اي وضع الحرف ونحوه مما يحتاج في تعقل معناه الى المتعلق اذ لابد فيه من ذكر المتعلق فلم يكن دالا بنفسه فيخرج فجوابه انه فرق بين ان يكون المتعلق متمما للدلالة كما في المجاز فان اللفظ والقرينة معا دالان على المعنى المجازي وبين كونه شرطا للدلالة كما في الحرف فان الدال فيه نفس الحرف وذكر المتعلق شرط خارج فافهم والظاهر في الجواب انه فرق بين ان يحتاج الى الضميمة لاجل معقولية المعنى نفسه كما في الحرف فانما يكون فيه تابعة لمعقولية المتعلق سواء عبر عنه بلفظ اولا وبين ان لا يكون شرطا لنفس المعقولية بل انما يحتاج في معقوليته من اللفظ وشرط فيها كما في المجاز فان معناه وان صح كونه معقولا لكن معقوليته من اللفظ ليس الا اذا وجد قرينة فتدبر **مسئلة** للمجاز امارات بها يستدل على المجازية منها صدق نفيه اي نفي المعنى الحقيقي عن المجاز كقولك للبليد ليس بحمار علم ان الحمار مجاز فيه وعكسه اي عدم صدق نفي معنى الحقيقي دليل الحقيقة فليس يصح للبليد ليس بانسان فالانسان حقيقة فيه ويشكل بالمستعمل في الجزء او اللازم فانه لا يصح النفي اي نفي الجزء او اللازم ولا حقيقة اعلم ان عدم صحة نفي المعنى الحقيقي امارة الحقيقة وفي المستعمل في الجزء او اللازم المعنى المجازي هو الجزء او اللازم فعدم صحة النفي لا يكون اشكالا الا ان يقال ان المستعمل هو الكل او الملزوم فانه لا يصح نفي الحقيقي هو الجزء او اللازم ثم انه هل يرد على امارة المجاز فقيل لا لا استحالة في انتفاء امارة الشيء مع وجوده لجواز كونها خاصة غير شاملة ويعقب عليه بان هذه الخاصة شاملة لانهم قالوا ان انتفاءه علامة الحقيقة وليس يصح الا اذا كان شاملا للمجاز فاذن هذا السؤال يرد ايضا فافهم قيل لا اشكال فان سلب المعنى الموضوع له يعني الجزء او اللازم عن المستعمل فيه هو الكل والملزوم وان لم يصح باعتبار حمل المتعارف لكنه يصح باعتبار الحمل الحقيقي الاولي فان ليس الكل نفس الجزء ولا الملزوم نفس اللازم والمراد بصحة النفي وعدمها صحته وعدمها باعتبار الحمل الاولي فانه اذا صح النفي باعتبار الحمل الاول علم انه مغائر للموضوع له فعلم المجازية والا يصير حقيقة اقول بل فيه اشكال فان هذا عكس المجاز ولا يمكن اخذ النفي ههنا باعتبار حمل الشيء على نفسه حتى يكون الحاصل ان صحة نفي الحمل الاولي بين الحقيقي والمستعمل فيه يوجب المجازية والا اي وان لم يكن نفي المعتبر بهذا الحمل الحقيقي يلزم ان يكون قولك لزيد حيوان مجازا اي اطلاق الحيوان على زيد بان يراد منه كما اذا رأيت زيدا فاخبر بقولك رأيت حيوانا يكون اطلاقا مجازيا لانه يصح النفي ههنا باعتبار الحمل الحقيقي فان زيدا ليس نفس الحيوان فيلزم كونه مجازا وهو باطل فان اطلاق الكلي على فرده حقيقة هذا ولم يرد انه لو كان المعتبر الحمل الحقيقي لكان زيد حيوان مجازا الا انه يصدق النفي ههنا باعتبار الحمل الحقيقي حتى يرد عليه ان المعتبر في المسئلة صدق نفي المعنى الحقيقي عن المستعمل فيه وههنا لا يصح نفي الحيوانية عن الحيوان في نفي زيد عن زيد حتى يكون بل انما يصح نفي الحيوان عن زيد وبهذا لا يلزم المجازية فان هذا النفي خارج عن المسئلة فتدبر ثم اعترض على الامارتين بان سلب بعض المعاني الحقيقي لا يفيد مجازية المستعمل فيه لان المشترك المستعمل في احد معانيه حقيقة فيه ويصح سلب المعنى الآخر فلا يصح ان يراد سلب البعض من المعاني الحقيقية نفيا ارادة سلب الكل وهو ايضا غير صحيح ولما دار سلب الكل اي سلب كل المعاني الحقيقية يتوقف على مجازية المعنى المجازي فاثباته به اي اثبات المجازي بسلب الكل مصادرة فلم يصح الامارتان وما قيل في الجواب التوقف اي توقف سلب الكل على مجازية المجازي ممنوع بل سلب الكل مستلزم للمجازية اي المجازية فلا مصادرة فاقول فيه الترديد في المجازية اي مجازية المجاز يوجب التردد في سلب الكل لانه يحتمل ان يكون هذا المستعمل فيه ايضا حقيقة ولا يصلح سلبه عن نفسه والتردد

والعام مستفاد ان وخلو المحل عن الضد شرط لوجود الضد الآخر فالعلم بسلب الكل موقوف على انتفاء التردد بموقوفية مجازية المجاز ولما لم ان لم نعم
اشتراط خلو المحل عن الضد لوجود الضد الآخر بل الحق ان يكتفى في الايراد بان سلب الكل لازم لمجازية المجاز وسلب الكل في جهالة وانخفاء بل اخفى فيها
المارة بناء وانما اعلم فافهم اشارة الى ان الكلام في الاثبات دون التثبيت وانما اقتصر بحمله بالنظر الى المفروض من انا اذا لم نعلم بوجه آخر لا مجازيته ولا امارة
يعلم من النظر اليه لايكون الا فيما يحتمل الامران فيه فاندفع منع بعض الفضلاء ومنع التوقف المستند بانه يجوز ان هذا ليس شيئا من المعاني الحقيقية
فلا يعلم المجازية بناء على عدم العلاقة المعتبرة في المجاز ولا ما اورده التفتازاني بانه يصح سلب المعاني الحقيقية للاسد عن الانسان ولا يعلم استعماله فيه فضلا
عن المجازية واجيب بان سلب البعض كاف لاثبات المجازية فاسلب اي من المعاني الحقيقية عما استعمل فيه علم انه مباين له الا ان لا يعتبر
فيه لزوم المجازية في احد بما دفعا للاشتراك ولما كان المسلوب متعينا لكونه حقيقة لبعض المستعمل يكونه مجازا ثم ان هذا الجواب لا يليق افراد ورد
السؤال في الحقيقة فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على كونه حقيقيا وسلب المطلوب لا يجدي كذا قالوا وتعقب عليه العم وقال يكفي
عدم صحة سلب بعض المعاني فانه يكون حقيقة دفعا للاهمال وهذا ليس بشافيا فانه ان اريد عدم صحة سلب جميع المعاني مطلقا فلا يوجب كونه حقيقة ولا
يلزم الاهمال لجواز ان له معنى حقيقيا آخر يجوز سلبه عنه وان اريد عدم صحة سلب بعض معاني الحقيقة فهو موقوف على معرفة الحقيقة وهذا تمام
سواء اريد السلب باعتبار الحمل الاولي والمتعارف كما لا يخفى على ذي كناية فتدبر فان قلت يلزم على هذا مجازية المشترك لصحة سلب بعض المعاني
الحقيقة عن المستعمل فيه قال ولا يلزم مجازية المشترك لان الكلام في المشكوك في انه حقيقة في هذا المعنى اولا وهو اي المشترك معلوم الحقيقة فيهما

ومنها اي بعض الامارات للمجاز ان لا يتبادر نفسه بل يتبادر غيره لولا القرينة وهو عكس الحقيقة فانها يتبادر نفسه من غير قرينة فانه لا يتبادر غيره بل
يتبادر نفسه اذ والمشترك لوجود امارة الحقيقة فيه حيث لا يتبادر المراد عند عدم القرينة ويمكن توجيهه الى امارة المجاز فان المشترك المستعمل في المجاز
لا يتبادر منه غيره لولا القرينة قيل الثاني هو العوائد الاول فاسد فان خصوص التمامية عما هي تمامة له غير مستحيل لجواز ان يكون غيره علة وهذا
فاسد لان التبادر عندهم من لوازم الحقيقة والثاني متوجه لو شرط تبادر غير المجازية الا ان يكتفى بعدم تبادره لولا القرينة لم يكن متوجها الا ان الولوا حمل
على مذهب من نفى العموم بدلا والتبادر المبادر موجود في المشترك وربما يجاب بان المراد التبادر بخلوه والمشترك المجرد عن القرينة وان لم يتبادر المراد لكن
يخطران في الذهن جملة ومجازية اللفظ الموضوع المركب المستعمل فيه لانه يتبادر غيره بل الجسم لانه لا يتبادر من اللفظ نفسه بل يتبادر في ضمن تبادر
الكل من الليل ليس امارة المجاز تبادر الغير فقط بل عدم تبادر نفسه هذا ومنها عدم اطراده بمعنى انه اذا استعمل لفظ في معنى لاجل وجود معنى فيه فلا يطرد
استعماله في غيره مع وجود ذلك المعنى الموجب فيه فيدل على انه استعمال مجازي نحو واسئل القرية دون واسئل البساط مع اشتراكهما في وجه الاستعمال
اقول المنع متهم لم يسمع اسئال البساط وعدم السماع لا يدل على عدم الجواز كيف وقد تقدم انه لا يشترط سماع الجزئيات وهذا ان تم فمناقشة في المثال
فافهم ولو سلم المنع فلا يختص هذا بالمجاز اذ المنع في البعض دون البعض مع الاشتراك في وجه الاستعمال من العلاقة متحكم والتحكم فيه محقق بالمجاز
فيجوز ان يمنع استعمال اللفظ في بعض افراد موضوع له دون بعض الاحكام وهو غير صحيح وجوابه انه يجوز في المجاز الاختلاف في الانتقال مع الاشتراك في العلاقة
فكان ان العلاقة يمنعون فيه بخلاف الحقيقة فان الانتقال فيه للوضع لا يختلف في الافراد بل عرف نحو واسئل القرية باته الاصل بناء على انه مجاز
في الاسناد فليس مما نحن فيه وهذا ايضا مناقشة في المثال لا يعكس هذه الامارة حتى يكون الاطراد علامة الحقيقة فان المجاز قد يطرد فلا يكون امارة
الحقيقة اورد عليه السخي فانه حقيقة فيمن قام به السخاوة ولا يطرد اذ لا يطلق على الله تعالى مع انه الجواد المطلق الجواب انه ملكة والاستقرار والملكة
امر كسبي لا يتحقق فيه سبحانه فلا يطلق لعدم وجوده لا الاطلاق فيه ويجاب بانه يجوز الاطلاق لغة وانما لا يجوز شرعا لان الاسماء توقيفية ولا توقيف

عنى ولم لانهما ميتتان للاخبار ولم يستعملا فيه قط بل في الانشاء فقط هذا ايضا مجرد دعوى لم يقم عليه دليل ولنا المبهمات على راى من هو اى من يجعلها موضوعة
المفهوم كلى ليستعمل في الجزئيات ولكن لا يخفى ان ابقى احد بالسلح مجية لاسمار اى شهيد الحجة الدالة على بطلانه واما الاستدلال على المطلوب بالمركبات نحو قامت
الحرب على ساق وشابت لمة الليل فانها مجازات ولم يستعمل هذه التراكيب في معانيها الحقيقية قط فخروج عن النزاع فانه في المفردات وهنا مجاز في الهيئة
التركيبية ولا يجوز نسبة الشباب ونحو اللمة لهما استعمالان في معناها الحقيقي ايضا وما قيل عليه انه منتقل الا التزم علينا وعليهم لانتفاء معنى محقق موضوع بازائه اللفظ
ولا بيتهما انما النزاع في كونه مستعملا فيه ولا نوهم فاسد لان لو جب للمجاز معناه حقيقة حتى وان كان موهوما غير محقق في نفس الامر وهي اى المعلومية تحققه اما محقق
اى المعنى في الواقع فليس لواجب لكواذب ومن ههنا يتجه الجواب بوجه آخر عن الدليل فانه يجوز ان يكون لها حقيقة يستعمله الكاذب والهازل والناقل
فافهم وما قيل في التحرير انه مشترك الالزام الا الاستلزام فمعا فالاتفاق على ان المركب لم يوضع شخصا والكلام فيه فيه ان الكلام الى آن المجاز لابد له من الموضع
شخصيا بل يجب استعماله فيما لا نعيه كلام فانه لا خصوصية للموضع الشخصي الا ترى انهم استدلوا بالرحمن وعسى مع انهما موضوعان بالوضع النوعي بل يخرج من
البحث المشتقات والافعال الملزمون قالوا لو لم يستلزم المجاز الحقيقة انتفت فائدة الوضع وهي فائدة المعنى التركيبي حين الاستعمال اذ لا استعمال فلا
افادة قلنا الملازمة ممنوعة فان انتفاء فائدة خاصة لا يوجب انتفاء ما مطلقا فان صحة التجوز عن الموائمة ولم ينتفت بل بطلان الثاني ممنوع اذ لا
استحالة في انتفاء الفائدة اقول اذ كان الواقع هو الله تعالى كما هو الظاهر فالبطلان اى البطلان انتفاء الفائدة ظاهر مسئلة قد اختلف في نحو انبت
الربيع البقل اى فيما اذا اسند المسند الى ما حقه ان لا يسند اليه على اربعة مذاهب الاول انه مجاز في المسند فانه اريد به غير الموضوع له وهو السبب العادي
مثلا وان كان وضعه للتسبب الحقيقي وذلك قول ابن الحاجب وقرر بان الفعل يدخل في مفهومه النسبة الى القادر الفاعل فاذا اسند الى غير القادر يكون مجازا
البتة ورد بما تقرر عليه علماء البيان من ان الفعل لا يدل بحسب الوضع على ان فاعله يلزم ان يكون قادرا سببا حقيقيا او غير قادر وسببا غير حقيقي فان
الفعل انما اخذ في مفهومه النسبة الى فاعل ما لا الى الفاعل القادر واما كان الفاعل اعم من المختار وغيره والسبب الحقيقي وغيره فليس ههنا كالسبب الحقيقي هو مدلول الفعل
حتى يكون الانتقال الى التسبب العادي مجازا ورد ايضا بان من الافعال ما ليس اسناده الى القادر المختار فيلزم ح ان يكون هذه الافعال مجازات والتزام
بعيد كل البعد ورد ايضا بان الحكم بدخول النسبة الى الفاعل القادر لوجود بعض الافعال مسندة اليه ليس اولى من العكس ثم اعلم ان الحق من المترجمين في تقرير
كلامه ومرامه معدول عنه واشبه ما تكلم المترجمون فى مدلول الفعل النسبة الى القادر بل مراده لما اسند من لا يعتقد ظاهره وعرف ان فيه تأويلا قال في المسند
وحكم بان المراد منه ما يصلح لان يسند الى المذكور ههنا المذكور الانبات في اللغة والعرف خلق النبات فيجوز عن النهي والاستعداد له وهو التسبب العادي وعلى
هذا القياس يأول في كل مثال يليق به وعلى هذا لا يرد عليه شيء وهو الذي ذكره نحو نفوري في تحقيق كلامه في القراءة ولعل المص الى هذا اشار بقوله فتامل الثاني آه
اى التجوز في المسند اليه الذي هو الربيع وهو قول السكاكي انه استعارة بالكناية وهي عنده ذكر احد طرفي التشبيه وارادة الآخر بادعاء انه من جنسه فههنا شبه الربيع
بالقادر المختار في تلبسه للانبات وذكر الربيع واريد به القادر المختار بادعاء ان الربيع قادر مختار لا انه اريد به قادر غير ربيع فالمعنى لازم تشبيه الربيع بالقادر ونسبة
الانبات قرينة عليه قال السكاكي ان هذا التجوز من القول بالاسناد المجازي فهو الاولى فكيف لا يقرب الى الضبط وارد انه لا يكون مغنيا عن المجاز العقلي كما زعم السكاكي
وعم السكاكي اغناء عن القول بالمجاز في النسبة فانه لا يصير بادعاء القادرية كما كمالا ان ينسب اليه الانبات الا بتأويل وارد ايضا انه لا يكون مجازا في المسند
اليه لانه مستعمل في معناه وانما حدث ادعاء غير مطابق للواقع وهو لا يصير اللفظ مجازا معه انه حكم بانه مجاز فيه الثالث انه يجوز في الاسناد والربيع على معناه
وكذا الانبات والمتكلم شبه الربيع بفاعل في التلبس فاسند اليه الانبات اسنادا مجازيا للمبالغة في التلبس وهذا قول الشيخ عبد القاهر وغيره من المحققين
من علماء البيان وهو الاقرب الى الصواب قال ابن تتبع استعمالات البلغاء وراعى اصل وجهانه نحو هذا المعنى هنا سواء تسمية ابن الحاجب لاتحاد جهة

الاسناد في التركيبات كلها في العرف واللغة فجعل بعض الاسنادات مجازا دون اخرى تحكم مستقبح للفرق الواضح بين قولنا صام زيد وبين صام نهاره فانه يعلم ضرورة ان الاول واقع في محله دون الثاني والحل ان لكل اسناد حقا في اللغة والعرف ان يقع في محل وهو الامر الذي يقوم به المسند فاذا عدل عن محلها الملابس له كان مجازا البتة واعلم انه قد قرر شارح المختصر في شرح المختصر والفوائد الغياثية مذهب الشيخ عبد القاهر ان ههنا تاويلا في التركيب فان الهيئة التركيبية في قولنا صام نهاره موضوعة لقيام الفعل بالفاعل فاذا استعمل فيما اريد وقوعه في الظرف كان مجازا البتة فليس جهة الاسناد في صام زيد وصام نهاره واحدا فان الهيئة التركيبية في الاول مستعملة لما وضعت له بخلاف الهيئة التركيبية الثانية فعلى هذا الظاهر ان استعارة تمثيلية ثم ان هذا النحو من التاويل وان كان محتملا الا انه لا يكون مذهب الشيخ عبد القاهر بل الذي قرره الثقات هو ان التاويل في الاسناد فقط والكلمات والهيئة على معانيها فافهم والراجح قول الامام الرازي وهو انه لا تجوز في المعنى فقط والاجزاء باقية على حقائقها التي في العرف واللغة وذلك بان ينتقل من اثبات الربيع الى اثبات الله فيصدق به ويعلم ان النقل هي نقل الكلام من اسناد الانبات الى الله تعالى الى الاسناد الى الربيع للمبالغة فتدبر وتوضيحه ان المفردات والاسناد التي هي اجزاء الكلام باقية على حقائقها لكن ليس المقصود اليها بالذات الحكم المفاد منه بالذات بل لان ينتقل منه الى الحكم بالمسند على فاعله الحقيقي وليفيد هذا للمبالغة بخلاف القول الثالث فان فيه الطرفين على الحقيقة والاسناد على التاويل والمقصود هذا الاسناد المجازي كذا قرر وعلى هذا لا يفارق كثيرا من الكناية وقد فرق في الفرائد بان في الكناية يعبر اللازم عنوانا ويعبر للملزوم فان طويل النجاد عنوان لطويل القامة بخلاف ما نحن فيه فانه ليس ههنا شيء عنوانا للمقصود بالذات وهذا ليس فرقا معتدا به فان عدم العنوانية ههنا لان المنتقل منه كلام تام وكذا المنتقل اليه حكم مستقل والحكم المستقل لا يصح عنوانا لحكم مستقل آخر لكن طريقة الانتقال فيهما واحدة هذا وههنا وجه آخر هو ان يشبه الهيئة الحاصلة من وقوع الانبات في الربيع بالهيئة التركيبية الحاصلة من انبات الفاعل فعبر بالعبارة الموضوعة للثانية عن الاولى وهذا هو الاستعارة التمثيلية وعليه حمل الشيخ ابن الهمام كلامه لم يتعرض به المصنف وقال وما في التحرير انه استعارة تمثيلية عنده فوهم لان التمثيل تشبيه الهيئة بالهيئة وهو مع انه ليس مقصودا ههنا لم يقل به الامام كيف وهو من المجاز اللغوي في المركب والامام يقول ان المجاز عقلي لا لغوي كما صرح به في شرح المختصر كذا في الحاشية واعلم ان عدم مقصودية تشبيه الهيئة بالهيئة غير ظاهر وانما هي دعوى من غير حجة فان تشبيه هيئة قيام الفعل بالفاعل بهيئة وقوعه في الزمان بايقاع القادر ليس ببعيد كما لاح مما قرر شارح المختصر مذهب عبد القاهر ثم انه نقل في بعض كتب المنطق عن الامام الرازي انه لا يقول في المركب بوضع عليحدة غير وضع المفردات بل المفردات الموضوعة للمعاني اذا ركبت على وجه مخصوص حصل معنى تركيبي عقلا فالاستعارة التمثيلية لا يصح ان يكون مجازا لغويا كيف والمفردات باقية على معانيها وليس للمركب وضع على حدة فليس هناك استعمال في غير ما وضع له اصلا ثم الذي يظهر من تتبع كلام الامام الرازي انه انما يقول بالتجوز في النسبة لا غير من الطرفين حتى يكون مجازا في الطرف او المجموع المركب حتى يكون استعارة تمثيلية قال في نهاية الايجاز اذا قلنا اشاب الصغير كبر الغداة لم يكن المجاز فيه لنقل صيغة اشاب الى غير معناه ولا لاصل بل المجاز فيه ان الشيب لم يحصل الا بفعل الله تعالى ونحن لم نسنده اليه بل سندناه الى كر الغداة واسناده الى قدرة الله حكم ثابت له لذاته لا بسبب وضع واضع فاذا اسندناه الى غيره فقد نقلناه عما يستحقه لذاته في العقل فيكون التصرف في امر عقلي فيكون مجازا عقليا وقال في المحصول مثاله من القرآن واخرجت الارض اثقالها وقوله مما تنبت الارض فالاخراج والانبات غير مسندين الى الارض في نفس الامر الى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقله عن متعلقه الى غيره نقل حكم عقلي لا لفظي لغوي فلا يكون هذا المجاز الا عقليا انتهى وانت اذا تاملت في هذه الكلمات علمت ان الامام الرازي انما يقول بالتجوز في الاسناد لا غير بان ينسب الفعل بالنسبة القيامية الى ما حقه ان ينسب اليه بالنسبة الظرفية وهذا قول عبد القاهر فتوهم المخالفة نشا من قلة التدبر فقد ظهر لك حقيقة ما قيل ليس بين الامام الرازي والشيخ عبد القاهر خلاف اصلا وارتفع به الجو الغوري في الفرائد وحاشيته فتدبر فكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام مسئلة المجاز اولى من الاشتراك فيحمل عليه عند التردد في انه مجاز ام مشترك لان المجاز اغلب وجودا بالاستقراء حتى قيل ان شطر اللغة مجاز وان الاشتراك يخل بالتفاهم لولا القرينة فانه يتحير ولا يحمل على امر فلا يدل

فلان القرية ناقص وقرئت النابغة والقران مهموز اللام فاين الاشتقاق هذا الظاهرية قالوا المجاز كذب لانه الصحيح نفيه فيصح في اشتعل الراس شيبا ما اشتعل
واذا كان كذبا فلا يقع في القران والحديث والجواب ان النفي للحقيقة فهي كذب لا للمجاز المراد فلا يلزم كذب ما هو المراد واقول ليت كلامهم لا يدل على عدم وقوع حكاية
عن الكفار كعقائدهم الباطلة الواقعة فيه فانه لا استحالة في نقل الكلام الكاذب ولعل مرادهم انه لم يقع بتصرف من الشارع اذ المجاز الا على قانون اللغة
لا باختراع منه فيئول الى ما قيل لا مجاز في القران اي بتصرف منه بل المجاز في كلام العرب اي بتصرف منهم ولعل مراد هذا القائل انه لا مجاز في القران الذي
هو كلام الله تعالى وصفته الغير المخلوقة وانما المجاز في كلام العرب هو الكلام اللفظي المفرد على الالسنة واما قولهم لو كان المجاز في القران يلزم ان يكون
الباري متجوزا ولا يصح اطلاق المتجوز عليه سبحانه فجوابه ان فيه ايهاما بالمنقصة فانه للانتقال من مكان الى آخر فلذا لا يطلق عليه لا لانه لم يورد المجاز في كلامه
او لانه تعين من الشارع واسماء الله تعالى توقيفية فلا يطلق المتجوز عليه لهذا لا لعدم ايراده المجاز مسئلة الاظهر ان في القران معربا وهو لفظ عجمي استعمله
العرب على وضعه العجمي في محاوراتهم كما روي عن عبد الله ابن عباس وعكرمة ونفاه الاكثر لنا المشكوة هندية وسجيل فارسية اصله سنك كل وقسطاس رومية
وقد وقعت في القران قال الله تعالى مثل نوره كمشكوة وقال وزنوا بالقسطاس المستقيم وقال ترميهم بحجارة من سجيل ثم كون المشكوة هندية غير ظاهر فان
البراهمة العارفين باسرار الهندية لا يعرفونه نعم المسكوت بضم الميم والسين المهملة بمعنى التبسم هندي وليس في القران لهذا المعنى كذا في الحاشية فان قلت
يجوز وقوع الاتفاق من قبيل توارد الاتفاق كالصابون فانها لغة فارسية وعربية ايضا قلنا بعيد فانه نادر لا يقاس عليه غيره ثم انه لا اتفاق في الصابون فان
الذي في العربية بالصاد وفي الفارسية بالسين ونقل اهل الفرس على انه لا صاد في لغتنا والاستدلال بنحو ابراهيم فانه لفظ عجمي وقد وقع في القران لا يتم لانه
العلم لا نزاع فيه اي في وقوعه في القران فنحو ابراهيم خارج عن مسئلتنا على انه ليس معربا فانه اسم الجنس الذي وضعه غير العرب ثم استعمله على ذلك الوضع بالتغيير
او لان العلم خارج عنه فلا حاجة الى التخصيص زائد ثم المنكرون للوقوع قالوا اولا لو وقع المعرب في القران لزم ان لا يكون عربيا لانتفاء عربية الكل بانتفاء عربية الجزء والتالي باطل كيف
وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا قلنا لا نسلم الملازمة وانما يلزم عدم كونه عربيا لو لم يكن معربا واذا كان معربا صار عربيا بالتعريب على ان ضمير انا انزلناه
للسورة على تاويل الكلام ح فبطلان اللازم ممنوع والاية انما يدل على ان السورة التي هي فيها عربية فان قلت فكيف يصح حمل القران على السورة قال القران
كالماء يصدق على القليل والكثير مع ان للاكثر حكم الكل واذا كان الاكثر عربيا كان الكل عربيا فيجوز ان يكون اطلاق العربي على القران باعتبار اكثر
الاجزاء تقديرا ولا بعد ان يقال المراد انا انزلناه قرانا عربي النظم لا المفردات فان المعتبر في كون اللغة فارسية او عربية هو النظم وقالوا ثانيا لو كان
في القران معرب لزم تنوعه الى الاعجمي والعربي وهو باطل اذ قوله ااعجمي وعربي ينفي التنويع قلنا لا نسلم انه ينفي التنويع بل المعنى اكلام اعجمي ومخاطب
عربي لا يفهم فنفى التنويع وفيه ساكت اقول الملازمة ممنوعة انما يلزم التنويع لو لا التعريب اذ بالتعريب صار الكل عربيا على ان وقوع لفظ
فقط لا يستلزم منه تنوع الكلام فافهم مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق يعني ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي فرع لنفسه المستعمل في الحقيقي لا كما
قيل ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي فرع للفظ آخر موضوع بازاء هذا المعنى والا لزم ان يكون هذا ابني خلفا عن هذا حر ولا يستقيم عليه التفريعات
كما لا يخفى وينبئ عنه كلام الامام فخر الاسلام كما لا يخفى لكن اختلفوا في جهة الخلفية فهي عند الامام ابي حنيفة رح في التكلم اي التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة
فلفظ هذا ابني مرادا به العتق خلف عن لفظه مرادا به البنوة واذا لا بد من امكان الاصل لثبوت الخلف فيكفي صحة التركيب على ضابطة العربية ليصح التكلم به وهو اي
لشهادة استعمال الله تعالى ورسول الله صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه واستعمال البلغاء وقالا الخلفية في الحكم فحكم انت ابني مرادا به العتق خلف عن
حكمه مرادا به البنوة فلا بد عندهما لصحة المجاز من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة فانت ابني مقولا لا كبر سنا اي لمن لا يولد مثله عن مثله يوجب العتق
عنده لوجود شرط المجاز وهو صحة التركيب واستحالة الحقيقة جدا لغو لا يوجب العتق عندهما لعدم امكان حكم الاصل وهو البنوة فان قلت

من وقت الملك فعلى هذا العتق قضاء وأما ديانة فإن كان تحقق منه الإعتاق فيعتق وإلا فيه ايسيرامه ام ولده اقول فيما فيه لأنه وإن كان إقرارا لكنه إقرار بالحرية الأصلية
والمستلزم لأمومية الأم هو الثاني لا الأول إلا أن يقال إنه كان يفهم من هذه العبارة التبني وثبوت جميع أحكام الأبناء من العتق من حين الملك وأمومية الأم
والميراث حتى صار عرفا فيها لأن الشرع لما نسخ التبني والميراث بقي العتق فيه وفي أمه حق العتق كما كان فتأمل فيه فحمل الشيباني إياه على الإنشاء والإعتاق بمنزلة
أنت حر من حين الملك فيعطى هذا العتق قضاء وديانة فالتعبير بأمه أم ولد له في التقرير الأول أي كونه إقرارا أصح لقوله أي قول الإمام محمد كما لا إكراه فيمن
إذا أكره رجل على قول هذا ابني لعبده لا يعتق عليه ما لا كراه إنما يمنع صحة الإقرار بالعتق لا الإنشاء فعلم أنه إقرار فقول الشيباني عدم العتق فيه لعدم صحة الإقرار حتى لو كان
إنشاء يعتق بل لأن المجازي يتوقف على النية لأن الأخذ للحقيقة هو الأسبق إلى الأفهام … الحقيقية عندنا والإكراه يخل في قوة الإرادة والقصد فلا تثبت ههنا
إلا ما يحمل اللفظ فقط عليه بأنه له لا ما ثبت بالنية فهذا التوقف على النية لا يصح إنشاء كان أو إخبارا حال الإكراه وهذا الكلام غير مرضي فإنه ليس بلازم توقف كل
معنى مجازي على النية بل المتوقف عليها هي الكناية سواء كانت حقيقة أو مجازا والمحمل في الألفاظ الصريحة عليه نافذ سواء كانت حقائق أو مجازات وأنت ابني
من الصريح صريح في معناه الحقيقي وغيره فإن تعذر الحقيقي صرف اللفظ إلى المجازي وهو ظاهر الإعتاق … فلذا كان … لا يتوقف على النية فيصح في الإكراه فعدم
حال الإكراه إلى كونه إقرارا … الحكم … والجواب أن هذا لم يكن ولا … باعتبار ما فيما يتعلق بالدلالة بل الخليفة ههنا
… في الدلالة … لصحة التركيب على قانون اللغة أقول الأسلم … بالنظر إلى الحكم … الكلام عن اللغو الذي يلزم
على الخليفة في الحكم أولى لأن الكلام للإفادة لا للإلغاء فتأمل فإن الإمام إن يقول لا نعلم … أولى … وههنا غير ممكن لانتفاء شرط المجاز لكن
الأمر غير خفي على المتأمل وأما قولنا في الاستدلال … قطعت يدك إذا أخرجتا صحيحين لم يجعل هذا الكلام مجازا عن الإقرار بالمال فالتركيب صحيح والقطع سبب
لوجوب المال فعلم أن إمكان الحقيقة شرط وقد انتفى فنفيه أن القطع ليس سببا للمال مطلقا بل إذا قطع خطأ يجب المال على وجه مخصوص فالعلاقة فإن
لا يكفي للانتقال عرفا … حكم الحقيقة وحاصل الجواب أنه لا يلزم من صحة التركيب صحة المجاز إذ لا يلزم من تحقق شرط واحد تحقق المشروط لاحتمال فقدان
شرط آخر ولعل ههنا عدم تحقق العلاقة المصححة فإنه ليس القطع سببا للمال المطلق بل المال المخصوص الذي … وجوبه ولا ينتقل الذهن من القطع إلى المال المطلق
أصلا فافهم وأن البنوة ليس سببا إلا للإعتاق مطلقا بل عند وجودها كالقطع فإنه سبب عند وجوده خطاء ومفض إلى المال وجه الدفع ظاهر ثم يقول
ههنا إن اشتراط الإمكان الحقيقي عقلا في ظاهر الأمر … في نفس الأمر ههنا القطع ممكن عقلا وإن لم يقع فلا دخل لفقدان المعنى في عدم صحة المجاز
فالعلاقة وقد اتفقا على انعقاد النكاح بلفظ الهبة في الحرة مع أن المعنى الحقيقي لا يصح لأنهما لا يهب أجاب بقوله وأما اتفاقهما على انعقاد النكاح
بالهبة في الحرة ولا يتصور المعنى الحقيقي فلأنهما لم يشترطاه إلا إمكانه عقلا … فيما إذا قال … ابني للأصغر المعروف النسب يعتق وهو أي الحقيقي
ممكن عقلا كيف لا وقد وقع التملك للحرة في شريعة يعقوب عليه السلام أي في الشريعة الخليلية التي كان يعقوب يعمل بها وإذ صح التملك صح الهبة عقلا وقد وقع
… في أول الإسلام ثم نسخ كذا قيل مسئلة في المجاز عموم إذا دخل به موجبه كاللام والإضافة والوقوع تحت النفي كالحقيقة نعم لوجود المقتضي للعموم
وعدم المانع عنه فقوله صلى الله عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين أي لا تبيعوا المطعوم بما يسعه الصاعان يعم المكيلات
كلها مطعوما أو غير مطعوم فيجري الربوا في نحو الجص فبطل تعليل الشافعي حرمته بالطعم لأنه يعود على أصله بالنقض وروي عن بعض الشافعية أنه لا يعم لأنه ضروري
… يتقدر بقدر الضرورة والعموم أمر زائد فلا يصح قلنا كونه ضروريا ممنوع كيف وقد ورد في كلام الله تعالى المنزه عن الضرورة ولو سلم أنه ضروري فالاستلزام
أي استلزامها لعدم العموم ممنوع … باطل … ضرورة واعلم أن كلامهم على هذا النهج يدل على أن المجاز إنما يراد بالضرورة
… المتكلم يعني أنه إنما يتجوز إذا اضطر ولا يجد لفظا آخر للضرورة … لو فرضت فلا ينافي العموم … لأنه أفصح التعبير عن معنى عام … لفظا

موضوعا بل انما نظر الى التعبير عنه بالمجاز ان له الضرورة بالنظر الى المخاطب قرالكلام كذا ان المجاز انما يعتبر والمخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة يندفع بحمله على معنى العموم لغيره فلا يصار اليه ومع الجواب لا ان العموم معنى حقيقي لانه ثابت بدليله فان اللفظ لا يدل على العموم الا من جهة انها فعل للام مثلا بخصوصه للعموم مدلوله فحينئذ الاعتبار حقيقة والكان باعتبار الارادة المدلول لغير الوضع مجاز انتهى قيل في التلويح لم يعرف الخلاف في تجويز العموم عن احد كيف لم نزل في صحة جاءني الاسود الرمادة الا زيدا ولما استدل الشيخ عبد السلام على صحة الخلاف فانه توجد في تاريخ ابي المحاكم ابن ابي البقاء رحمه الله تعالى في غير كلما التحيير مسئلة لا يجوز الجمع بينهما اي المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالذات بخلاف الكناية فانه وان اريد فيها الموضوع له ولازمه ولكن ليسا مقصودين بل جعل الاول توطئة وتمهيدا للثاني وانها في الثانية الا ان لا يمكن الجمع عقلا كالحمل امراو تهديدا للتنافي بينهما او بالنظر الى القرينة الصارفة عن الحقيقي فيها خلافا للشافعي ان الاصل عدم الجمع الا للضرورة وقال الامام حجة الاسلام محمد الغزالي يصح الجمع عقلا لا لغة قال مطلع الاسرار الالهية هذا التفسير لمذهب المجوز المانعين للجمع ولم يقل احد بالاستحالة العقلية وقال في غير المفرد يصح لغة بدليل اما اللسانين فان يراد باللسان الجارحة المخصوصة لكونها حقيقة فيها والمبين بالكناية لكونه مجازا فيها اي الحال الصالا لابوين اريد الاب الحقيقي حقيقة والجد مجازا وفيه ما فيه لانهما ليسا من جنس الجمع بل من عموم المجاز فانه اريد في الاول المبين وفي الثاني الشخصين واما القول بان التثنية في حكم التكرار فالجمع في لفظ واحد ففيه الا يخفى اذ المراد ان المفهوم منها هو المفهوم في التكرار بلا شئ فالاستعمال فيه ليس كالتكرار في الاستعمال الا ان الاستعمال فيه متحد فكل جمع في استعمال واحد وتعميم في المعاني المجازية بان يراد اكثر من واحد ويكون مناط الحكم كل على الاستقلال قيل على هذا الخلاف فمن جوز الجمع جوزه ومن لا فلا وقيل لا خلاف في منعه كما لا خلاف في جواز عموم المجاز وهو ارادة معنى مجازي شامل للحقيقي وغيره ويجوز ان يراد به فرد منه مباين لما في المشترك من ارادة تعيين التعيين اي المستبين وبالمقتضي تفصيلا عنده او تمهيدا وقدم انه لا يتم وجه التمام ههنا اظهر ان الحقيقي لا يصلح لسبق المجازي لانه لو صح الجمع لزم الاستحالات كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد وقال النقي على منعه تلبس ثوب ملكا وعارية وتمليكا للاستحالة لا مناطه قلنا التخصيص فيه ما لحقه او لاشتغ منه اي كونه غير حقيقة ومجاز او لا يدفع ما اي كونهما حقيقة فقط او مجازا فقط وكلاهما باطلان الاخير فلانه رجحان من غير مرجح ولما يتبعا اهل العربية الملازمة لانه ان لا بد في الحقيقة والمجاز ارادة الموضوع بحيث يكون مناط الحكم وغير الموضوع له مما قلبه بدلا استقلالا ومطابقة فيلزم الشق الاول ان اشترط في الحقيقة عدم ارادة غير الموضوع له وفي المجاز عدم ارادة الموضوع له فقط ارادة فيما نحن فيه فيلزم الشق الثاني وان اشترط في احدهما دون الآخر فالشق الثالث فتامل فقد تعين المطلوب باقوم حجة قيل انه مجاز في المجموع لانه غير ما وضع له اللفظ ولا استحالة فيه قلنا اللفظ استعمل لكل اي كل واحد ومناط الحكم كل اي كل واحد واحد واللفظ مستعمل في كل مطابقة لا المجموع لانه مستعمل للمجموع اذ ليس مناط الحكم كيف ولو كان المراد المجموع مجازا فلا ملاقة بينه وبين الحقيقي واطلاق الجزء على الكل مشروط بكونه مسمى باسم اخر مختص عرفا بمنافاته الاترى لا يقال المجموع السماء والارض سماء وارض وان قيل اريد المجموع بطريق عموم المجاز بان يكون فرد المفهوم اخر استعمل فيه اللفظ قيل اولا الارادة بطريق عموم المجاز فلا نزاع فرع اختص الموالي في الوصية لهم بان يقول وصيت لموالي فلان دون مواليهم اي لا يدخل موالي الموالي لان المنسوب اليه من حيث من يكون منتسبا بالذات واما موالي الموالي فلا انتساب اليه حقيقة فيراد الموالي لكونها حقيقة ولا يراد موالي الموالي والا لزم الجمع الا ان يكون الموالي واحدا فله النصف والباقي للورثة عنده لانه اوصى بجماعة الموالي واقلها اثنان فيكون لكل واحد نصف الوصية واذا المولى واحد استحق النصف والباقي ميراث وانما كان اقلها اثنين لان الاثنين فما فوقهما جماعة في الوصية كما في الميراث لان كليهما اخلافة بعد الموت في الملك قال مطلع الاسرار الالهية لا يظهر لكون اقل الجمع اثنين في الوصايا وجه والقياس على الارث باطل فانه لا يلزم من تجوز لفظ في معنى تجوزا في صورة ان يستعمل في نظيره بل في الكل معنى ولا يلزم انه ان مآخذ ذلك بالاستعمال فله وجه وكذا الابناء مع الحفدة عنده اي اذا وصى لابناء فلان يدخل بنوه دون بني بنيه الا ان لا يكون الا ابن واحد فله النصف والباقي للورثة الوجه الوجه وعندهما يدخل فلان اي موالي الموالي وابناء الابناء

بال كونهم مع الموالي لو اوصى للابن الواحد فيها العموم المجاز فانه لما اطلق بنية الجمع وهو يعلم ان لا مولى وله ابن لا واحد علم انه اراد معنى اعم بحيث يتناول مولى المولى والحفدة ايضا دون موالي الموالي والحفدة مع الابنين بالاتفاق اذ لا قرينة على ارادة المجاز ثم نقيض هذا الحكم وهو لا بدخول المستامن مع ابنيه في الامان اذا قال امنوا على بنيه فيلزم الجمع لان الابن المضاف حقيقة في الابن ومجاز في الحفدة فاجيب بانه لم يثبت الحفدة بلفظ الابن لكن الاحتياط في الحقن اي في حقن الدم اوجب الدخول في الامان تبعا لوجود شبهة الحقيقة بالاستعمال الشائع نحو بنو هاشم فعلى هذا فالامان مما يثبت بالشبهة لان امر الدم ليس سهلا ودخول الاجداد والجدات في الاباء والامهات اذا قال امنوني على اباءي وامهاتي مختلف فيه ففي رواية يدخل وهو ظاهر وفي رواية لا يدخل وجه بان دخول الحفدة كان تبعا ودخول الاجداد والجدات ان كان فبالتبع وهم اصول خلقة فلا يدخلون بالتبع وهذا الوجه ليس بشيء لان الاصالة في الخلقة لا ينافي التبعية في الدخول في احكام اخر مع انه قال في الهداية الام لغة الاصل فينبغي الدخول لذات لا بالتبع فاذن الاشبه الرواية الاولى وان كانت الثانية ظاهر الرواية ثم ههنا وجه اخر وكونه كان اهل حرب لظاهر ان الرجل لا يوثر غيره على نفسه وابنائه دون ابناء ابنائه فهم يدخلون بدلالة النص لكن الظاهر ان الاجداد والجدات ايضا يدخلون بالدلالة اللهم الا ان يكون مفسدين ذوي اخلاقهم ان الامام لا يأمن مثلهم فيخرجون عن الامان ولعل هذا منشأ الفرق بينهم وبين الحفدة وينتقض ثالثا بالحنث بدخوله راكبا وماشيا في حلفه لا يضع قدمه في دار فلان مع انها غير واضعين القدم في الدار الا مجازا اذ لا يحنث لو دخل حافيا مع انه واضع حقيقة فيلزم الجمع واجيب بانه اريد مطلق الدخول فيتناول العموم بعض افراد الحقيقة والمجاز وهي الحقيقة عرفا الى الدخول مطلقا والحقيقة المهجورة تترك وتترجح المجاز حتى لا يحنث لو اضطجع خارجها ووضع قدميه فيها مع انه وضع حقيقة كذا في فتاوى قاضيخان قال في الكشف ناقلا عن المبسوط لو نوى الدخول ماشيا فدخلها راكبا لا يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة غير مهجورة وفي المحيط لو نوى حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق قضاء وديانة وعلى هذا فلا يصح هذا الجواب بل يجاب بان القرينة دلت على الهجران البعض من البعض وهو يمنع مطلق الدخول الوضع للقدم فقط واما اذا نوى على انه نوى لانه حقيقة الكلام فتجري مقامه حقيقتان فيتبادر الدخول المطلق وهو الاشهر والدخول ماشيا والحقيقة اللغوية لوضع القدم متروكة مهجورة فلو نوى الدخول ماشيا لا يحنث لانه نوى الحقيقة العرفية لكن يعاضم شهرتها وشهرة الاولى لا تثبت بدون النية فتامل فيه وينتقض رابعا بالحنث بدخول دار سكناه اجارة في حلفه لا يدخل داره مع ان الاضافة حقيقة في الملك فدار السكنى داره مجازا ويحنث ايضا بدار مسكونة مملوكة وهو داره حقيقة فيلزم الجمع واجيب بان الاضافة للاختصاص المطلق لا حقيقة او مجازا بدلالة القرينة هي ان الرجل لا تهجر الدار اللذة على المالك وهو اي الاختصاص يعم الملك والسكنى فيتناول المسكونة المملوكة وغيرها بطريق الحقيقة وعموم المجاز فلا جمع واذا اريد مطلق الاختصاص فيحنث بمملوكة غير مسكونة اي يدخوله فيها لان لا يعم اختصاصا به كقاضيخان اي كما يقول به الامام فخر الدين القاضي خان خلافا للسرخسي الامام شمس الائمة فانه عنده يتبادر الاختصاص بالسكنى سواء كان ملكا ام لا بقرينة الهجران فلا يحنث بالدخول في دار مملوكة غير مسكونة فتدبر وينتقض خامسا بعتق عبده في اضافته اي العتق الى يوم يقدم فلان فقدم ليلا مع انه ليس نهارا حقيقة كما يحنث لو قدم نهارا فيلزم الجمع واجيب بان اليوم شائع في مطلق الوقت فاريد ذلك والتحقيق في الجواب ان اليوم شائع في بياض النهار وحقيقة فيه بالاتفاق ويجيء بمعنى مطلق الوقت فعند البعض فيه حقيقة ايضا وعلى هذا فليس ما نحن فيه فلا يرد اصلا وعند الاكثر مجاز فيه كما في الكشف وهو الاصح ترجيحا للمجاز على الاشتراك ثم انه ان وقع ظرفا لفعل ممتد كالركوب والجلوس اي ما يتقدر بالمدة عرفا يراد به بياض النهار واذا وقع ظرفا لفعل غير ممتد فلمطلق الوقت فالاعتبار في هذا للمظروف دون المضاف اليه كما توهم عبارة البعض صرح بذلك في الكشف فالمظروف اذا قرينة تعيين المراد بحيث لا ينتقل الذهن معه غير ممتد الا الى مطلق الوقت وممتدا الى بياض النهار وقد يوجه بان تقديره في يوجب الاستيعاب وههنا لما كان في تقديره وجب استيعابه للمظروف فاذا كان ممتدا فيمكن استيعاب النهار اياه فامكن المعنى الحقيقي فيحمل عليه للاصالة فاما اذا كان غير ممتد فلا يمكن استيعاب النهار اياه فلا يحمل عليه بل على مطلق الوقت الاعم من اجزائه واجزاء الليل والعلامة العموم فان مطلق الوقت عام من النهار وهذا يرشدك ايضا الى ان العبرة لعامل المظروف لا لما اضيف اليه وعلى ما قررنا لا يتوجه ما اورد المصنف بقوله اقول الحقيقة مستعملة عنده اي الشافعي وكذا المجاز المتعارف فلا يمتنع الشيوع فينبغي ان يحمل على ما

لم يثبت منه معنى آخر وههنا قد ثبت المعنى المجازي فافهم ويمكن ان يقال قصد اليمين على سبيل الكناية فكان الناذر اراد النذر لينتقل منه الى اليمين
فلا جمع اصلا وان سمع هذا النحو جميعا يبطل الكناية وفيه انه على هذا يلزم ان لا يصح النذر فان المعنى الحقيقي في الكناية غير مقصود وليس مناط صدق وكذب وعقد و
فسخ بهذا وقع القيل والقال ههنا بعض المشائخ من المتاخرين الذي بلغ مبلغ السابقين كالامام هو ان النذر نوعان نذر بايجاب شيء فقط ونذر بايجابه
بحيث لو لم يوف المنذور لكان عليه كفارة اليمين ففي هذا القسم الاخير يلزم فيه اداء المنذور فان ادى فيها والا وجب عليه القضاء للمنذور والكفارة
لنقض العهد المؤكد بايجاب الكفارة وهذا القسم قد يسمى يمينا لوجود موجب اليمين فليفهم فالمراد في المسئلة من اراده النذر واليمين ارادة هذا النحو من النذر لانه
نذر من وجه ويمين من وجه ومن اراده اليمين مع السكوت اراد ان عليه الكفارة ولم ينوا استقلالا الا ان هذا واجب عليه فح لا جمع اصلا وصورة
الجمع ليس الا ان نوى فيه اليمين مع نفي النذر يعني ارادة اليمين من صيغة النذر مجازا فهذه النية نفي للنذر سواء نفى صراحة ام لا هذا خلاصة كلامه رحمه الله تعالى
فان قلت فهذا ابداء تصرف جديد لا بد عليه من حجة من الشارع قلت ليس هذا ابداء التصرف من عند نفسه بل ماذون فيه لان النذر ايضا عهد كاليمين حتى لو نذر
بالمحرم يجب كفارة يمين بعدم امكان الوفاء فيه فاذا اراد تاكد العهد بالزام الكفارة عند عدم الوفاء على نفسه فليس فيه بعد بل نذر في نذر داخل في عموم
فليوفوا نذورهم هذا غاية التتميم لكلامه لكن ليس ينبغي لامثالنا ان يجترئ عليه فانه مخالف لما اطبق عليه المشائخ السابقون عليه مع النزاع بينهما وبين ابي يوسف
لفظي وهذا بعيد ومن ادعى فلا بد له من شاهد ولو اشارة من كالامام هذا ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا مسئلة الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف
عنده عملا بالاصل فان الحقيقة اصل فمهما امكن لا يصح العدول عنه في الحاشية هذا الايماء في ما سياتي ان التخصيص بالعرف عمليا كان او قوليا يصح وذلك
لما سياتي ان العام المخصص حقيقة عند الفقهاء وهذا الايماء ينافي منافاة لا تقول بكونه حقيقة وعندهما بالعكس اي المجاز المتعارف اولى من الحقيقة المستعملة
للتبادر الى الفهم فان التعارف يوجب التبادر بلا ريب لا يعارضه الاصالة لان الاصالة انما تقتضي الحمل عليه اذا لم يمنع مانع والتبادر والتعارف مانع عن ان
فافهم فانه احق بالقبول وقيل تساويا فيتوقف حتى تعيين باحدهما بالدليل اقول ينبغي ان يكون النزاع فيما اذا لم يكن بناه على العرف كالايمان لان ما يكون
بناه على العرف يفهم منه المتعارف بالضرورة لهذا افتوا بعدم الحنث عنده في حلفه لا ياكل لحما باكل لحم آدمي وان كان يخالف مسلما مع ان اللحم حقيقة يصدق على لحم الآدمي
قال مطلع الاسرار لا حاجة الى التقييد بالاسلام في لحم الآدمي فان الكافر والمسلم سواء فيه ونقل عن الزاهد العتابي ان الفتوى عليه والا فقيه رواية اخرى
في المتعارف كالهداية وغيرها انه يحنث لكونه لحما في الحقيقة ثم ان ما ذكره غير ظاهر وان كان قبل هذا القول من قبيل ما لان مسئلة الفرات والحنطة الآتي في اليمين كذا بناه على العرف قال الامام
فخر الاسلام ان هذا الخلاف مبني على الخلاف في فرعية المجاز فلما كانت الفرعية عندهما باعتبار الحكم كان اعتباره اولى ففي مسئلة اكل الحنطة لما كان حكم
المجاز المتعارف شاملا لحكم الحقيقة اعتبره وعنده لما كان باعتبار التكلم فاعتبر التكلم فرجح الحقيقة للاصالة وهذا التعليل يدل على ان الخلاف في المجاز المتناول
للحقيقة ثم في هذا التعليل نظر لانه لو تم لدل على رجحان كل مجاز متناول للحقيقة سواء كان متعارفا ام لا ثم ان اعتبار الخلفية في التكلم لا يوجب عدم
الحقيقة وان تشبث بالاصالة فهي كافية ولا حاجة الى الخلفية في التكلم فالحق ما اشار اليه المص ان المبني للخلاف انه اعتبر الاصالة وهما التبادر فرع لا يشرب
من الفرات ولا ياكل الحنطة ولا نية له لشيء من المعنى الحقيقي والمجازي فعنده العرف الى الكرع في الاول والى عين الحنطة في الثاني فانه حقيقة الكلام
وهي اسبق وعندهما الى ما به اعتبار في الاول اي الماء المنسوب اليه سواء كان بالاغتراف ام لا او الاواني او غيرها بحيث لا ينقطع النسبة اليه في العرف
حتى لو اخذ منه نهرا فلا يحنث بالشرب به اصلا لانه انقطع النسبة عنه في العرف وينصرف عندهما الى ما يتخذ منها من الخبز وغيره في الثاني ويحنث بما يصير
بالعمل جنسا آخر فلا يحنث بالسويق لانه غير جنس الحنطة ولهذا يجوز بيع السويق بالدقيق متفاضلا عندهما كذا قالوا وتامل فيه وبعضهم فرق بين
حنطة معينة وغير معينة فقالوا في غير المعينة بان يقول لا آكل حنطة يحنث بالاتفاق بالخبز وغيره لان المتعارف فيه على ما يتخذ في المعينة

الاطلاق لازم ههنا والا فلا يتم الكلام هناك وقد عرفت ان الكلام على هذا النحو لا يتم ههنا كما لا يخفى مسئلة لا خلاف في الحقيقة الشرعية اللتي وضعها اهل الشرع كالفقهاء
وعلماء الاصول اولا في ان الالفاظ الشرعية لا يحتاج الى القرينة في افادة المعاني الشرعية وانما الخلاف في ان هذه الدلالة لاجل وضع الشارع او بالاشتهار بين اهل الشرع
من المسلمين فاختار المعتزلة الاول وقال الحقيقة الشرعية ثابتة بان نقلها الشارع من المعاني اللغوية الى الشرعية لمناسبة وهو الظاهر او وضع الشارع اياها ابتداء على
الاحتمال وقعه ... في المنهاج والمحصول عند المعتزلة وقال القاضي ابو بكر الباقلاني من الشافعية والقاضي ابو زيد الدبوسي منا والامام فخر الاسلام
البزدوي من كبار مشائخنا ومن في طبقته كشمس الائمة والامام صدر الاسلام والقاضي البيضاوي من الشافعية الحقيقة الشرعية الموضوعة من الشارع للمعاني
الشرعية غير واقعة والمستعمل في المعاني الشرعية مجاز اشتهر وقد نسب الى القاضي الباقلاني تارة انها حقائق لغوية في المعاني الشرعية وتارة انها مستعملة
في المعاني اللغوية والزيادات شروط للاعتبار شرعا ولما كان هذا باطلا بالضرورة للقطع بانها مستعملة في المعاني الشرعية وهذا الذي ذو اليد الطولى
في العلوم كيف يتفوه بهذا قال المصنف تبعا للشارح المختصر والحق انه لا ثالث لهذه المذاهب في نقل القاضي لم ينص عليه والا فلا يصح هذا القول ففي كلام الشارع
ان وردت هذه الالفاظ الشرعية قبل الاشتهار عندهم مع القرينة لشيء منها على ما يحمل فعند القائل بالحقيقة الشرعية يحمل على الشرعي وعند منكره يحمل
على اللغوي وهذه فائدة الخلاف لنا الاستعمال بلا قرينة في الشرعي متحقق وهو امارة الحقيقة وهذا انما يتم لو ساعد عليه المنكر ولنا ايضا فهم الصحابة الشرعي
كذلك اي بلا قرينة والفهم بدون القرينة دليل الحقيقة وهذا انما يتم لو ثبت فهمهم قبل الاشتهار من غير قرينة وهذا في غاية الخفاء ولنا ايضا عدم صحة ما النفي اي نفي
مسمى الالفاظ الشرعية من المعاني الشرعية في اصطلاح التخاطب وهو الشرع فلا يقال للاركان المخصوصة ليست صلوة وعدم صحة النفي علامة الحقيقة
وهذا انما يتم لو سلم عدم الصحة قبل الاشتهار وفي خطاب الشارع دون المتشرعة ولنا ايضا الاستمرار للشارع على المعاني الثابتة في الشرع مع ترك الالتفات
اللغوي الا بدليل كالقرينة وهذا الاستمرار لا يكون الا في الحقيقة وهذا معنى قول ابن الحاجب لنا القطع بالاستقراء على ان الصلوة مثلا للركعات
واذا كان مراده هذا الاستمرار على استعمالها في الركعات فاندفع ما في التحرير انه لا يتم لجواز القطع فيه بالشهرة بين المسلمين وهجر اللغوي والقطع بوضع
اهل الشرع ثم الاستدلال بالاستمرار لا تغاير كثير للاستدلال بالاستعمال من غير قرينة وههنا ايضا لا يخلو دعوى هذا الاستمرار عن توجه منع والقول في الجواب
عن هذا الدليل بانها باقية على اللغة وهو الدعاء والزيادات من القيام والركوع وغيرهما من الاركان شروط شرعا لاعتبار الدعاء مع انها لا يتم كالزكوة هي
لا تعم مثل الزكوة فانها لغة النماء وشرعا التمليك المخصوص لمال مخصوص فهناك تثبت حقيقة شرعية من غير تأتي لهذا العذر والمناقشة فيه بانها لغة
للتطهير ايضا فهو التطهير للقلب والتمليك المخصوص شرط له او وسيلة اليه لا يضر كثيرا فانها بعد التمام مناقشة في المثال وبانه اي هذا القول يستلزم عدم سقوط
الصلاة بلا دعاء لان المفروض على هذا القول الدعاء بالذات والاركان لاجله والحال ان الدعاء ليس بفرض كما في الاخرس بالاتفاق وللمناقش ان يقول ان القراءة
فرض عندكم فيلزم منه ان لا يتادى بلا قراءة مع ان الاخرس يتادى منه وان اعتذر انه اقيم تحريك اللسان بدله للعذر فلهذا القائل ايضا يتادى هذا العذر
نعم يصح الاستدلال لهذا النحو من الحنفية فان لهم ان يقولوا انا يلزم على هذا ان لا يصح صلوة القادر على الدعاء من غير دعاء مع انه يصح لا يافي من الشافعية فيه هذا القول
فان الفاتحة عندهم فرض فيها دعاء والحق في الرد ان هذا مكابرة فانه علم من ضروريات الدين ان الصلوة هذه الاركان وقد جاءت بيان الصلوة
ايضا محكمات فيه فان قلت النية شرط في الصلوة وهي دعاء نفسي اجاب بقوله والنية لا يستلزم الدعاء القلبي حتى يكون كلاما نفسيا وايضا النية خارجة
عن الصلوة متقدمة عليها فلا يكفي كونها دعاء الا ان يوجد دعاء نفسيا على الاخرس بعد النية وفيه ما فيه فمنع كون صلوته صلوة مشتملة على عبادة اخرى قيمت
مقام الصلوة كالفدية اقيمت مقام الصوم للعاجز كما قيل في حواشي مير زاجان يستلزم ان لا يكون الاخرس مكلفا بالصلوة وهو باطل فان قلت لهم
ان يسلموا ذلك قلت لعله مخالف للاجماع المنكرون للحقيقة الشرعية قالوا لو نقلها الشارع لفهمها الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فان فهمهم شرط

التكليف وهم مكلفون فهم فاهمون واذا كانوا فهموا نقل الينا بالتواتر ولم يوجد الآحاد فضلا عن التواتر قلنا التفهم مشترك بين كونها حقائق شرعية وبين كونها
مجازات فما هو جوابكم فهو جوابنا على ان حصول الفهم بالبيان النبوي وقد نقل متواتر المعنى وان لم يكن متواتر اللفظ مع انه قد يحصل البيان من غير تصريح كما للاطفال
فليجز ان يكون الفهم ههنا بهذا الوجه هذا وان شئت زيادة تحقيق فاستمع كلام المحققين ان في نقل الدليل تحريفا عما كان عليه وحاصله انه لو كان النقل الشرعي متحققا لفهم الصحابة
اولا انها وضعت لهذه المعاني حال الفهم شرط التكليف وفهم المعاني الوضعية لا يكون الا بعد العلم بالوضع وايضا انهم ماهرون بوجوه الدلالات ولو كانوا علموا انها
منقولات لوجب اشاعة النقل الينا نقلا متواترا كما في اوضاع اللغات لتوفر الدواعي الى نقله ولم ينقل آحادا فضلا عن التواتر فلا يرد الاول فانه غير مشترك لان المجاز
يلزم فهم المعنى بواسطة القرينة وهم قد فهموا ونقل الينا بخلاف النقل فانه يلزم عليه معرفة الوضع لفهم المعنى وكذا الثاني فانه لم يعين النبي صلى الله
عليه الصحابة اجمعين وسلم ان هذه الالفاظ موضوعة لهذه المعاني ولم ينقل فيها آحاد فضلا عن التواتر واما الثالث فلا يجوز ورود اذ يجوز ان يكونوا علموا بالقرينة ثم من بعدهم
كك والتصريح ليس ضروريا لكن الامر غير خاف على ذي كياسة فانه اعلم بهذا التقرير كما مر اليه مطلع الاسرار الالهية وحاصله عليه انه لو كان كذلك لصرح لاحد ولو في
وقت كما صرح بالبعض اوضاع اللغة ثم ان دعوى النقل دعوى على الله تعالى فلا بد لاثباتها من قاطع وليس ههنا امارة ظنية فضلا من قاطع فلا يليق
بحال مسلم ان يجترئ على الله بلا علم واما قولهم في نفي النقل الشرعي لو كانت حقيقة شرعية لكانت غير عربية لعدم وضع العرب لكان القرآن غير عربي
لاشتماله عليها وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فقد مر الجواب عنه ومسلك المعتزلة تتمة المعتزلة سموا قسما من الحقيقة الشرعية حقيقة دينية
وهو ما دل على اصول الدين كالايمان والمؤمن دون الصلوة والمصلي ولا مشاحة في الاصطلاح قال في الحاشية لا مشاحة معهم في مجرد التسمية لكن ادعوا
انها موضوعات مبتدأة بلا مناسبة مصححة للتجوز والنقل واستدلوا عليه بان الايمان معتبر فيه الاعمال ومحل الكلام مسألة الايمان شرعا في الالفاظ
الشرعية لعدم وجوب النقل في التجوز خصوص الالفاظ بل يكفي معرفة انواع العلاقات وههنا هذه الانواع متحققة فيصح التجوز فيها ايضا قلت كيف يصح التجوز
فيها عند اتباع الامام فخر الاسلام مع انه لا بد من معنى وضعي وههنا ليست المعاني الشرعية وضعية لما قلت بسبب نفي الحقيقة وضعية لها لو وضع الشارع لها لوضع
المتشرعة فهي وضعية ثم انه بعد الشهرة قد صارت في استعمال المسلمين من اهل اللسان الى اصحابهم من غير قرينة فصارت مثل الدابة حقيقة فيما يصح التجوز وقالوا
الكفالة بشرط البراءة اي براءة الاصيل عن الدين حوالة وهذا الشرط قرينة عليه والحوالة بشرط عدم البراءة كفالة بقرينة هذا الشرط لاشتراك المعنى
الكفالة والحوالة في الاداة لان المطالبة من الكفيل والمحتال عليه فيصح الاستعارة من الطرفين كما في الهبة والبيع والشراء يجوز في الملك
وبالعكس لتعاكس الافتقار لعلاقة السببية والمسببية وانما جاز من الطرفين لتكرر الافتقار من الطرفين فان الملك حكم الشراء وقالوا الاحكام علل غائية اي تامة
فائدة وضع الاسباب فلم يوضع عليه الشراء الا لافتقار الشراء سبب للملك والاسباب العلل الآلية فانها آلية لتحصيل الاحكام واذا صح التجوز فيهما من الطرفين فلو عني بالملك
الملك في قوله ان اشتريته فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف الا قضاء لانه نوى خلاف الظاهر وفيه ترقية فلا يقبله
غير العليم الخبير وفي مسألة اذا قال ان ملكته فهو حر وعنى الشراء فاشترى النصف ثم باع واشترى النصف الباقي يعتق قضاء ولا يصدق قضاء ترقية ديانة لان العليم
يجازي عليه حسب النية والوجه في هذه المسألة ان الملك يستدعي الاجتماع عرفا حتى لو ملك شقصا من الدار فزال عن الملك فملك شقصا آخر حتى الكل لا يقال
انه ملك الدار بدون الشراء فانه لا يصح الا في الاول لو لم يعين شيئا او عنى معناه حنث لانه وجد شرط الظاهر او المنوي ولو اذا نوى الملك لم يحنث لانه ما وجد
الشرط وهو الملك وفي الثاني لو لم يعين او عنى ظاهره ما حنث لانه لم يوجد الشرط وهو الملك جملة واذا عنى الشراء حنث لوجود شراء الكل ولو غير مجتمع
ويصح تجوز السبب للمسبب فيما المذكور للافتقار فيصح العتق للطلاق فان العتق ازالة لملك الرقبة وهو سبب لازالة ملك المتعة كما في الامة ويصح البيع
والهبة للنكاح فانهما لاثبات ملك الرقبة وهو سبب لاثبات ملك المتعة خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فيهما اي في الهبة والبيع لا لاجل الفساد في التجوز من

السبب الى المسبب بل لان هذا الانعقاد عنده من خصائص الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه واهل بيته وبارك وسلم بالنص خالصة لك من دون اقول
ان الخلوص راجع الى نفي المهر لا ما يكون في الهبة الحقيقية فالمعنى والله اعلم انا احللنا امرأة مؤمنة وهبت نفسها للنبي اي من غير بدل واراد النبي ان ينكحها
حال كون الواهبة خالصة لك ايها النبي فانها بغير بدل لا تحل من غير بدل او راجعة الى مطلق وجه المطابقات اي احللنا ازواجك حال كونهن خالصة لك من
دون المؤمنين فانهن ما لا تحل لهم واما التخصيص بجواز لشأن النبي كما هو قول الشافعي فمما لا وجه له فتدبر ثم كون هذه الامثلة مما نحن فيه غير ظاهر لان الهبة
والبيع عقدان مخصوصان سببان لملك الرقبة والنكاح عقد مخصوص سبب لملك المتعة وليس احدهما سببا للآخر بل هما سببا الشيء واحد فان النكاح سبب لملك
المتعة والبيع والهبة ايضا سببان لها الا ان النكاح بالذات وهما بالعرض وكذا الاعتاق تصرف من المعتق في المملوك يوجب العتق والتطليق تصرف من الزوج
في الزوجة يوجب زوال ملك المتعة فليس احدهما سببا للآخر فهذه الامثلة خارجة مما نحن فيه من اطلاق السبب على المسبب على فالخلص لان يعم السببين بان يكون سببا له وسببا لما
هو سبب لذلك الشيء لذو البيع والهبة سببان لما هو سبب النكاح له اذ العتاق سبب لما هو سبب الطلاق لزوال ملك المتعة هذا ويمكن ان يجعل هذه الامثلة استعارات فاستعمل البيع والهبة في النكاح لمشابهة النكاح
اياهما في افادة ملك المتعة ولا يجوز العكس كاستعمال النكاح فيهما لعدم افادة النكاح ملك الرقبة المفاد بهما وهذا واطلاق الطلاق ايضا مشابه للعتق في ازالة الملك المتعة واما العكس فيصح حاله شرحها
الشارح الله تعالى ولا يجوز بالمسبب لعدم اختصاصه بالعلة عن السبب عند الحنفية خلافا للشافعي فانه عنده يصح اطلاق العتق والطلاق دون الحنفية فانهم لا يجوزون ذلك لهم ان المجوز لصحة التجوز الاعتبار نوع ما
علاقة اعتبرها اهل اللغة لم يثبت نوع التجوز بالفرع عن الاصل بل ثبت التجوز بالاصل عن الفرع فلا يصح بالمسبب الذي هو الفرع عن الاصل ثم لم يجز والمطر للسماء بل جوزوا بالعكس
اي السماء للمطر الا ان يختص المسبب بالسبب اي يكون له خصوصية عرفية موجبة للانتقال لا المعنى انه يوجد فيه ولا يوجد في غيره حتى يرد عليه النقض بقوله تعالى اني اراني
اعصر خمرا لان الخمر مسبب غير مختص بالعنب على ان كونه من هذا القبيل ممنوع بل هو مجاز باعتبار ما يؤول فحينئذ يصير المسبب كالمعلول يجوز فيه التجوز من الطرفين من السبب
للمسبب وبالعكس كالنبت للغيث وبالعكس ولعل الشافعية لا يقولون بهذا الاستدلال بل ان عدم ثبوت هذا النوع ويمنعون الاستقراء وخصوص عدم اجازة المطر للسماء
وتجويز العكس لا يصلح حجة لجواز ان يكون هناك مانع آخر والمثال الجزئي لا يكفي لتصحيح القاعدة الكلية هذا والكلام في فرعية مسئلة الاعتاق فاعلم ان تفريعهم
عدم صحة تجويز الطلاق للعتاق باعتبار علاقة السببية لا يوجب عدم الصحة لعلاقة اخرى فانه يجوز ان يكون استعارة لاشتراكهما في كونهما ازالتين
للملك وتصرفين لازمين غير مؤثر فيهما الهزل والجواب عنه بوجهين الاول ما افاده الامام فخر الاسلام انه لا يكفي الاشتراك في مطلق الاوصاف
كيف والا يصح السماء للارض والاسد للثعلب لاجل الاشتراك في الشيئية والحيوانية بل لا بد من الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع وليس
ههنا فان الاعتاق شرع لاثبات القوة الحقيقية والطلاق لازالة القيد ولا اتصال بينهما فلا يصح الاستعارة وما عن الامام ان الاعتاق ازالة
الملك حتى تجزى تجزي الملك فالمراد منه ان التصرف الصادر منه هذا لا ان الاعتاق هذا كيف والالفاظ الشرعية اعتبرت فيها الاوضاع اللغوية
ورد عليه بانا لا نسلم انه لا بد للاستعارة من الاشتراك في وصف شرع لاجله بل لا بد لها من الاشتراك في وصف ما وههنا الطلاق والعتاق قد اشتركا في
الاوصاف كاللزوم وعدم تأثير الهزل وافادة حرمة الفرج وغير ذلك وهذا موجود في الطلاق والعتاق فينبغي ان يصح الاستعارة بينهما ويلوح آثار من
مطالع الانوار الالهية لهذا وجه اما انا نراه بان السراج الاجنبية ههنا من الاشتراك في المعنى المشروع كيف شرع لا في اي وصف كان مطلقا وذلك لان الاستعارة
بناء على المشاركة في اخص الاوصاف المشهورة بحيث يصح الانتقال وهذا الوصف ههنا اي في الشرعيات ما شرع لاجله فان التصرفات الشرعية
اشتهرت باحكامها فيعتبر الاشتراك فيها وههنا ليس الاشتراك في المعنى المشروع لاجله اذ الاعتاق تحدث قوة شرعية والطلاق يرتفع قيد النكاح فأين
هذا من ذاك هذا ما عندي ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا واعترض في التلويح بانا لا نسلم ان الاعتاق اثبات القوة بل هو ازالة الملك ومن ادعى
فعليه البيان لا يكفي كون المعنى المنقول عنه داعيا في المنقول بل يقول لا نقل ههنا فان الاعتاق في اللغة لازالة الملك للغير واما اثبات القوة

فلا يفهمه الا افراد من العلماء ومعنى الاعتاق يفهمه كل احد هذا كان منتهى الاسرار الالهية ما تلقيت من جدي المولى الشهيد قطب الملة والدين [illegible] بل في الكلام اعتماد
لا ثبات القوة فان كل احد يعلم ويحكم بان الرقيق ضعيف والعتيق قوي والفقهاء انما يعرفون كنه هذه القوة لا غير فقد ظهر فساد قولهم ان اثبات القوة
لا يعرفه الا الآحاد من الفقهاء والدليل على كونه موجها وما افاده هذا المعنى ان الرقيق في غاية القوى والعتيق القوة فاذا جعل فعلا لا يكون اثبات القوة فان
معنى الحجر محفوظ في ابواب المزيد ومن ادعى انه مستعمل في ازالة الملك فعليه البيان اذ الظاهر عدمه لانه خلاف الاصل وكذا الاخلص من البيان لمن ادعى انه في
اللغة لهذا المعنى فان لنا [illegible] والا لزم الاشتراك هذا تمام [illegible] كلام اورده صدر الشريعة وهو ان محل الطلاق مستعار لا ثبات ازالة الملك لا للاعتاق فينبغي ان
يقع الطلاق واجيب بان الاعتاق تعرف شرعي لا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة او مجازا وازالة الملك يدل عليه مجازا الطلاق للسبب على السبب الا الطلاق
لازالة الملك فلا يدل على الاعتاق اصلا واورد انه يجوز ان يقع الطلاق بالازالة الالتزامية واجيب بان ازالة الملك ليس ملزوما للعتاق فانه يكون بالبيع
ولذا لا يعتق بقوله لا ملك لي عليك بل لا بد من صيغة الاعتاق وليست ههنا الا ان آنفا بازالة الملك الاعتاق فيلزم التجوز في التجوز وتعقب عليه المطلع على الاسرار
الالهية بان ازالة الملك لا الى مالك ملزوم للاعتاق واما قوله لا ملك لي فمنبئ عن عدم ملكه ان وجد مالك آخر فله والا كان حر الاصل بخلاف ما نحن فيه لم
ارادة الاعتاق من الازالة لا يلزم التجوز في مجاز بل يجوز ان يكون على طريق الكناية البيانية هذا الوجه الثاني ان استعارة القوي للضعيف صحيحة دون العكس
فلا يقال للاسد رجل بالعكس وههنا الاعتاق قوي في ازالة الملك من الطلاق فلا يصح استعارة الطلاق للعتاق اورد صاحب التلويح بان الاعتاق
قاصر في ازالة الملك لانه يبقى اثره من الولاء وانه ليس ضروريا في تشبيه كونه اقوى واجيب بان الاعتاق يجعل الرقبة قوية بعد ما كانت ضعيفة بالملك بل
تاثير قوي في الازالة من الطلاق فانه لا يزيل نفس الملك اصلا بل يرفع قيد ملك النكاح وهو ملك ضعيف ولذا التعبير الا صفة والولاء ليس اثر الملك بل
لحمة كلحمة النسب من ضروريات العربية ان الاستعارة للمبالغة [illegible] استعمال الاشد في الاضعف دون العكس هذا تمام الكلام مسئلة
قال الامام الرازي المجاز انما يكون في اسم الجنس فقط واما الفعل والمشتق فيه فيجوز بالتبعية لجنسه المشتق منه واما الحرف والعلم فلا يجري فيهما اصلا لا بالذات ولا بالتبع
وقيل وجوده في الحرف ايضا بالتبعية اي تبعية المتعلق الذي يعبر به عن المعنى الحرفي كما يقع الباء للالصاق فالمجاز يقع اولا بالذات في الالصاق
وبتبعيته في الباء وهو الحق قال الاستقراء شهد بان الحرف مجاز كالاسم ان شاء الله تعالى وقال الامام حجة الاسلام في المستصفى المجاز قد يدخل في
الاعلام ايضا اذا وجد علاقة مصححة للانتقال وهو الحق تقول هذا سيبويه استعير لمتبحر في النحو ولكل فرعون موسى اي لكل مبطل محق مسئلة كل من الحقيقة
والمجاز باعتبار تبادر المراد وعدمه منقسم الى صريح هو ما ظهر المراد منه وحكمه ثبوت الحكم الذي جعل الصريح سببا له بمجرد الكلام من غير توقف على النية كصيغ العقود
التي لا يعتبر فيها الرضا والفسوخ كانت طالق وانت حرة وليكن فيه ان الكنايات على ما قالوا لكن الطلاق صريح في هذا والمراد والحق ان الضمير المعروف
بالقرينة صريح ايضا ومنه المشترك المشتهر في احدهما والمجاز المتعارف الذي هجرت حقيقته والمجاز المقرون مع القرينة كهذا مبني وينقسم الى كناية وهي
ما استتر المراد منه فلا يثبت الحكم فيها الا بنية او قرينة دالة على تعيين المراد وهذه اقسام الخفاء من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه والمجاز الغير المشتهر الخفي القرينة
وبهذا قد اندفع ما قالوا لو جرى على لسانه غلطا انت طالق عند ارادة التسبيح وغيره يقع الطلاق ويفهم من بعض الفتاوى انه يقع ديانة وقضاء
ولو اراد الطلاق من وثاق وبلا معنى الاصل فخرج ديانة ولا يقع الطلاق الا قضاء لانه ما حكم بالقضاء الا بالظاهر قال الشيخ ابن الهمام وهو الحق في اكثر الخطأ
وارادة الطلاق من الوثاق الوقوع قضاء فقط الرواية الاخرى انه لا يثبت حكم البيع واشار مع الهزل لعدم الرضا بالحكم دون السبب فان الهازل تلفظ
الكلام بالقصد والرضا ولا يقصد وقوع الحكم فالسبب [illegible] ثبوت الحكم لعدم الرضا بالسبب الكمال لنا ان لا كان فيه شائبة من الخفاء فانه لا يصح قياس الطلاق
ونحوه على بيع الهازل بهذا النحو فانه مع فارق فان الرضا في البيع شرط وتخلف حكمه عن السبب وقبل الانفساخ بخلاف الطلاق ثم تعامل

ان يقول نقدان الرضا غاية في ثبوت الحكم في البيع لا في الطلاق ونحوه لاترى انه لا كفارة في يمين جرى على لسانه من غير قصد اليه كلا والله بلى والله فكذا الطلاق ونحوه لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم قالت ام المؤمنين عائشة الصديقة رض نزلت في قول الرجل لا والله بلى والله رواه البخاري ولعل القائل بوقوع طلاق الغالط يلتزم وجوب الكفارة في اليمين من غير قصد ولا بعد فيه ايضا فانه لا يخلو عن قلة تثبت في تعظيم اسم الشارع عز وجل ومشائخنا يأولون اللغو باليمين على الماضي لظن انه صدق وهو ايضا منقول عن بعض الصحابة قال الامام مالك هذا الذي وجدت عليه السلف كيف يقع طلاق الخاطي ولا فرق بينه وبين النائم من العليم الخبير في عدم القصد واذ لم يقع طلاق النائم فلا يقع طلاق الخاطي وهذا القياس جيد نعم لا ينتهض على غير العليم الخبير بل يقول كذبت في الاخبار عن الخطاء وهو القاضي عملا بالظاهر او وجود الفعل في الادراك فيقع قضاء ولا يرد الحديث ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة رواه الترمذي فانه يدل على ان لا اعتبار للقصد في هذه العقود اصلا وعدم الورود لان الهازل راضي بالسبب والايقاع لا بالحكم فالذي يدل عليه الحديث ان لا اعتبار للقصد في الحكم والنائم خير راض لشئ منها فلا يكون في حكمه هذا الفائدة الثانية قيل هذه الالفاظ اي الصيغ الشرعية من العقود والفسوخ اسباب جعلية للاحكام على مثال سببية القتل للموت في الخارج وانما القصد وقوع الحكم المقصود بالانشاء منها بطريق تعلق اثر مخصوص خارجي عن سبب خارجي لا بطريق ان يقصد معانيها الموثرة في الاحكام فهذه الالفاظ ليس لها معنى يعتبر عند الايقاع بل انما معان خارجية يمكن ان يقصد الدلالة بالالفاظ الاخر عليها قال في الحاشية قد نقل هذا القول بعض تلامذة المحقق الشهيد قطب الدين السهالي قدس سره والى اظنه بعيدا عن مثله والله اعلم بالصواب انتهى اقول ذلك في حجاب فانه كيف يصح التجوز عنها فانه لما لم يكن لها معنى فمن اي شيء يتجوز الى شيء وكيف يتصف هذه الالفاظ بالحقيقة لانها من الالفاظ الدالة وكيف يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز مع انهم يلزمونه في مواضع ويتخلصون عنه وكيف يقبل التعليق فانه من خصائص المعاني وكيف يصدق ديانة اذا اريد خلاف الظاهر فانه لما لم يكن لها معنى صارت الارادة باطلة ولا ظاهر حتى يراد خلافه الى غير ذلك من المفاسد بل الحق ان الاعتبار للمعاني اولا وبالذات في سببية الحكم وهو الكلام النفسي ثم لخفائه ادير الحكم على دليله وهو اللفظ وجودا وعدما فان الامر الخفي لا يبنى عليه الحكم للتعذر كرخصة السفر والمناط للرخصة حقيقة هو المشقة لكن لما كانت غير مضبوطة والمعتبر منها قدر خفي ادير الحكم على دليله هذا قال مطلع الاسرار الالهية لتوجيه المقام ان من الالفاظ ما لا يكون سببا للحكم بل هو ثابت في نفسه ومتحقق كالاقارير فانها لا توجب الاحكام بل يدل على الصدق وهو متحقق في نفسه ومنها ما هو سبب للحكم الخارجي لولم يكن هناك والمولى المحقق لا ينكر اعتبار المعاني اصلا بل مقصوده قدس سره ان هذه الالفاظ من القبيلة الثانية وانها بعد اقامتها مقام المعاني ومن حيث دلالتها عليها اسباب خارجية لاحكام خارجية مثل سببية القتل للموت لان شانها شان الاخبارات وليس لها متحققة في الخارج كما في الاخبارات بل هي انفسها معان يمكن ان يخبر عنها ويدل عليها وانما يقصد بهذه الالفاظ وقوع آثار خارجية لافادة معان ذهنية لم يقصد هذا المحقق قدس سره ان هذه الالفاظ انفسها من حيث هي اصوات اسباب كيف وح يلزم وقوع طلاق المعتوه عنده ولم يقل هو به هذا كلام متين غاية المتانة لكن بقي فيه الى الآن نوع من الخفاء فان صيغ العقود والفسوخ كما سيجيء اخبارات فهي انما يدل على طلاق واقع بسببه الذي هو تطليق من الزوج ثابت اقتضاء مثلا فحال هذه الصيغ وحال الاقارير سواء في عدم كون شيء منها اسبابا نعم يصح هذا على قول من يقول بكونها انشاءات الا ان يقال هب ان الامر كذلك لكن لما كان سبب وقوع الاحكام المخبر عنها بهذه العقود مدلولا بهذه الصيغ اقتضاء ولا يمكن حصول العلم بتحققها الا بهذه الصيغ فاقيمت هذه الصيغ مقامها فالاثر الحاصل به حاصل لها فقيل قد قصد منها آثار خارجية وهذا بخلاف الاقارير فانها انما يدل على المخبر عنه الثابت بسبب يمكن العلم بها من غير وساطة هذه الالفاظ هذا غاية الكلام في هذا المقام ولا يبعد ان يقال ان الذي وقع في عبارة المولى المحقق ان سببية الاعتاق لاثبات القوة مثل سببية سبب خارجي للاثر الخارجي فيمكن ان يراد به ان الفاظ العقود والفسوخ اللتي لا يؤثر فيها الهزل والاكراه ولا يشترط فيها

كونها كنايات وفيه ان الكناية باعتبار استتار المراد المستعمل فيه وهو حاصل ههنا والشك من جهة التردد في المتعلق وان كان المعنى الوضعي معلوما كالمشترك والمجاز
المستعمل في فرد معين فمعرفة المعاني الوضعية لا يخرجها من كونها كنايات ثم انه يرد على هذين القولين انه اذا لم يكن كناية ينبغي ان يكون صرائح حقيقة
فلا يفتقر فيه الى النية ويلزم ان يحكم بعين الكلام ولم يقل به احد والقوم انكار الكناية لا ينفع في الجواب عن ايراد الشافعي اذ له ان يقول ان هذه الالفاظ بمنزلة
صريح الطلاق لانها صريحة فيه او كناية فيه وعلى التقديرين يكون معنا بالطلاق فيقع رجعيات فهل ينفع انكار الكناية في شيء وقيل في التحرير التجوز
في الاضافة اي الكناية الى الطلاق والصحيح حقيقة انها كنايات الفرقة البينة لبائنة فان المفهوم منها ظاهرا انها كناية عن الطلاق وفي معناه وليس كذلك
والا وقع رجعيا فان الواقع بلفظ الطلاق رجعي وهذا صحيح وكاف في الجواب وفي دفع الايراد فتدبر الفائدة الخامسة في الكناية وهو لظاهر وخفاء صريح كما
يتادى عليه حد وعفيه شبهة العدم اي عدم ما قصد به فانه يجوز ان كان قصد غيره من المعنى وكذا فيه شبهة احتمال آخر فلا يثبت به ما يندرئ بالشبهة وهي
الحدود والالزم تثبت مع منافيه فلا يحد مصدق القاذف القائل للقاذف صدقت من غير ذكر المفعول فانه يحتمل ارادة ان يريد انك الصدق كما يحتمل
انك صادق في القذف ولا المعرض به اي بالقذف والتعريض هو ان يتلفظ بكلام دال على معنى ويقصد به معنى آخر كلست بزان فانه دال على نفي
الزنا عن المتكلم والغرض منه التنبيه للمخاطب مثلا بالزنا وهذه الارادة امر خفي في حكم العدم فما معتبرة وفي هذا خلاف الامام احمد ابن حنبل رحمه الله في مسائل
التي عليها مدار المسائل الفقهية ويشتد الحاجة اليها اعلم ان حقائق الظاهر والبطن جزئية مرتبط بها تندكان ومعان تبعية في الملاحظة فما يستقل بالمفهومية
ولا يكون ركنا للكلام التام حرفية فانها لا تعقل استقلالا ولا تلاحظ الا تبعا كما عرفت وهي اقسام منها حروف العطف مسئلة الواو للجمع مطلقا سواء
كان بالمعية او بالترتيب او العكس في التعلق بما يتعلق به الاول كما في عطف المفرد على المفرد او التحقق في نفس الامر كما في عطف الجملة على الجملة وقيل للترتيب
خاصة ونقل واشتهر عن الشافعية وينسب الى الشافعي لكن الامام فخر الدين الرازي شديد النكير عليه وينسب هذا القول الى الامام ابي حنيفة كما ينسب اليهما
المعية لقوله في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخولة تبين بواحدة اي الطلقة واحدة وتلغو الثنتان عنده وعندهما تبين بثلث فيهم
انه اي الخلاف في هذا الفرع بناء على ذلك الخلاف في الواو فعنده لما كان للترتيب تعلقت الطلاقات الثلث مرتبة فوقعت كذلك والمحل هو غير صالح لوقوع
المرتبات من الطلاقات بانت بالاولى فقط ولغت البواقي وعندهما لما كان الواو للمعية تعلقت الكل معا فوقعت كذلك لصلوح المحل لغير المرتبات وليس
الامر كذلك بل لا خلاف في انه للجمع المطلق فلا يصح هذا البناء بل انما اختلفوا في هذا الفرع لان موجب العطف عنده تعلق المتاخر اي المعطوف بواسطة
المتقدم اي المعطوف عليه فثبت الترتيب في التعلق فتنزل مرتبات كذلك لان المعلق بالشرط يتنجز عنده على نحو ما تعلق به فاذن موجب هذا الكلام الوقوع
مرتبا ولا دخل فيه للواو فثبتت كذلك بعد وجود الشرط والحاصل ان موجب هذا الكلام المعطوف بالواو ذلك ولا دخل فيه لكون الواو للترتيب فلا يرد
ان الترتيب انما جاء للكون الثانية متعلقة بواسطة الاولى والواسطة جاءت من الواو فصار له دخل وفاق التعلق وان كان مرتبا لكن قد اشترك الكل
في التعلق والترتيب في المتعلق والنزول بعد الاشتراك في التعلق فتنزل الطلقات دفعة وانما يلزم الترتيب في الوقوع لو كان في المتعلق وليس كذلك فان
التعلق مرتب لا غير وقوله المعلق بالشرط يتنجز على نحو ما تعلق ممنوع ان اراد تنجيزه على نحو التعلق اللفظي من جهة الاعراب وان اراد تنجيزه على حسب ما اتصف المعلق
من المعية والترتيب في الوجود فلا ينفع فان الترتيب ههنا في نفس الامر الا تباعا اللفظي من غير ترتب في الوجود للمرتبط كما في صورة تاخير الشرط اذ تقع فيها الثلث
بالاتفاق ووجه الامام بانه اذا كان في الكلام مغير يتوقف آخره على اوله فيتوقف الكل ههنا على الشرط فيتعلقن كلهن دفعة واحدة فتامل عندنا النقل عن ائمة
اللغة ههنا الجمع المطلق باجمعهم سيبويه وتكرر منه واهل الاجماع منهم الناقل للاجماع السيرافي والسهيلي والفارسي وتوقش فيه بانه قد خالف ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر
الدينوري وابو عمر الزاهد لذا في بعض شروح المنهاج ولذا اورد المص لفظة الجمهور ولعل الناقل اراد اجماع الاكثر وعدم اعتداد بخلاف من خالف

لكونه ظاهر عليها غير قابل للمناقشة فتأمل ولنا ايضا صح صحتها اي بجزاء ولو كان للترتيب صح في الجزاء كالفاء فانها لما كانت للترتيب صحت في الجزاء مع الملازمة
لما في الجزاء مستفاد منه فانه للترتيب ولا يصح في الجزاء اقول ممنوع فان الترتيب في الواو لم يقل به احد فلو كان فيه للترتيب فاما لا مع الملاصقة او مطلقا من المهلة
فيلزم ان يصح في الجزاء ولا يكون كثم او فيه مهلة متناهية لا يجيء وهنا غير واف اذ لا يلزم من كون الحرفين بحيث كونهما مستاوين في صحة الجزم فتأمل
ثم لا يرتقي الخ تهذيب واستدل على المختار بلزوم التناقض في تقديم السجود في قوله حطة كما في سورة البقرة واذ قلنا ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وبالعكس
اي تقديم حطة على السجد كما في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا مع اتحاد القصة في السورتين فلو كان الواو للترتيب لزم تخلف وكذا واستدل
في قال زيد وعمرو وجاء زيد وعمرو قبله اي استدل بامتناع هذين التركيبين على تقدير كون الواو للترتيب واللازم التضاد وجاء صحيحان قطعا قالوا ليس للترتيب
بل الجمع المطلق واستدل بلزوم التكرار في مثل جاء زيد وعمرو بعده على تقدير كونه للترتيب ولا بعد في هذا التكرار وفيه انه ليس للترتيب
واجيب عن الوجوه الثلاث بجواز التجوز في الواو فانه للترتيب في اصل الوضع وهنا استعمل في الجمع مجازا قلنا المجاز خلاف الاصل فلا يصار
اليه الا بدليل ولا دليل على ان الموضوع لمعنى غيره وليس دليل كذلك فلا يحمل التجوز في تمام الوجوه واورد نقضا على كون الواو لمطلق الجمع اولا قوله لغير
المدخول بها انت طالق وطالق وطالق تبين بواحدة عندنا كما اذا كان بالفاء وثم ولو لم يكن الترتيب مستفادا من الواو لما بانت بواحدة والجواب ان البينونة بواحدة ليست
لاجل الترتيب المستفاد من الواو بل ذلك لفوات المحلية قبل الثانية لتعاقب اللفظين ولا مغير حتى يتوقف الاول على الثاني بل يثبت حكم اللفظ الاول
حين تلفظه وقت المحل ثم لو ثبت حكم الثاني لثبت حين تلفظه وهو زمان بعد زمان الاول الذي فات فيه المحل فليس لهذا دخل فيه للواو وذلك لان الاصل في
الانشاء عدم الانفصال بحكم عند انصال الالغاء كالشرط ونحوه من المغيرات فان قلت قد روي عن الامام محمد انه انما يقع بعد الفراغ من الاخير فليس تعاقب
في الوقوع التعاقب في التلفظ اجاب بقوله ما روي عن الامام محمد انه يقع عند الفراغ عن الاخير محمول على العلم اي بالوقوع فانه ما لم تفرغ احتمال المغير
قائم فلا تحصيل العلم ولهذا اي لاجل ان الوقوع في الانشاء لا يتخلف عن التلفظ يبطل نكاح الامة الثانية في قوله هذه حرة وهذه عند بلوغ تزوج فضولي
امتين برجل واحد في عقد بصيرورة الاولى حرة ونفاذ نكاحها قبل الثانية فبطل النكاح الموقوف للثانية من الاصل لامتناع نكاح الامة على الحرة
وقد يناقش بان امتناع نكاح الامة على الحرة انما هو في الابتداء لا في البقاء كيف ولو تزوج امتين بعقد واحد ثم عتقت احدهما لا يبطل نكاح الاخرى
وهذا ابتداء اي اعتبر حال الانشاء والتوقف ففي تلك الحال كانتا امتين وان اعتبر حال النفاذ ففيها كلاهما حرتان فلا وجه لفساده وذلك ان يقول ان
النكاح حقيقة هو النافذ فان الموقوف في عرضة ان يكون نكاحا كيف ولا يحل به ما شرع النكاح لاجله فهو نكاح من وجه دون وجه فاذا اعتقت الاولى
نفذ نكاحها وهي حرة ولم تبق الاخرى محلا لانشاء النكاح بل لحقت بالمحرمات ما دامت امة وهذه الحرة تحته فبطل العقد الموقوف فلا تنفذ بلحوق الحرية لان الباطل
لا يعود ثم لا يخفى انه على هذا ينبغي ان لا يبطل نكاح الثانية عند الانكاح من غير اذن الزوج والتوقف على اجازته فان نكاح الاولى ايضا موقوف وهما الحرتان
من المحلية ولا يبطل الموقوف الاخر فليفصل ويقال يبطل نكاح الثانية ان اجاز الزوج قبل تحريرها نكاح الاولى والا فالظاهر من التنبيه البطلان
حال اذا لم يتم بهذا الاعتاق نكاح الاولى حتى يتوقف على اجازتها او اجازة وليها لما بطل نكاح الثانية لكن لا اعتداد بهذا الالزام فانه قال الامام فخر الاسلام
في بيان صورة هذه المسئلة ما قال من تجامع زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج اه وقال في الكشف ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين
او متصلتين لبطل نكاح الثانية وبقي نكاح الاولى موقوفا على اجازة الزوج ولا يتضح هذه المسئلة حق الايضاح الا اذا علمت ما قد علمت من ان نكاح
في الحرة بلوغ موقوفا لخروج الامة عن محلية انشاء النكاح بل صارت من قبيل المحرمات لكن الى حين وما ليس بمحل لانشاء العقد ليس محلا للاجازة والنفاذ لان الاجازة
اسوة بالانشاء اذ بها يتحقق والعلة شرع النكاح في غاية الكلام فقال فيه وارد نقضا ثانيا قوله اعتقدت نكاح فلانة وفلانة عند النكاح فضولي من قبل الزوج من غير

بين عقدين لو كانا في عقد لما توقف بل بطل كل منهما اي من الزوج فلما اجازه عقده واحد على البدل لا اثنين معا لئلا يصير جامعا بين الاختين فوانما ذكره في صورة نفعها حيث يبطل نكاحهما لا لو قال اجزت نكاحهما فاذن علم انه للمقارنة والا صح نكاح الاولى دون الثانية والجواب ان هذا ليس لان مدلول الواو الجمع بل لان الكلام موقوف على اخره فان صدر اخره مغير للاول من صحته الى فساد مثلا ولو كان مغيرا بالضم عمل بالمغير ويكون الكلام كله بمنزلة كلام واحد فالحكم يثبت معنى بتمام الكلام من حين وجوده لا مر في مسئلة الطلاق وفيما نحن فيه نكاح الثانية مغير لنكاح الاولى من صحته الى فساده فيتوقف اول الكلام على اخره ويثبت حكمها معا فصار اجزت نكاح هذه وهذه بمنزلة اجزت نكاحهما فهذا لا لاجل دلالة الواو على المقارنة اقول اذا قررنا هكذا فاندفع ما في التحرير ان المفسد الضم الذي كذ جمعهما او جزئيتها ولم يوجد ههنا لا الضم المرتب لفظا وان وجد لانه فرع التوقف اي لان الفساد فرع التوقف وهو وهم فلا فساد ووجه الدفع ان الضم الذي لا يضم لانه فرع توقف الاول على الاخر وههنا توقف لان الآخر اذا كان بحيث لو غير الاول ولو بالضم تغير وههنا بالضم تغير لانه يصير جامعا وفي الحاشية ان هذه العبارة اي لانه فرع التوقف سهو انما من التحرير يحتمل كونه من الكتاب لبيان وجه الدفع وقد شرحنا هذا اتم هذا غير واف فانه يمنع التوقف لان الاخر غير مغير اصلا فان المذهب في التعاقب فساد نكاح الاخيرة اذ هي منشأ الجمع فلا فساد في الاولى ولا يندفع هذا فانه ليضم الاخير الى الاولى لا يصير جامعا بينهما حتى لا يرفع التغيير ولو بعد الضم فتدبر ثم ههنا وجه اخر من الايراد هو ان التغير نوعان تغير بدلالة اللفظ كتغير الشرط والاستثناء والصفة والخصص ونحوها وتغير بحكم الشرع مع تمام الدلالة بان يكون المعنى المستفاد من دون ملاحظة الاخير مستفادا معها لكن لا يصح شرعا اي لا يفيد حكمه المسبب فتوقف اول الكلام على آخره المغير بالتغير الاول مسلم وواضح بل من ضروريات العربية واما توقفه على الاخر المغير بالنوع الثاني من التغير كما في ما نحن فيه ففي محل المنع لابد له من دليل ولم يظهر الى الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا قالوا الترتيب قالوا اولا قال الله تعالى واركعوا واسجدوا اوجب الترتيب بينهما مع العطف بالواو فعلم انه للترتيب قلنا لا نسلم انه فهم الترتيب من هذه الكريمة بل فهم من قوله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه صلوا كما رأيتموني اصلي فهذا الامر دعانا الى وجوب الترتيب ثم ان الامر جلي لكن دلالة هذا الحديث على وجوب الترتيب من الركوع والسجود محل تامل فتامل فاذن الاصلح التمسك بما وقع في هذا الحديث الاعرابي الذي ورد لبيان حقيقة الصلوة بكلمة ثم وقالوا ثانيا قال الله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله مع ان الترتيب بينهما واجب فهم من الواو كيف وقد قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ابدؤا بما بدأ الله به قلنا انه يفيد لنا لا انه علينا وانما كان علينا لو فهم من الكريمة وليس الامر كذلك بل فهم من الحديث ولو كان الواو للترتيب لما احتاجوا فيه الى السنة على انه لو سلم الترتيب فلا يصح ههنا كيف ولا ترتيب في الشعائر فلا يصح الاستدلال بشيء لا يصح فيه الترتيب عليه وقالوا ثالثا امره للخطيب قل ومن يعصهما بعد ورسوله عند ما خطب من يعصهما وعاتب عليه وقال بئس الخطيب انت فلو لم يكن للترتيب فلا معنى للعتاب على الاتيان بصيغة التثنية ملام باتيان الواو العاطفة قلنا لا نسلم ان العتاب كان لتقدم ان الترتيب لا يفهم في الجمع بل للتعظيم كيف وفي الافراد تعظيم وتحويل فلذا امره فقيل ويدل عليه ان الامر بالافراد للتعظيم لا للترتيب ان معصيتهما لا ترتيب فيها فان معصية الرسول هو بعينه معصية الله فلا وجه للترتيب اقول ويجوز التقدم عقلا بين معصيته الله ورسوله فافهم وتعالم لا يتصور اللهم الا باعتبار ان معصية الله ممنوعة بالذات ومعصية الرسول لاجل كونها معصية الله فافهم وقالوا رابعا انكارهم على ابن عباس لتقديم العمرة على الحج في الامر بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فقد فهموا الترتيب من الواو قلنا لم يكن انكارهم لفهمهم لتقديم الحج على العمرة بل ذلك لان الواو للاعم من تقديم العمرة وتقديم الحج اي الجمع المطلق فالتعيين كالتعيين لتقديم العمرة تحكم تنبيه ههنا فوائد الفائدة الاولى العطف على القريب اولى من العطف على البعيد فعلقت الحرية بالدخول في قوله ان دخلت فانت طالق وعبدي حر اذ الجزاء اقرب فالعطف عليه اولى فلا يصار الى البعيد فيتعلق الحرية ايضا بالدخول الا بارن عن القريب الى البعيد فيعطف عليه نحو ضرتك طالق فان ههنا تحتم قرينة على ان المقصود العطف على الجزاء والا لكلم وضرتك ومنه اولئك هم الفاسقون فانه يعطف على الجملة البعيدة دون القريبة لاجل صارف فقد ان تمام الخطاب في المعطوف عليه لو عطف على القريب وهو فاجلدوا ولا تقبلوا الائمة بدليل صيغة الجمع دون المعطوف فان الخطاب فيه للنبي صلعم وحده والخطاب في المعطوف

والمعطوف عليه وان جاز اذا كان الخطاب في احدهما بحرف خطاب لانه لا شك في عدم اولويته وهذا القدر كاف لترجيح العطف على اذ يعطفه عليه يتبع الكاتب يا زيد وصاحب
التسليم بان اختلاف الخطاب جائز وواقع في كلام الفصحاء اذا كان الخطاب في احدهما بالحرف فالحق لا توجه له وبالجملة لا يرد فتدبر الفائدة الثانية في عطف
المفرد يستلزم المفرد انتسب الثاني للمعطوف بعين ما انتسب اليه الاول للمعطوف عليه ان امكن هذا الانتساب لانه الاصل في العطف فلا يترك الا لصارف فحتى قوله
ان دخلت الدار فطالق وطالق تعلق بالدخول المذكور في الشرط بعينه لا بمثله المقدر فلا يتعدد الشرط واليمين خلافا لهما فان قال احد كلما حلفت فانت
طالق فقال بهذه الكلمة تعلق واحدة لان اليمين واحد وعنده باثنتان لانه وجد يمينان وقال في الكشف ان كان اليمين واحدا وقع طلاق واحد وان
تعدد يقع طلاقان وكذا اشير اليه في بعض المعتبرات ايضا والظاهر له وجه وقد توجه بانه اذا كان الشرط واحدا تعلق الثاني بواسطة الاول بعد تعلقه فيتعين لك
والمحل للثانية بعد وقوع الاول بخلاف ما اذا تعدد الشرط فان لكل تعلقا بالشرط مستقلا لا بواسطة فيقعان معا عند وجود الشرط والحق ان هذا غير
واف فان تعلق الثاني وان كان بواسطة الاول فالتعقيب فيه لا يستلزم التعقيب في الوقوع كما مر وايضا في صورة تعدد الشرط ايضا في التعلق ترتب لان
الاول تعلق اولا في زمان التكلم به والثاني بعده بل التقدير ليس الا لاجل العطف فالوسيلة للتعقيب في التكلم لازم فان كان النزول على حسب التعلق ينبغي
ان لا يقع في صورة التعدد الا واحدة والحق ان لا اختلاف لهما معنى في هذا وانما كان ادعاء النظر الفهم منه انهما قالا ان بتعدد الشرط والتفريع المذكور سابقا ليس
في موضعه وليس فرعه فانما فرع على سبيل التقدير يعني انه لو كان بخلاف المذكور لكذا فالمتفرع عليه كذا كذا في التحرير وفيما لا يمكن الانتساب بعين ما انتسب اليه
الاول يقدر المثل وينتسب به نحو جاء زيد وعمرو ولا يمكن فيه انتساب المجيء الاول بعينه الى الثاني فان مجيء زيد غير مجيء عمرو الا انه لم يكن مجيء زيد غير مجيء عمرو للزوم
قيام عرض بمحلين وفيه نظر ظاهر لان المجيء المطلق يصح انتسابه الى متعدد بان يقوم فرد منه بزيد وآخر بعمرو ولا استحالة فيه اقول ليس المجيء المسند مطلقا بل
اعتبار النسبة الى فاعل معين في مفهوم الفعل كما هو التحقيق يفيد شخصية المجيء فيلزم قيام المجيء المنسوب الى زيد بعينه بعمرو وهذا غير واف لان النسبة
المعتبرة في الفعل ليس الى فاعل مخصوص بعينه بل مخصوص اي مخصوص كان حالا وكثيرا على سبيل الوضع العام الذي انه يصح اسناده الى الفتية وجمع فكذا يصح
اسناده الى المتعدد المعطوف بعضه على بعض فافهم فانه ظاهر جدا فرع اذا قال لفلان علي الف ولفلان فلكل منهما خمسمائة ويشتركان في الالف لان
التشريك هو الاصل بخلاف قوله هي طالق ثلثا وهذه اذ طلقتا اي كل منهما ثلثا لا اثنتين وكان الظاهر هذا لان بانقسام الثلث عليهما يلحق كل طلقة
ونصفا ويكمل النصف فيصير ثنتين لكن لا اشتراك لظهور القصد الى ايقاع الثلث لان التنصيص على العدد والتقديم على المعطوف يدل على كمال
الوحشة وقصد الابانة وفيه ما فيه فان التنصيص والتقديم كما ذكر تم ارادة الثلث كما ان العطف قرينة الاشتراك بل هذه اقوى لانه الاصل فلا يجري ههنا فانه
ابعد عن التشريك فان مقتضاه صيرورة كل طلقة ونصفا وغير خفي على المنصف ان هذا النحو من التطليق لا يخطر ببال احد وكان يكمل شرعا اللهم الا
عند اللعب والهزل ادعاء الندرة فعلم انه ما قصد التشريك بل استقلال كل بالثلث هذا وجه وجيه لا يرد عليه شيء الفائدة الثالثة نقل عن البعض ان
عطفها جملة على جملة اخرى كذلك يقتضي الاشتراك في الحكم فلا زكوة في مال الصبي لقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والاول مخصوص بالبالغ
فكذا الثاني قلنا نحن نساعدكم على ان لا زكوة على الصبي لكن الطريق الذي ذكرتم فاسد فان تخصيص الاول للضرورة لا يوجب تخصيص الثاني كما قال خص الاول
بالعقل لانها بدنية والصبي ضعيف البدن ففي الايجاب عليه حرج عظيم بخلاف الزكوة فانها مالية تتادى بالنائب فلا حرج في ايجابها عليه فلا يلزم فيه التخصيص
فتدبر فان قلت نعم يلزم تعدد المطلب في المعطوف والمعطوف عليه وقد تقدم من قبل قلت لا بأس بحمل المستقل [illegible]
بل القرينة في [illegible] الفائدة الرابعة واو الحال استعارة من واو العطف لانه لو كان حقيقة في الحالية ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وهو
العطف اكثر من الحال فان قلت انها طالق وانت مريضة وجب العطف تقديما لانه حقيقة الكلام وفي العدول عنه ينتفع الزوج فلا يسمع

التاصي او امادياتة فان نوى الحال فهو كما نوى لانه نوى محتمل لفظه وان تعذر العطف نحو ادالي الفا روانت حر لكمال الانقطاع فان الاولى انشائية طلبية والثانية خبرية كما سيجي او انشائية غير طلبية فتعين العطف فللحال اى فتعين للحال فلا يعتق مالم يؤد الالف لان الاصل في الحال مقارنتها للعامل فيجب ان يقارن العتق الاداء واعترض عليه بان الحال ربما يوجد ويبقى الى زمان العامل فحينئذ لاحد ان يقول يجوز ان يثبت الحرية في الحال ويبقى الى زمان الاداء والامر بالاداء قرينة عليه فانه للحث على الاداء والمامور بالاداء لا يصلح الا الحر ولاجل دفع هذا قال البعض انه حال على القلب اى انت حر وقت تؤدي الالف فيتقيد الحرية بالاداء واليه اشار بقوله على القلب لكن هذا خلاف الظاهر لا بد له من قرينة والقرينة القصد ههنا الكلام تعليق الحرية بالاداء عرفا فلا بد من القول بالقلب وقال بعضهم لا قلب ههنا بل المعنى وانت مقدر الحرية فيجب الاداء سابقا واقول ان مقارنة الاداء والحرية ضرورة ظاهرة من هذا الكلام واما الحرية قبل فلم يوجد القرف يوجبها فيجب انتفاؤها فلا يقع العتق قبل الاداء وهذا اشبه واليه اشار بقوله او على الاصل فرع طلقني ولك الف الواو فيه عندهما للحال فيجب الالف عند تطليق الزوج للتفاهم في الخلع اى امثال هذه التركيبات انما يفهم منها المعاوضة واذا وقعت في الطلاق يفهم منها الخلع وعنده للعطف وقوله ولك الف عدة فلا يجب عليها المال عند تطليق الزوج بل عليها في الديانة ان تفي وعدها وانما حمل على العطف تقديما للحقيقة على المجاز وان كان متعارفا والحالية انما يتعين عند ضرورة المعاوضة والمعاوضة غير لازمة فيه فان الطلاق لا يجب فيه العوض بخلاف الاجارة فان المعاوضة فيها لازمة فتعين الحالية فيها نحو احمله ولك درهم هذا والفرق بين مسئلة الطلاق والعتاق مشكل وفيه ان حملوا على الحالية للانقطاع وتركوا حقيقة العطف والانقطاع ههنا ايضا محقق لان طلقني جملة انشائية طلبية ولك الف خبرية كما كان في العتاق والعرف ايضا غير فارق في فهم المعاوضة فالمسئلة للفاء التعقيب على سبيل التعقيب من غير مهلة وتراخ يعتد في العرف مهلة وتراخيا ولو كان الترتيب في الذكر ومنه اى من الترتيب في الذكر عطف المفصل على المجمل نحو قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه ومرعاى التعقيب في كل شئ بحسبه كتزوج فولد له فيصح اعتبار التعقيب وان كان المدة بينهما قريبا من سنة لانه لا اكثر القرب فيه عرفا من هذا فلا يعد هنا التراخي تراخيا عرفا واذا كانت للتعقيب فدخلت في الاجزية والمعلولات فانها يكون عقيب الشرط والعلة وكثيرا ما يدخل على العلل قيل اذا كانت تدوم لبعد المعلول لوجود نحو من التاخر وقيل لان المعلولات غايات للعلل مقدمة عليها في التعقل وفيه شئ فان دخول الفاء عليها ليس لافادة تراخي العلل عنها في العقل بل لا فائدة عليها وقال مطلع الاسرار الالهية الاولى ان يقال الفاء لما انها يستعمل للتعقيب يستعمل للتعليل ومنه اى مما فيه الفاء وخلت على العلل نحو ادّ فانت حر اى لانك حر وانزل فانت آمن اى لانك آمن فيثبت به العتق والامان في الحال وههنا لان المقام في امثالها يعين هذا المعنى وقرينة كمال الانقطاع ايضا موجودة واختلف في الطلقات المعطوفة بها معلقة نحو ان دخلت الدار فطالق فطالق فطالق للموطوءة فقيل كالواو فعلى الخلاف كما مر فعنده يقع واحدة وعندهما ثلاثا والاصح الاتفاق بين ائمتنا الثلاثة على وقوع الواحدة فان الفاء يوجب الترتيب في المعلق فيجب ان ينزل مرتبا متراخيا بعضها عن بعض بخلاف العطف بالواو اذ لم تكن هناك ترتيب في المعلقات ويستعار الفاء للواو لوجود العلاقة بينهما نحو له علي درهم فدرهم فيلزم اثنان معا اذ لا ترتيب في الاعيان فلا يصح معنى الفاء وقيل لا يلزم منه ان لا يصح معنى الفاء اصلا بل يراد ان وجوب هذا سابق من وجوبه وهذا القدر من الترتيب كاف لصحة الفاء فرع بعتكه بكذا فقال فهو حر في جواب بعتكه بالفاء لان الفاء للتعقيب فيقدر ما سبق ويجعل عقيبه العبد فكانه قال قبلت البيع فهو حر فيجب الالف ويعتق هو لا هو حر اى لا يتضمن القبول هو حر بل هو رد للايجاب لانه اخبار عن الحرية منافية للبيع ولا قرينة فيه للعقد فكانه قال كيف تبيع وهو حر لا اقبل البيع وضمن الخياط ثوبا قال له المالك يكفيني قميصا قال هذا الخياط نعم قال المالك فاقطعه فلم يكفه بعد القطع وانما ضمن لان اذن المالك انما كان بالقطع مقيدا بالكفاية لان كلمة الفاء للتعقيب فكانه قال اذا كان يكفيني قميصا فاقطعه فما تناول اجازته لهذا النحو من القطع فقطع من دون اذن المالك فيضمن لا في اقطعه اى لا يضمن الخياط في قطعه لانه اجازة مطلقة مسئلة ثم للتراخي في حكمه بمهلة وتجيء للبيان المنزلة كما يقال صل الله على محمد ثم ابي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وشاع في الانتقال من مطلب الى مطلب قال الواقف الثلث في الحال معاني المدخولة بها

كما اذا وجد التسليم بعد تمام الكلام ولا شك ان كلمة بل تغير الحكم الذي قبلها فيتوقف اول الكلام على آخره فايضا انه تغيير متصل فلا بد من كلام مرتبط به فيتوقف عليه و
قد يقال الشيخ ابن الهمام ان شرط نحو جاءني رجل بل رجلان ولا رجال في الدار بل رجلان قوله بل رجلان تنصيص على الخصوص وتوقف على الخصوص وكيف لا يتوقف و
الاول ليس الا ثابتا في الاخبار بعينه ثم الاضراب الى اخبار آخر نحو زيد سعيد بل مسرور واذا ثبت ان الاول يتوقف على الآخر في العطف ببل فلا يقيد قوله طالق واحدة بل ثنتين
تنضم اليه بل ثنتان وكذا لا يرتبط القول ان دخلت فطالق واحدة بل ثنتان اذ الشرط اليه بل ثنتان فيصح اعراضه عن الواحدة وايقاع الثنتين عليها منجزا كما في الوقف للاول
وسيأتي كما في الثاني فان قلت ان يرجع الى ما لم يعد ولم يعلق بل يقول ان الايقاع الثنتين وتعليقهما عبارتان الموقوف غير عبارة المعلق بان يذكر شيئا اولا
عنه ذكر للمقصود ثم ينسب اليه الحكم زيادة للاهتمام بشانه وهاهنا التغيير ببل فليس هاهنا اسناد الى الاول بل ابطال ليعرض عنه الى المسند اليه على الظاهر ولا يتعلق
الا بالبدل فافهم هذا ما عندي وعليك بالتحقيق بهذا المقام لكن حقيقة وبقية للاستدراك وهو رفع التوهم الناشئ عن السابق وشرطه ان يتصل
لكن الاختلاف كيفا اي اختلاف الكلام السابق واللاحق بالايجاب والسلب ولو كان الاختلاف معنى لكن عليه للتاكيد ولذا اي لكون حقيقة
جملة بعد لا يكون للاستدراك لغير الواو او لي بشرط العطف للاتساق اي عدم كون محل النفي والاثبات متحدين هو لعطف الاصل على
عليها لكن يصح قول المقر له لا لكن غصبت في جواب اقرار المقر له على بانه قرض ولا يكون قول المقر له والاقرار بل انكار للسبب الذي بينه وهو القرض وبيان سبب آخر
يكون الاستدراك وهو الغصب ولو لم يكن هناك استدراك بل لكن لظاهر الرد فالاستدراك بيان تغيير من الوصل ولا فصل متصلا لا انفصال من بلغه تزوج امته
باجارة بمائة تزوج فضولي من غير اذن المولى فقال لا اجيز النكاح بمائة لكن بمائتين كما في اصول الامام فخر الاسلام والبديع فقيل قوله لكن بمائتين للاستيناف باجازة نكاح
آخر مهره مائتان وهذا لان الكلام غير متسق كجعل معطوفا اذ بانتفاء الاجازة قد بطل الاول والباطل لا يعود حتى يصح بالاجازة قال الشيخ ابن
الهمام لو قال السيد لا اجيز النكاح لكن بمائتين لا يتسق الكلام لاتحاد مورد الايجاب والنفي لانتفاء اصل النكاح بنفيه ثم ابتداء لعقد آخر بعد الانفساخ بخلاف
لا اجيز بمائة لكن بمائتين فان الاستدراك في قدر المهر لا اصل النكاح وهذا مناف لكلام الامام فخر الاسلام والبديع وغيرهما من الكتب المعتبرة فلا بد من تصحيح النقل
تعارض نقله نقل هؤلاء الاخيار ثم ان الفرق ايضا غير واف لان اللام هاهنا يكون للعهد اذ هو السابق في الاعتبار والمعنى لا اجيز هذا النكاح الذي بمائة
لكن بمائتين لعلم برد اصل الكلام ان عدم الاتساق ممنوع لجواز ورود النفي على المهر اي لا اجيز النكاح بمهر مائة لكن اجيز هذا النكاح بعينه بمهر مائتين ويؤيده
ان مناط الحكم المقيد ان يكون القيد فان كان نفيا فالمقصود نفي القيد لا اصل الحكم وكذا في الاثبات فالقيد في الاجازة هو القيد فمورد الايجاب والنفي
اختلفا والجواب ان النعم بالاجازة وعدمها انما هو ما كان موقوفا على الاجازة والموقوف عليها النكاح الذي عقده الفضولي وهو النكاح المقيد بمهر مائة فقبل
الاجازة قد بطل هذا الموقوف وان كان المقصود نفي الاجازة هو القيد فانما يكون مقصودا في ضمن نفي المقيد لان المقيد ثابت والقيد منتف وهو معارض ولا
ثابت في مقيد آخر اذ لا بد من حجة فظاهر ان هاهنا نكاحا واحدا موقوفا على اجازة السيد وقد بطل فلا يمكن اجازته بمائتين فهو استيناف ولو قيل ان المقصود
عدم الرضا بهذا القيد والتقييد بمهر مائتين فهو الزام امر لم يلتزمه الزوج الا ان يقر المقصود الاجازة تعليقا اي لكن اجيز هذا النكاح مقيدا بالمهر مائتين
ان قبل الزوج وهذا لا يساعده اللفظ وبالجملة ان الموقوف كان هو المقيد وقد ارتفع بانتفاء الاجازة فلا يعود وليس هناك عقد آخر حتى
تلحقه الاجازة فلا بد ان يكون استينافا فالاجازة نكاح آخر هذا والله اعلم باحكامه فرع اذا اقر رجل له على الف فقال المقر له كان
لي لكن لفلان فيه قول المقر له ما كان لي لكن لفلان ظاهر في الرد للاقرار وتحويل التحويل لفلان عليه فصار هذا الدين اولا للمقر له ثم صار لفلان
للتحويل ولما كان التحويل تغييرا لظاهر الكلام صح اذا كان قوله لكن لفلان موصولا للتوقف اي لتوقف اول الكلام على آخره وهذا مغير فيصح
موصولا ولا يصح مفصولا لان بيان التغيير لا ينفصل ولا يتوقف الكلام على ما هو منفصل عنه هذا وفرع الامام فخر الاسلام مسئلة في العبد فيه

المقر له ما كان لي قط لكن لفلان وعلى هذا لا يصح التحويل بل التقرير الاولى ان كلامه ظاهر في الرد ويحتمل ان يكون مقصوده ان المقر به لي
وان اشتهر انه عبدي كما في يدي لكنه في الحقيقة لفلان فصار بعد قبول لفلان قراره لنفسه اقراره بغيره ولكن لفلان قرينة عليه فانه كان موصولا
لا يكون ردا وان كان مفصولا يتم الرد فلا يصح قوله لكن لفلان بيانه او لاحد الامرين اي لواحد من الامرين كالنكرة فيعم في النفي دون الاثبات
كالنكرة فانه في المعنى مثلها فاعطي حكمها فان نفي المبهم لا يكون الا بنفي جميع الافراد عرفا وان جاز مقالا انه فيه في ضمن النفي عن البعض وما قيل ان التعميم
من قبيل الاستعارة فلا يظهر له وجه الا بدليل صارف عن مقتضاه بخلاف الواو فانه يعم في الاثبات دون النفي لانه للجمع والنفي سلبه فيكون سلب
الاجتماع الا بقرينة صارفة عن مقتضاه قال مطلع الاسرار الالهية القياس يقتضي ان يكون الواو ايضا عامة في النفي لانها مطلق الجمع فاذا ورد عليه النفي
اقتضى اشتراك المعطوف عليه والمعطوف فيه كما في الاثبات ولهذا قيد صدر الشريعة الحكم بما اذا كان للاجتماع فيه تاثير ومقصوده بما اذا كان
قرينة سلب الاجتماع وانما ذكره لانه مضبوط دون غيره لكن القوم ما قالوا بهذا بل استمروا على ان الاصل في النفي سلب الاجتماع الا لمانع
كالعلم وعليه الاستعمال بهذا وبهذا اندفع ما في التلويح والتحرير ان سلب العموم قد يكون فيما لا يكون للاجتماع تاثير فافهم فقوله لا اقرب ذي
او ذي اشير الى زوجتيه ايلاء منهما فانهما لم يقربهما اربعة اشهر بانتا لان او في النفي بقيد التعميم وفي قوله لا اقرب هذه وهذه يكون الايلاء
من احدهما الا ان يدل بكلمة مرخصة فلا يعم في النفي ولما كان اشتهر في علم المعاني ان او في الخبر للشك او التشكيك اراد تبيين انه ليس على ظاهره وقال وليست او في الخبر للشك
او التشكيك ولما اشتهر ان المتبادر في او فادة الشك وضعه اي وضعها للشك دليل الحقيقة فاحتج بانها لاحدهما الا في الشك والتشكيك فانهما لا يتبادران الا بتخييل
اليهما لان سبيل الابهام فالمتبادر احدهما فقط الحق الحال ... مع علم المتكلم على ان ارادة التشكيك والا فالشك فدلالته على الشك او التشكيك
من قبيل الالتزامية على اللازم في هذا الاستعمال فيه في انه لاحدهما اي ايضا بالمجاز انه للشك او التشكيك ويراد انه لاحدهما كما يجوز في انه
التخيير والاباحة في الانشاء وليس كذلك بل فيه ايضا لاحدهما وانما يعلم خصوص التخيير والاباحة بالاصل فانه كان الاصل المنع فتخيير فلا يجتمع لانه يجوز احدهما
هما بالانشاء ولا يجوز الجمع والاصل وهو التخيير اذ كان الاصل الاباحة فيجوز الجمع بالاصل فان قيل قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم
في الآخرة عذاب عظيم وهو يقتضي ان يكون الامام مخيرا في جميع قطع الطريق كما هو مذهب عطاء وسعيد بن المسيب ومجاهد والضحاك والنخعي
وابي ثور وداود الظاهري والمنقول في كتبنا عن مالك وانهم لا يقولون به بل مذهبكم جزاؤه القتل ان كانوا قتلوا والصلب ان قتلوا واخذوا المال
والقطع ان اخذوا المال فقط والنفي اي الحبس الدائم ان خوفوا من غير اخذ وقيل بل ابو حنيفة الامام لم يقل في القتل والاخذ يخير الامام بين ان
يصلب فقط او يقطع ويصلب او يقطع ويقتل قال في المجازية يلزم من تخيير الامام بين اللاحقة مقابلة اخف الجنايات بالاغلظ من الاجزية
فانه يجوز ان يصلب ان خوف فقط وبالعكس اي مقابلة اغلظ الجنايات باخف الاجزية كما اذا قتل واخذ يجوز للامام ان ينفي اي يحبس ولم
يعهد هذه المقابلة في الشرع بل انما تتوزع الاجزية على الجنايات كما ينبئ عنه قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ويحتمله رد ابي يوسف على التخيير
وشهد به الاثر الذي يأتي في القتل والاخذ وغير حكم الكريمة بهذه الآية ولقصة العرنيين فانهم قطعوا وقتلوا ان القصة المروية فيها نسخة او تغيير
او للغاية والاستثناء في مثل لالزمنك او تعطيني حقي اي الى ان تعطيني حقي او الا ان تعطيني حقي وقيل في اصول الامام فخر الاسلام ومنه قوله تعالى وما
النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم فينقلبوا خائبين ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون اي
حتى يتوب عليهم قال الشيخ ابن الهمام تقليدا لصاحب الكشاف وغيره انه عطف على يكبتهم فيما قيل وقوله جل وعلا ليس لك من الامر شيء اعتراض

بين المعطوف والمعطوف عليه واذ عنوا به زعما منهم انه اسلم من التكلف وقال المصـ والاول اقرب بحسب المعنى ويؤيده هذا البعيد انه لا يصح ما في الكشاف
فانه آية اخرى نزلت متفرقة عن الاولى وسبقت بغرض آخر وخلا ارتباط روى البخاري في التاريخ والترمذي واحمد والنسائي
والبيهقي في الدلائل عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يوم احد اللهم العن ابا سفيان اللهم العن الحارث
ابن هشام اللهم العن سهيل ابن عمرو اللهم العن صفوان ابن امية فنزلت هذه الكريمة ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم
فانهم ظالمون فتيبت عليهم كلهم وروى البخاري والترمذي ومسلم وابن ابي شيبة والبيهقي في الدلائل عن انس ان النبي صلى الله عليه
واله وسلم كسرت رباعيته يوم احد وشج في وجهه حتى سال الدم على وجهه فقال كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم الى ربهم فانزل الله
ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون وبعضهم جعلوه معطوفا على شيء اسم ليس اي ليس لك من الامر شيء او توبتهم
او تعذيبهم من قبيل عطف الخاص على العام ولا يخفى ما فيه من التعسف **فرع** اختلف في هذا حر او هذا وهذا يحتمل ان يكون معطوفا على
مدخول او فالمعنى هذا حر او هذان ويحتمل ان يكون عطف الجملة على الجملة او المفرد على مفهوم احدهما المأخوذ اي احدهما حر وهذا فقيل وعليه
زفر لا عتق الا بالبيان كما هو شأن ضم هذا وهذان رجوعا الى الاحتمال الاول وقيل وعليه الجمهور وهو ظاهر الرواية يعتق الاخير ويخير في الاولين لانه كانه
حر وهذا رجوعا الى الاحتمال الثاني وعليه يبتني ان يكون النزاع فيما اذا لم يكن الافهام على النية ورجح القول الثاني بان التغيير بهنا ضروري تبرا في حكم الانشاء عنه
مقدمة فيتوقف الاول على الثاني حتى يصير معه كلاما واحدا مفيدا الحكم موقوف على ما بعده فيتوقف على الثالث والضروريات تتقدر بقدرها فلا توقف عليه
وذهابه من الحكاء فان كون التغيير ضرورة غير ظاهر بل هو التغيير ويمثل لان من عطفه ان ابعده مع قبله كلام مفيد الايقاع الحكم في الواحد المبهم وههنا يجوز ان يكون بعيد
هو والثالث معا والغاء الكلام في قدر الضرورة قائه لو كان معطوفا على ما بعد او فليزم الضرورة في توقيفه على الثالث فتدبر ولست تتبع بلزوم تقدير
التشنية خبرا على الاحتمال الاول في المعطوف مع كونه في المعطوف عليه مفردا كما قال صدر الشريعة ليس بشيء فلا نسلم اللزوم
ونقول التقدير هكذا هذا حر او هذا حر وهذا حر وفيه ان فيه كثرة التقديرات والقاء فيها اولى فتامل ولا نسلم لبطلان اللازم فانه يجوز
التخالف في الخبر بين المعطوف والمعطوف عليه وهو شائع ذائع بل انما يجب اتحاد المادة فقط وانت خبير بان حكم الواو وحكم او واحد
في تعلق المعطوف بعين ما يتعلق به المعطوف عليه ان امكن والا فبقدر المثل في عطف المفردات وفي صورة التخالف عطف الجملة
على الجملة وههنا من قبيل عطف المفردات ولو سلم لنا قلنا لا شك في اولوية الاتحاد وهذا القدر كاف للترجيح **مسئلة** حتى
للغاية ولو كانت باعتبار المتكلم نحو مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة فان موتهم ليس غاية بل في الوسط وكذا قدوم المشاة
ليس غاية لقدوم الحاج لكن المتكلم اعتبر جانبا اعلى وجانبا ادون واعتبر ابتداء الحكم من الادون منتهيا الى الاعلى كما في المثال الاول
او اعتبر بالعكس كما في المثال الثاني واعتبار ذلك الاعتبار من المتكلم ليس بتكلف كما قيل كما في التحرير بل تحقيق للعرف فان الثقات
نقلوا من اصحاب اللغة هذا الاعتبار في حتى فلا بد من القبول ويكون حتى جارة وعاطفة والشرط فيهما البعضية ان يكون ما بعدها
فيما قبلها الا انه داخل في حكم ما قبلها فان فيه خلافا في الجارة وابتدائية بعدها جملة مذكورة الطرفين كما عند البصريين او اعم منها
ومما قدر احدهما كما عند علماء الكوفة والشرط في الابتدائية ان يكون الخبر من جنس المتقدم اما ان يكون نفسه او نوعا من انواعه
لا زيادة ما بعده ولو عرفا ومنه قول امرء القيس سريت بهم حتى تكل مطيهم حتى الجياد ما يقدون بارسان وجمع بالاوجه الثلثة اكلت
السمكة حتى راسها الجر والنصب ظاهر والرفع بتقدير خبره اي حتى راسها ماكول وفيه خلاف البصريين وفي دخول ما بعدها فيما قبلها حال

كونها جارة مذاهب احدها الدخول مطلقا وهو مذهب ابن سراج وابي علي وكثير من المتاخرين من اهل النحو وثانيها عدم الدخول مطلقا
واليه ذهب الجمهور من اهل النحو وثالثها ان كان جزءا مما قبلها دخل والا فلا وهو مذهب المبرد والفراء وعبد القاهر ورابعها
لا دلالة على شيء من الدخول والخروج الا بقرينة والحمل على احدهما وهو منسوب الى ثعلب واختاره ابن مالك وليس هذا المذهب بائنا عن
الاولين من الدخول وعدمه كما في التحرير لانهما من قسم الدال فالاول الدلالة على الدخول والثاني الدلالة على الخروج
وهذا ليس بدلالة على شيء منهما ثم حاصل المذهب الثالث اما الاشتراك والجزئية وعدمها قرينة تعيين احد المعنيين وذلك بعيد فانه
خلاف الاصل من غير ضرورة ملجئة واما تعيين كل منهما بالقرينتين من غير ان يكون وضع لهما فاما ان يكون الوضع لواحد منهما فقد آل الى
احد الاولين او لا يكون الوضع لواحد فهو عين الرابع وعبارة التحرير يمكن ارجاعها الى احد هذين الاحتمالين ايضا والعبد اعلم والاتفاق
على الدخول في العطف والابتدائية واستعيرت حتى اذا لم يستقم الغاية للسببية اي سببية ما قبلها لما بعدها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة
وفي التحرير سببية احدهما للاخر ومثل سببية الثاني للاول بحججت حتى اتجرت وهو مطالب بتصحيح استعمال مقبول العربية ولا يكفي الامثلة
الفرضية الا ان يقال لا يلزم في المجاز سماع الجزئيات فلما يجوز سببية الاول يجوز عكسه واشار الى بيان العلاقة بقوله فان السبب
يظهر تمامه بالمسبب فكانه منتهى به فانه يظهر به ايضا تمام ذي المنتهى وهذا معنى ما في الكشف ان العلاقة بين السببية والغاية الاشتراك
في انتهاء الحكم فالمراد به الاشتراك في ظهور تمام الحكم كيف لا ولو كان الانتهاء عنده حقيقة لكان الغاية حقيقة فيستقيم الحقيقة فلا يصح المجاز
وقد كان بصدد اثبات المجاز هذا خلف واذا تبين مراد صاحب الكشف فلا يرد ما في التلويح ان الدخول ليس منتهى الاسلام فلا يطرد نحو
اسلمت حتى ادخل الجنة وربما يجاب ايضا بان علاقة الاستعارة لا يجب اطرادها في جميع الافراد وبعض افراد المسبب يكون غاية فلا يضر
التخلف في المثال المذكور ولا يلزم كونها حقيقة في السببية مطلقا ايضا فافهم وما اختاره في التلويح انها مقصودية ما بعدها مما قبل وهو مشترك
بين الغاية والسببية فمنقوض بحتى راسها فانه غير مقصود من اكل السمكة وفيه ان اطراد العلاقة في جميع افراد المستعار منه غير واجب لكن انقلب
فاطرادها في افراد المستعار له ايضا غير واجب والتخصيص بحدوث الاسلام او اسلام الدنيا لاطراد الغاية في المثال المذكور كما في التحرير في
دفع ايراد التلويح تكلف مستغنى عنه كيف لا والحدوث آني لا يصلح ان يكون مغيا بالتشهي فلا يكون الدخول غاية له واسلام الدنيا منتهي بالموت
فلا يصلح الدخول غاية له وان لم يصح للغاية والسببية فيجوز للعطف مطلق الترتيب الذي هو اعم مما كان مع التعاقب او التراخي فان
قلت ليس هذا معنى اللفظ فان حرفا لم يوضع لمطلق الترتيب اعم من التعقيب والتراخي قلت ليس من شرط المجاز ان يكون المستعار
له مدلولا للفظ مطابقة بل يكفي ان يكون مدلولا التزاميا او تضمنيا بل يجوز ان لا يدل عليه لفظا اصلا باحدى الدلالات ومن انكر فليأت
بالحجة ونقل عن كشف المنار انه مستعار لمعنى الفاء ومن ههنا جوز الفقهاء تجويز اجاز زيد حتى عمرو اي بعده عمرو ومخالفة النحاة في هذا وقولهم
انه لم يجيء في كلام العرب لهذا العطف نظير لا يعتبر في مقابلة المجتهدين فانهم متقدمون في تحصيل اللغات فلا يعارض قولهم واما الجواب
بانه لا اشتراط سماع الجزئيات في التجوز فليس بشيء فان السماع وان لم يكن شرطا لكن يجب ان لا يظهر المنع كما في اطلاق الاب على الابن
وههنا يمنعون هذا النحو من الاستعمال كما زعم النحاة فرع قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فكذا اذ لا يصح ههنا اعتبار الغاية وهو
ظاهر وكذا لا يصلح للسببية فان اتيانه لا يصلح سببا للتغدي من نفسه وهو لا يصلح جزاء للاتيان فتعذر السببية ايضا فيحمل على العطف
بمجرد الترتيب فيشترط للبر وجود الفعلين من الاتيان والتغدي ولو متراخيا الى آخر العمر في غير الموقت او الى آخر الوقت الذي قيده

في الوقت فان حتى الموضوعة تجب لا ان يوى لانه مال يجب تسديد لطلب الاداء بناء بينا في من قبل معنى الفاء وان تمشية الاتصال النوعي ولعله هذا انتهى مختارا

مسائل حروف الجر مسئلة الباء للالصاق وهو معنى مشكك صادق على كل ما استعمل فيه الباء كما اشار اليه بقوله ومنه الاستعانة
والسببية والظرفية والمصاحبة وليس الامر كما زعم بعض النحاة ان الباء مشترك بينها اوضاع فانه خلاف الاصل وليس الامر ايضا كما
توهم البعض من اطلاقها على الالصاق حقيقة وفيما وراءها من المعاني مجاز كيف وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه من غير ضرورة بل انما
يستعمل فيها لانها من افراد الالصاق وقد وضع لافراده الجزئية بوضع واحد كما هو شان الحروف وبما قررنا ظهر لك اندفاع ما يورد من ان
التجوز لازم قطعا فان استعمال الباء في هذه المعاني مقطوع به وهي وان كانت افراد الالصاق لكن اطلاق العام على الخاص من قبيل
المجاز وله وجه آخر من الدفع فان اطلاق العام على الخاص من حيث انه هو ليس مجازا فتأمل فيه فظهر ايضا اندفاع ما يورد ايضا ان الباء
لو كانت موضوعة للالصاق الكلي صارت اسما لا من معاني الحروف والجزئية فهي موضوعة لانها تحقق الخاص في الالصاقات الاخر
يكون مجازا افهم والباء للمقابلة التي يدخل الاثمان اشبه بالاستعانة بل نوع منها فان الاثمان وسائل يستعان بها على المقاصد وهي
المبيعات وربما يقال ان المبيع كما يكون مقصودا عند المشتري كذلك الثمن يكون المقصود عند البائع فلا وجه لجعل باء المقابلة باء الاستعانة
والحق غير خفي على ذي بصارة فان المقصود ان الاثمان انما وضعت لان تجعل وسيلة الى تحصيل شيء ولهذا ثبت في الذمة وهذا لا ينافي
كونها مقصودة عند البعض اذا كان وضع الاثمان لذلك التزم استعمال الاستعانة داخلة عليها واذا ثبت ان الاثمان يكون مدخول
الباء فيصح الاستبدال بالبيع ونحوه بالكر من الحنطة قبل القبض في اشتريت هذا العبد بكر حنطة موصوفة فانه ثمن لدخول باء المقابلة والاستعانة
عليه والاستبدال فيه قبل القبض جائز دون العكس لا يجوز الاستبدال فيما اذا قال اشتريت كرا من حنطة موصوفة بهذا العبد لانه سلم
لكون الكر الذي في الذمة مبيعا لعدم اشترائه بهذا العبد ثمنا لدخول الباء عليه وهو حقيقة السلم واذا كان سلما فلا بد من شروطه من التأجيل
وغيره ولابد فيه من القبض ايضا فلا يصح الاستبدال قبل القبض هذا وقد شرح التحرير هذه الفريقة على ان الباء باء الاستعانة ومدخولها يكون
ثمنا وكان اورد عليه وان هذه الباء باء البدلية لا نسلم كونها باء الاستعانة وقررنا بحيث يندفع هذا السؤال وقول الشافعية انها

للتبعيض شيء لم يسمع وسلم فقد انكره محققو العربية حتى قال ابن برهان من زعم ان الباء للتبعيض فقد اتى على اهل اللغة بما لا يعرفونه
فلا ينبغي ان يلتفت الى هذا القول اصلا ولا يلتفت الى كلام امثال صاحب القاموس فانه بعيد مكابرة ثم انه لو ثبت فهم لم يتحقق عندهم غير الالصاق كما يشهد
به كلامهم لانه يكون منه كما يوهم صاحب التحرير وقال في المنهاج في الجواب عنه انه شهادة على النفي فلا يسمع مدفوع حال كونه عليه وهذه
اي هو مناف نفسه بانه اي قول النحاة وان كان شهادة على النفي لكنه كشهادة حصر الورثة فانها شهادة بنفي علمهم لوارث آخر وهي مقبولة
لانه لو كان لاحاط به علمهم كذا هذا شهادة على عدم علمهم بالتبعيض فيقبل لانه لو كان لاحاط علمهم به ووجه وهذا انه ليس شهادة اصلا بل [illegible]
صحيح لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه كقولهم الفاعل لا يكون منصوبا والاستقراء في نفي استعمال امثال هذه الحروف التي يحكم
عنها اكثر التركيبات يعطيها القطع بعين ما ذكر المص في مفهوم الخالفة ولا يقبل الآحاد في اثباته بخلاف النفي فلا يقبل قول ابي علي في
اثبات التبعيض فقد تقرر وقالوا قد استعمل الباء فيه في قول الشاعر شربت بماء الدحرضين فاصبحت زوراء تنفر عن حياض الديلم اجاب بانه
وشربت بماء الدحرضين غير مثبت للتبعيض لاحتمال الزيادة والتضمين والدحرضين ماء وماء الوسيع وقيل ماء لبني سعد وقيل [illegible]
ودحرضان تثنية للدحرض كالقمرين الزوراء المائلة الديلم قوم الترك شبه بهم اعداءهم وقيل ارض فرع يلزم للتكرار الاذن في

ان خرجت الا باذنی فانت طالق لانه استثناء مفرغ لان الباء لا بد لها من متعلق وذلک ہو الخروج فالمعنی ان خرجت بای خروج کان
الا خروجا ملصقا باذنی فلم یخرج من المنع خروج خارج الاملصقا به ای بالاذن والخروجات الغیر الملصقة بالاذن ممنوعة داخلة تحت الیمین
فیشترط الاذن لکل خروج بخلاف ان خرجت الا ان اذن لان الاذن غایة تجوزا ولیس باستثناء والمعنی ان خرجت الی الاذن
لتعذر الاستثناء بعدم دخول الاذن تحت الخروج واذا کان غایة یتحقق البر بالمرة الواحدة من الاذن لعدم تحقق الشرط وہو الخروج
قبل الاذن فان قلت فمن این لزم تکرار الاذن فی دخول بیوت النبی صلعم مع انه قال الله تعالی لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن
لکم قال ولزوم تکرار الاذن فی دخول بیوته علیه وآله واصحابه الصلوة والسلام انما ہو بتعلیل و ہو قوله تعالی ان ذلکم کان یؤذی النبی وایذاء
النبی صلعم حرام فی کل وقت لا بلفظ النهی اقول حذف حرف الجر ہہنا ای مع ان قیاس فلم لا یقدر ویصیر الاصل لا بان آذن فیصیر مثل الا باذنی
والمعدر استعماله للحین شائع کثیر فلم لا یجوز ان یکون للحین والمعنی الا وقت ان اذن فیصح الاستثناء من عموم الاوقات وعلی ہذین لو تمیز
یلزم تکرار الاذن فی کل مرة فما وجه الترجیح لما قلتم علی ہذین الوجهین وفیه ان الوجه موافقة الاصل من الاباحة وبراءة الذمة من وجوب
الاذن فی کل مرة فان الخروج کان مباحا انما منع بہذا المنع فلا یحرم بالشک فالاولی ان یقال ان ہذین الوجهین شائعان شیوعا کثیرا
وکون الا بمعنی الغایة قلیل جدا والحمل علی الشائع اولی ہذا مستعملة علی للاستعلاء ولو معنی ای ولو کان الاستعلاء معنویا فیهم اللزوم کالدین
فان فیها استعلاء معنی یقال رکبه الدین واستعیر فی المعاوضات المحضة ای العقود التی لا ینعقد الا بمعاوضة المال کالنکاح والاجارة والبیع
للالصاق بمعنی باء المقابلة بالاتفاق کاحمله علی عشرة او بعتک ہذا العبد علی عشرة او تزوجت علی عشرة واستعیر فی الطلاق للشرط ای
لکونه بمعنی متعلقا بالقبلة عنده ففی طلقنی ثلثا علی الف لا شیء له لواحدة ای لا شیء للزوج بایقاع واحدة بعد انقسام المشروط علی الشرط
فان حاصل التعلیق ان المشروط ثابت علی تقدیر تحقق الشرط واما ان کل بعض منه ثابت علی تقدیر کل بعض من الشرط فلا فلو ثبت ثبت
من غیر مقتض فلا یثبت ولعل ہذا مراد من قال لو انقسم لزم وجود جزء المشروط قبل الشرط والا فیرد ما ورد ظاہر انه کما وجد بعض الشرط
وجد بعض الشرط فعلی تقدیر انقسام اجزاء المشروط علی اجزاء الشرط یکون کل جزء من المشروط مشروطا بالجزء من الشرط فلا استحالة وقاله
لا استحالة فی تقدیم جزء المشروط علی الشرط انما المحال تقدم نفس المشروط علی الشرط وعندهما یستعار فی الطلاق للالصاق عوضا فانقسم
اجزاء العوض علی اجزاء المعوض فله الثلث للالف فی طلاق واحدة وقد رجح کما فی التحریر بان الاصل فیها علمت مقابلة بمال العوضیة والطلاق مما یقابل
بمال فیحمل فیه علی العوضیة ضعیف لان ذلک ای کون العوضیة اصلا فیما لا یحتمل الشرط المحض اصلا کالبیع ونحوه لا فی کلما یقبل المعاوضة فی
الجملة ہذا وقد یندفع بدعوی الاستقراء والله اعلم لکن ترجیحه ای کما ان ترجیح قول الامام ضعیف بانه ای علی مجاز فی الالصاق حقیقة فی
الشرط فیحمل علیه عند امکانه کما ذکره شمس الائمة وانما کان ضعیفا لانه ای کونه حقیقة فی الشرط ممنوع قیل فی الاستثناء لان الالصاق
المتحقق فی العوض حقیقة ای حقیقة علی فانه من افراد اللزوم اذ ہہنا یلزم العوض فی الذمة اقول اللزوم انما یتحقق بعد التعلق والذی
یکون فی المعاوضة لانه یوجب المقابلة والمقابلة یوجب اللزوم فالتعلق یوجب اللزوم والکلام فی اصل التعلق انه حقیقة فیه ام لا فالحق
ان الالصاق والشرطیة کلاهما غیر اللزوم فهو فیهما مجاز ہذا ومن ادعی انه حقیقة فی الشرط لم یقل بانه باعتبار اللغة حقیقة بل یقول فیما فی
العرف حقیقة بمعنی انه لا یحتاج فی الانفهام الی قرینة اصلا وہو غیر ظاہر الفساد ولکن یلزم علیه الاثبات ثم اقول لک ان ترجحه ای قول الا
بان تعلق المجموع من الالف بالمجموع من الطلقات الثلث صونا عن الالغاء ضروری سواء کان التعلق شرطیا او الصاقیا ولا انقسام

السبعض على البعض تزاد بما وقيل فانه ان كان للشرط فظاهر انه للالتزام وان كان للالصاق فان الطلاق يحتمل الامرين العوض المال ثابت فيه
بمعنى ولا قيمة له في ذاته حتى ينقسم عليها الا بالشرط والرضا وقد وقع بتقويم المجموع لا الاجزاء بخلاف البيع ونحوه فان لله ثبت قيمته في
ذاتها فلا بد ان يقع في مقابلة الاجزاء التي هي اموال اجزاء من العوض لاخر والا لزم تقابل المال بلا عوض واذا كان مقابلة الاجزاء بالاجزاء
لا بالكل فلم يثبت فرع في قول رجل له علي الف يلزم الدين ويكون اقرارا به لكونه حقيقة في الالتزام وهو كونه دينا ولو وصل وديعة لعين
الباء لوجود العادة فقدر هو وجوبا بالحفظ مسئلة من اختلف فيها كثير من الفقهاء قالوا انها للتبعيض فقط وقال فخر الدين للتبيين و
قال جمهور ائمة اللغة لابتداء الغاية اي الشيء في الغاية زمانا كان او مكانا على الصحيح لا كما زعم البعض انه لابتداء الغاية المكانية وانتهوا
معانيها واقعة في الاستعمال لما ذهبوا اليه والحق ان التبعيض او التبيين في نحو اجرت من شهر كذا الى شهر كذا والابتداء في نحو اخذت من
الدراهم فيسعد [illegible] ان في المثال الاول فلانه من لبيين ان الغرض في الاجارة بهذا الكلام التحديد من ابتداء الشهر واما الاخير فلان الالف
ليس مستعملا حتى يتحدد بل كل من مشتركة بين المعاني للتبادر اي لان الكل يتبادر في مواضعه فلا احتمال لكونه مجازا في احدها وحقيقة في الاخر
واما ان يكون موضوعا بازاء القدر المشترك او بازاء كل والاول باطل لا التبادر منه فتعين الثاني فان قلت لا احتمال هنا للقدر المشترك
فان وضع الحروف لمفهومات جزئية ملحوظة بوجه كلي قلت مع انه لا يضر فالمراد ان يكون موضوعا للافراد او القدر المشترك بوضع واحد او بازاء
افراد كل مما ذكرنا باوضاع من المفهومات الثلاثة والاول باطل لا التبادر للافراد باعتبار الاشتراك في هذا القدر المشترك فتعين الثاني
فتدبر وهذا اولى مما في التحرير واستقرابه مواقعها يفيد ان تعلقها مسافة بكسرت وبعت فلابتداء الغاية وان افادتها اولا كالتبعيض
واكلت نابعا الى البعض بخلاف تمام سابق الكلام فانه يرد عليه انه لا يلزم للتبعيض ان يكون متعلقه مقيدا للتناول كما في قوله تعالى وكما
من الذين [illegible] مسئلة الى للانتهاء حكم ما قبلها الى ما بعدها وهو الغاية وفي دخول ما بعدها فيما قبلها مذاهب حنفي اي كما في حتى اذا
من الدخول وعدمه والدخول ان كان من جنس ما قبلها وفي غيره عدمه وعدم الدلالة على شيء من الدخول وعدمه لكن الاشهر في حتى مذهب
الدخول وفي الى مذهب عدمه والتفصيل فيما حل الصدر لولا الغاية لها كالمرافق فانه لولاه لتناول ووجب الغسل للمرافق الى ما بعدها ولذا تيمم
بعض الصحابة في التيمم الى الابط كما حكى في الكشف ناقلا عن المبسوط فيدخل الغاية في الحكم لانه كان داخلا فلا تخرج وليسمى
هذا غاية الاسقاط والتفصيل تقييد ما اي عدم تناول الصدر لولا الغاية كالليل فانه لولاه لما دخل في الصوم فانه امساك في النهار فلا يدخل
في الحكم لانه كان خارجا فبقي كذلك وليسمى غاية المد حسن [illegible] والتفصيل وقد يرد التفصيل لتفاق اكثر ائمة الفقه واجلاء اللغة قال
صاحب الكشف ناقلا عن المبسوط قال ابو يوسف ومحمد رح لا يدخل الغاية في مدة الخيار لانها جعلت غاية والاصل ان الغاية لا يدخل في المغيا
الا بدليل ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها ولهذا لو قال عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا لو اجر الى رمضان او باع باجل الى رمضان او حلف
لا كلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الحكم لانه غاية ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الحكم لان ذلك ثبت بالسنة فان النبي صلى الله
عليه وآله واصحابه وازواجه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلوة الا به غسل المرافق هكذا احكى الحاكي الوضوء انتهى وهذا يدل
دلالة واضحة انهما اختارا عدم الدخول والاشتباه الذي اوردنا اليه مع الدخول فيما الغاية فاتية [illegible] مسئلة الحلف فان فيها تعقيبا فان
الليل غير داخل في حكم اتمام الصوم وذكرهم لم يذكر كذا الفجر في قوله تعالى كلوا واشربوا فان صيغة الامر لا يوجب التكرار فان لم يذكر الغاية
لتناول الاول ايضا وكذا في الاجارة فانها تمليك للمنفعة وهي يتجدد [illegible] المنفعة ساعة فساعة وكذا الاجل في ثمن المبيع لانه تاخير عن وقت وجوبه

وهو يعيد ... ق بالتاخير ساعة فهذه الغايات لمد الاحكام المتجاوزة بها فلا يلزم من عدم الدخول فيها عدمه في غايات الاسقاطات ولا يلزم
منه ان يدخل في الخيار فان الغاية فيه غاية للمد لان الخيار المؤبد غير صحيح فلا يتقيد المطلق عن التقييد بالغاية الاخيار ساعة غير معينة فذكر
الغاية لمد الخيار الى تلك المدة ولان الفسد العقد بالخيار المطلق اتفاقا فانه يوجب الجهالة المفضية الى المنازعة فلابد من المد الى الغاية مطلقا
عندهما والى ثلثة ايام عنده واما مسئلة الحلف فالغاية يدخل فيه في رواية الحسن فلا يصلح حجة واعترض القاضي الامام ابو زيد على التفصيل بان
الكلام اذا اقترن في آخره غاية او شرط يتوقف عليه ويستفاد من المجموع الحكم العينيا او المعلق فليس ههنا حكم الصدر حاكما فاسقطته الغاية بعدما
غير عام فمده الى الغاية فلا يصح التفصيل المذكور ونحو ما قال الكيف ومسئلة اليمين لازمة على طريق الامام ابي حنيفة رح اذ الاعتماد على رواية الاصل
دون رواية الحسن انتهى منقولا منه في الكشف الجواب عنه انه ليس حاصل التفصيل ان ههناك حكما عاما او خاصا ممتدا من اول الكلام ثم الغاية
اسقطته او مدته حتى يرد عليه ذلك بل المقصود ان الغاية لو كانت بحيث لو لم يذكر ويلفظ بما قبله افاد شمول الحكم الغاية وما بعدها وتسمى
هذه الغاية غاية اسقاط لا ان هناك اسقاط حكم موجود والا كانت بحيث لو لم يذكر لم يشمل حكم ما قبله لها لم يدخل وتسمى غاية المد لا ان
هناك حكما ثابتا ممتدا بالغاية وليس هذا منافيا للتوقف اول الكلام على الغاية وحاصل التعليل المذكور ان هيئة الكلام لو لم تذكر الغاية معه
اقتضت الشمول فلا يغيره الغاية التي شك في خروجها وتغييرها وكذا في شمول الثاني ان هيئة الكلام بدون ذكر الغاية ما اقتضت الشمول
فلا يجعله الغاية مقتضيا بل القول ان اقتران الكلام الذي يقتضي الشمول بالغاية يدل على انها لاسقاط ما وراءها استقراء وكذا اقترانها
مع الكلام الذي لا يقتضي الشمول يدل على هذا الحكم البتة استقراء واما في نفسها فبقيت كما كانت واما مسئلة الحلف فان سلمت فالتخلف فيه
لعله لقرينة اخرى او بعرف خاص ان تم واذ دريت ما صورنا لك وعلمت حقيقة الامر فاعلم انه ليس الامر كما زعم البعض من ان معنى غاية الاسقاط
ان متعلق الى فعل الاسقاط المقدر والمعنى اغسلوا ايديكم مستقطين للغسل الى المرافق وكيف يكون هذا التاويل صحيحا مع انه لا يخطر بالبال
اصلا وينبغي لك ان تحمل ما في الكشف ان الى متعلق باغسلوا لكن المقصود منه اسقاط ما وراءها على ما قلنا يعني ان الى وان كان متعلقا باغسلوا
ويكون هذا غاية للغسل لكن الغاية ربما يجاء بها الاسقاط ما وراءها وهو المقصود وقد يجاء للمد الى الغاية ففي الاول يدخل وههنا القسم الاول
فتدخل فقد آل الى التفصيل المذكور فلا يرد وعليه انه ان اراد ان المقصود ههنا اسقاطا واجب فما وراء الغاية خارج ليس واجبا حتى يسقط
انما الواجب غسل اليد من الانامل الى المرافق وان اراد استقاط ما وراءها فما وراء الغاية خارج البتة لكن لا يلزم منه دخول المرافق فان الى
لا يدل على شيء فالواجب ليس الا غسل اليد الى المرافق وبقي المرافق على الاصل غير واجبة واذ قد دريت صحة التفصيل بتناول اليد ... وعدمه تم
الشرع من دخول المرافق من غير كلفة وقد وقع ههنا التمسك الفرع اقوال اخر من دون بناء على التفصيل المذكور منها ان الى تمنع بمعنى مع وعليه ان هذا الاطلاق
يجوز فلابد له من باعث وما اورد عليه في التحرير انه صار المعنى حينئذ اغسلوا ايديكم الى المناكب مع المرافق فان اليد عبارة عما من الانامل الى المناكب
فهذا افراد بعض اجزاء اليد عن الحكم وافراد بعض الافراد من العام لا يوجب انتفاء الحكم عما عداه فيلزم وجوب الغسل الى المناكب ... فالجواب
عنه ان لهذا القائل ان يقول ان سقوط غسل ما وراء المرافق ليس لافراده من الحكم بل لانه ثبت بالنقل المتواتر انه عليه وآله واصحابه ...
الصلوة والسلام والصحابة ومن بعدهم انما غسلوا في الوضوء اليد الى المرافق فهذا اسقط ما وراء المرافق وبقي هو داخلا لكون الى بمعنى مع
في الآية ومنها ان وجوب غسل المرفق ضرورة وجوب غسل اليد اذ لا يتم غسله من دون غسله لتشابك عظمي الذراع والساعد فغسل الذراع لا يتم
من دون غسله وهذا معزو الى المحيط وفيه ان هذا موقوف على افتراض مقدمة الفرض وهو افتراض حقيقي اعني انه افتراض لا زعمي لمقدمته

في الحقيقة وانما نسب اليها انتهاء بالعرض كما ان غسل المرافق ليس من هذا القبيل كما يظهر من كتب الفقه واما ما ورد في التحرير انه لم يجب غسل المرفق
حتى يجب غسل لازمه بل الواجب غسل اليد الى المرافق فلا يلزم غسل جزء الزائد بعد والعظمتان المتلاصقتان فساقط لانه لا يخفى عليك ان غسل اليد
الى المرافق لا يتم الا بغسل جزء منها الملاصق للمرفق وهناك العظمان ثمه لكان قطعا فلا يتم غسل اليد الى المرافق الا بغسله فافهم ومنها ان
الغاية تدخل وقد لا تدخل فوقع الشك في الدخول وعدمه فصارت الآية مجملا وفعله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بيان وهذا انما يتم لو ثبت تساوي
الى في الدخول وعدمه وهو ممنوع عند الخصم بل يقول انها لا تدل على شيء فبقي المرفق على العدم الاصلي اللهم الا ان يستعان بكثرة استعمالها في الدخول
ومنها انها تارة تدخل وتارة لا فيدخل احتياطا وفيه ان الاحتياط انما يجب لو كان الاصل الوجوب كصوم ثلثين من شهر المبارك لا كصوم يوم
الشك واصالة الوجوب ههنا ممنوعة بل هو اول المسئلة ثم ان حديث الاحتياط لا يوجب كون الحكم مستفادا من الشرع فالكلام فيه فافهم ومنها
ههنا اندفع اليه ما في التحرير والاقرب ان يقال ان المواظبة على غسل المرفق قد ثبتت فاورثت شبهة الكتاب فاوجبناه احتياطا وفي التيسير منقوض
بكثير السنن ثم ثبوت المواظبة ايضا مشكل فانه قد نقل الاكتفاء الى ما يوجب عدم الدخول عنده وما روي الامام محمد انه ادار الماء على المرفق
فعله لا يوجب المواظبة فافهم هذا كله ما عندي في هذا المبحث على هذا التفصيل لعله من خصائص هذا الكتاب ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا

فرع في له علي من درهم الى عشرة قال زفر يلزم ثمانية لعدم دخول الغايتين عنده والمبدء والمنتهى وعلى الاصمعي وقال ما تقول في
رجل قال سني ما بين ستين الى سبعين اي يكون ابن تسع وستين فتحير زفر وهذا انما يتم عليه لو كان حكم بين ومن والى واحدا وتحيره ليس دليلا
عليه كما قيل ان تحيره كان لعدم مطابقة الاعتراض بمذهبه لان قوله كان في من وهذا في بين وعنده يلزم في الاقرار المذكور تسعة لدخول المبدء
كما عرف وعدم دخول المنتهى لانه غاية مد اوليا بالما تناول لا لاقرار العشرة هذا وقد استدل لدخول المبدء ان وجود الثاني يستلزم لوجود الاول
لما بينهما من التضايف الموجب لوجودهما معا ولا وجود للدين الا بالوجوب في الذمة وهو دعليه وهو ظاهر ان الثاني معروض للثانوية و
لا يلزم من دخوله وجوده في الذمة وجوده مع هذا العارض حتى يلزم وجود معنى ثالث اخرى بل هذه الاوصاف معتبرة النفس وتحصل معنوناتها
واقعة في الخارج فلا يلزم من وجود معنون احدها وجود معنون الآخر واخبث من هذا ما قيل ان وجوب التاسع يستلزم وجوب العاشر ايضا
كما ان وجوب الثاني يستلزم وجوب الاول عنده لان تاسعية التاسع بازاء ما تحته لا بازاء ما فوقه حتى يستلزمه فافهم وعنده ما يلزم هناك عشرة
اذ العشرة غاية والمعدوم لا يكون غاية للموجود والايجاب الشيء من دون غاية فلا بد من وجوده ووجوده انما يكون لوجوبه لانه دين يجب
العاشر فيجب عشرة ولهذا الفارق عما هو اصل الغاية قلنا ليس العاشر غاية في الخارج بل في التعقل للتحديد وجعله غاية والحكم على ايجاد ما
في التعقل لوجوده في الذمة فافهم مسئلة في للظرفية حقيقة وفي الزمانية او المكانية ونحو المدلول فيه مجاز فلزم ما في قول المقر غصبته
ثوبا في المنديل لان الغصب في المنديل انما يتحقق بغصب المنديل بخلاف غصب الفرس في الاصطبل لان العقار لا يكون مغصوبا عند الشيخين
وبخلاف غصب ثوبا من منديل فان المتبادر منه الانتزاع ولبعد المناقشة فيه مجال فالاولى ان المنديل تابع والمتبادر من غصب المتبوع
في التابع مغصوبا ولزم عشرة في قول المقر علي عشرة في عشرة لبطلان الظرفية فان الدرهم لا يكون ظرفا للدرهم اخر وكذا ما هو عليه وما اخر
وهذا اولى من الاستدلال بانه يلزم ظرفية الشيء لنفسه فانه انما يستحيل في المعين واما المطلق فلا نحو ثوب في ثوب الا ان تقصد به المعية
فعشرون لا دم يعني لانه قصد المجاز وفيه تشديد عليه فيصدق قضاء وديانة وقد يشكل بما اذا اراد او للضرب عرف الحساب فينبغي ان يلزم مائة لان
العشرة في العشرة في عرفهم مائة وليس كذلك عندهم حيث قالوا يلزم عشرة الا في رواية الحسين وهو قول زفر رحمه الله تعالى وما ورد

لبيان ذلك ان الضرب لا يفيد زيادة في المضروب نفسه وانما يفيد ملتزم الاجزاء والا لكان الفقير غنيا يضرب ما في يده من المال في الالف بل الالوف فغاية الامر بارادة عرف الضرب والحساب صيرورة اجزاء العشرة مائة فلا يلزم المائة لكا ملة ففيه ما اورد في فتح القدير ان الكلام فيما اذا اراد عرف الحساب ولا شك ان في عرف الحساب يفهم من مثل هذا التركيب الا به فيلزم المائة قطعا ونحن لا ندعي ان بالضرب ازداد العشرة وصارت مائة حتى يتوجه ما قلتم بل المدعى ان هذا اقرار بالمائة لانه مفهوم كلامه بالفظام هذه النية ومثله مثل من تكلم بلغة هندية او فارسية واقر بها فيلزم ما يكون مفهوما في تلك اللغة فافهم وتقديره يفيد الاستيعاب عنده بخلاف ذكره للفرق الظاهر عرفا ولغة بين صمت سنة وصمت في سنة فيفهم من الاول استيعاب الصيام السنة دون الثاني وقال البعض في بيانه ان تقديره في يوجب تعلق الفعل بالظرف بنفسه فيوجب استيعابه وذكره لا يوجب ذلك كما في الفعل المتعدي والمنتسب بواسطة حرف الجر فقال ويخالف هذا خلافا لهما فلا يصدق قضاء عنده في نية اخر النهار في قوله انت طالق غدا لانه نوى خلاف الحقيقة الظاهرة وفيه تخفيف فانه يفيد استيعاب اتفاقا فالارادة بالطلاق تمام الغد وذلك بالوقوع في اول اجزائه بخلاف في غد فانه يقبل فيه نية اخر النهار لعدم اقتضائه الاستيعاب فان قلت نعم قلتم بوقوعه في اول الاجزاء عند عدم النية قال هو انما تعين اول الغد مع عدم النية لعدم المزاحم هناك بخلاف الاجزاء الباقية فان الاول مزاحم لها فالوقوع فيها دونه رجحان من غير مرجح فافهم هذا حكم القضاء واما ديانة فيقبل بنية اخر النهار في الصورتين فرع قالوا لو قال انت طالق في مشية الله تعالى يتعلق بها فلا يقع لان المشية غير معلومة بخلاف طالق في علم الله لانه انما يتعلق بموجود فهو تنقيص لطالق في قدرة الله فاجيب بان المعنى في تقدير الله فهو كفي مشية الله فلا يقع ورد بانه يجوز ان يكون المعنى في مقدور الله تعالى ومقدوره متحقق فينبغي ان يقع والمعترض الكلام بحيث لا ينافي هذا القيل والقال فقال لم يقع في قوله طالق في مشية الله وقوله طالق في قدرة الله لصحة تعلقهما بالطرفين فلا يتعين فيه الوقوع وهذا غير ظاهر في المشية فان الشيء لله تعالى واقع بالضرورة فالاولى ان يقرر هكذا ان المتبادر من هذا الشرط وهو يستقيم في المشية فالمعنى ان شاء الله فطالق والشرط غير معلوم الوقوع وفي القدرة لا يستقيم الاشتراط في الظاهر فاما ان المعنى به ان قدر الله كما اذا كانت القدرة بمعنى التقدير فهو كان شاء الله تعالى واما ان يعني في مقدور الله تعالى فلا معنى له الا ان هذا في جملة مقدوراته والموجود والمعدوم كلاهما مقدوران فلا يتعين الوجود والوقوع وهذا بخلاف طالق في علم الله تعالى فانه يقع في الحال لانه لا يتعلق الا بالواقع المتحقق فيجب ان يتحقق الطلاق فتدبر فان قلت تعلق العلم وتعلق المشية سواء فانه اذا قطع لوجود شيء قطع بتعلق العلم والمشية به وما شكك في وجوده شكك في تعلقهما ايضا فما وجه الفرق بينهما فانهما لا يتعلقان الا بالواقع المحقق ولا يعلم تعلقهما بما لا يعلم تحققه فما ذكرتم بعدم الوقوع في المشية جار في العلم وما ذكرتم للوقوع في العلم جار في المشية قلت هذا الاشكال مما تلقيه الاذكياء بالقبول والذي عند هذا العبد في الفرق ان مثل هذا الكلام يستعمل للشرط غالبا وهو اي الشرط يستقيم في المشية عرفا لكن الشرط غير معلوم الوقوع فلا يقع بخلاف العلم فانه لا يستقيم الشرط فيه فالمعنى ان هذا متحقق في علم الله تعالى وهذا لا يصح الا ان يقع ليتحقق في علم الله تعالى ليصح الكلام فتامل فيه ثم يقول ان ههنا كلاما اخر به يرتفع القيل والقال هو ان المتبادر في العرف بالتقييد بالمشية التشكيك بالوقوع بل هو للابطال عند البعض ونقل عنهما ايضا والعرف في جعل القدرة ظرفا استبعاد وقوع ذلك الشيء واشعار ان القدرة الالهية اذا تعلقت بالمستبعدات يصح تعلقها بها واما القدرة البشرية فقاصرة عنه واما في التقييد بالعلم فيفهم منه تاكيد وقوع مضمونه فيقع في هذه الصورة دون الاوليين ولعل مقصودهم هذا لكن اجملوا او نسبوا ما هو اوكثروا بذكر ما كان تحيلة اعيا الى هذا الفق هذا ما عندي الى الآن ولعل يحدث بعد ذلك امر مسائل الادوات التعليق المراد بالادوات الكلمات التي بعضها اسماء ايضا مسألة ان للتعليق على ما هو على خطر من الوجود وقال الشيخ ابن الهمام ليس بخطر لازم لمفهوم الشرط فان الشرط قد يكون متحققا وقد يكون مشكوكا وهذا الخطر من

بعض ن

من خواص ان والكلمات الجازمة للمضارع هذا وكون الكلمات الجازمة غير داخلة الا على ما هو على خطر الوجود غير مشهور بل خلافه مشهور قالوا
في قول الرجل ان لم اطلقك فطالق لا يقع الا بعد الاياس عن حيوة احدهما لان الشرط ههنا العدم مطلقا اي العدم راسا فانه الذي على خطر لا غير
لان مطلق العدم متحقق فان السكوت متحقق معلوم وقد عرفت ان الخطر هو المراد فلا يقع بالسكوت لانه عدم مقيد بزمان متحقق فلا يثبت ولذا
الشرط الا بعد على الخطر بخلاف متى لم اطلقك فانت طالق فانه يقع فيه كما سكت لعموم الازمنة في متى فالشرط فيه العدم في اي حين
كان وهذا التقدير مما يتوقف على ان يكون متى داخلة على محقق الوجود وهذا اذا اشترطت دخوله الخطر فالصواب ان يراد بالعدم مطلقا العدم
المتحقق في كل زمان فانه كما في الهيين على الخطر والتقدير الاوفق ان لم اطلقك دخل النفي على مطلق كونه غير المقيد بزمان فكان ان
يدل على الزمان وهذا يقتضي استيعاب النفي ودوامه فان الفعل كالنكرة يعم بالنفي وفي متى لم اطلقك يفيد نفي الفعل بزمان فلا يقتضي الاستيعاب
بما مر ولهذا اي لاجل ان متى لعموم الازمنة لا يتقيد التفويض في طالق متى شئت بالمجلس لانه لعموم الازمنة فلا يبطل بالاعراض في المجلس لا كما
دون ان شئت اي يتقيد التفويض في ان شئت بالمجلس لانه لا يقتضي عموم الازمنة بل التفويض بوجود المشية فاذا اعرضت وفقدت المشية
في المجلس بطل التفويض هذا **مسئلة** اذا ظرف زمان ويجيء للشرط محققا فلا يدخل على ما هو على خطر الوجود ولا الكائن مع اي حين مجيئه
الثلث وقد يسقط عنها الوقت فيكون حرفا كان ويجعل في التلويح معنى حرفيته دخولها على ما هو على خطر الوجود وجعله يقتضي سيارة هذا الا ان لا
تم اورد عليه بانه انما يدخل على مشكوك الوجود لا لاجل النكتة وهذا ليس بشئ لان الدخول وان كان لنكتة لكن لسقوط الوقت دلالة على
معنى الشرط وان كان ذلك لنكتة وليس ان النكتة يجعل المشكوك محققا بل غايته ان يجعل بمنزلة المحقق ويدخل الكلمة التي كانت للتحقق واستعملت
فيما شك فيه ثم انه لما ثبت استعماله في الشرط المحقق وجب ان يكون موضوعا له لان الاسم لا يستعمل بمعنى الحرف فتدبر ثم انه يرد عليه
ان الدخول على المحظور لا يوجب سقوط الوقت ولا الحرفية الا ترى ان الشيخ ابن الهمام ادعى الدخول على المحظور في متى مع عدم سقوط الوقت
ولعله لهذا لم يجعل الشيخ معنى الحرفية والا لما قال ان كلام فخر الاسلام لا يساعد عليه ثم لو نظر فيه من شاء فلينظر في كلام الشريف فلا يقع
في اذا لم اطلقك فطالق حتى يموت احدهما لانه لما صار كان وبطل معنى الوقت صار شرط الذي هو عدم الفعل عدما مطلقا خلافا لهما لظهوره
عندهما في الظرف ولا يسقط عنه الوقت كمتى فيقع في اي وقت سكت وقع ويرد عليهما انه لو اراد الشرط المحقق بمعنى ان يجب ان لا يصدق فيه
في هذه النية لانه نية خلاف الظاهر من اللفظ مع التخفيف على نفسه مع انه على ما نوى تعتبر بالاتفاق وانما الخلاف فيما لا نية فيه فتدبر
مسئلة لو للامتناع الثاني لامتناع الاول على الاصح لو حرف شرط موضوع لتعليق الثاني بالاول المنتفي المقدر في الماضي ويكون الثاني
مساويا للاول في الاكثر فينتفي الثاني في انتفاء الاول فدلالته على هذا الانتفاء الزامية فما قيل للاول ملزوم والثاني لازم فانتفاؤه لا يوجب
انتفاءه بل الامر بالعكس فلو لانتفاء الاول لانتفاء الثاني ساقط لا يلتفت اليه نعم قد يستعمل فيه على القلة نعم كما في الاقيسة الاستثنائية
وقد جاء نحو ما روي عن امير المؤمنين عمر رضي موقوفا في الاصح ومرفوعا ايضا نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه يعني قد يجيء لافادة ان الحكم
متحقق في الواقع لازم لتقدير الاول المقدر وضده المتحقق وقد يستعمل لو كان ايضا لتعليق الثاني بالاول في الاستقبال فيجوز الفاء في
الجزاء ويعتق بعد الدخول في لو دخلت عتقت على ما روي عن الامام ابي يوسف كما في التحرير واصول الامام البزدوي وفي الكشف ان في
رواية ابن سماعة في النوادر عنه وليس فيه ذكر الامام محمد وفي التقرير عنه الامام ابو حنيفة وفي المنار روي عنهما ثم القياس ان لا يقع فيه شئ
لان حقيقة الكلام لانتفاء العتق لانتفاء الدخول لكن الفقهاء حكموا بالعتق عملا بمجازه وصيرورته بمعنى ان صونا عن اللغو في العتاق فتنفذ

من قبل لعدم الفائدة فلا معنى لانتفائه لانتفاء الدخول وقيل عليه ينبغي ان يفصل وان كان علق العتق قبل الدخول ولم يوجد ثم قال
هذا الكلام ينبغي ان يكون الكلام على الحقيقة لتحصيل الفائدة والاقبح على ان قال ابو الحسن الاخفش للابوازي ان قال ان دخلت
الدار فانت طالق ينبغي ان يقع في الحال لان الفاء لا يقع في جوابه فصار كما لو قال ان دخلت وانت طالق يقع في الحال لان
جواب ان لا يقع بالواو وجوابه ظاهر انه لا يقع الفاء في الجواب ان كان على معناه وههنا قد انتفت التي معنى ان هذا على ان الفقهاء لم يتميزوا
بها فان العوام لا يفرقون بين ان ولو في الجواب هذا والله تعالى اعلم بالحكاية لا لا امتناع الثاني لوجود الاول لانه كلما لو زيدت اليها لا فلولا
في انت طالق لولا اجتنابك فاذا زال بان ارتفاع المانع لا يقتضي لوجود الشي وان وجب كان مانعا ولم يحمل على الشرط بمعنى ان لانه لم يستعمل
فيه قط بخلاف لو فافهم مسألة كيف للحال المشهور انه للسؤال عن الحال وقد تجرد عن السؤال لمجرد الدلالة على الحال فقط وقيل لحال غير
اختيارية كالصحة والمرض دون القيام والقعود وربما يمنع وادعى استعمال نحو كيف جلستك وكيف تجلس جالس وجاء للشرط جازما بالصفات مطلقا
عند علماء الكوفة واذا ضم اليه كلمة ما عند اهل البصرة قالوا فعلا الشرط والجزاء فيهما يجب ان يكونا متفقي اللفظ والمعنى نحو كيف تصنع اصنع
او كيفما تصنع اصنع فلا يجوز كيف ولا كيفما تجلس اذهب فرع في قول الزوج انت طالق كيف شئت وقع واحدة رجعية بدون المشية
من الزوجة عنده وكان مما في المدخولة تفوض الاحوال الاخر كالبينونة الحقيقية والغليظة على مشيتها وفي غير المدخولة لا يفوض شيء لان
المحل قد فات لوقوع الطلاق ولا يقع عندهما ما لم تشاء في المجلس فان شاءت في المجلس وقعت والا لا لان التفويض يتوقف على المجلس
لانه تمليك وفوض بصفة الى مشيتها وان التفويض للوصف فرع وجود الموصوف فيجب ان يقع ولا يقع مجردا عن اوصافه بل موصوفا
بوصف فيتعين الادنى وهو الرجعية وهذا غير واف لانا لا نسلم ان التفويض للوصف فرع وجود الموصوف بالفعل ولم لا يجوز ان يكون تفويض
الوصف موجبا لتفويض الاصل فلا يقع شيء فالاولى ان يقرر هكذا ان حاصل هذا ايقاع الطلاق في الحال مع تفويض الاوصاف اليها
فينبغي ان يقع لان الانشاء المنجز لا يتخلف الحكم عنه واذا وقع فلا بد ان يقع معه صفة ثبت له عنده وقوعه بلا زيادة امر يوجب كونه رجعيا فيقع
رجعيا والاوصاف الباقية مفوضة كما كانت اليه في المحل فتامل فيه فانه انما يتم لو لم يجعل كلمة كيف مغيرة عن الايقاع الى التفويض هذا
ولهما ان تعليق الحال لغير المنفكة تعليق لذي الحال في اللازم الانفكاك وههنا احد الاوصاف لازم للطلاق وقد فوضت الى المرأة
فيجب ان تفوض نفس الطلاق اليها اقول استلزام تعليق الحال اللازمة لتعليق الملزوم ممنوع لجواز كون حال اولى عنده عدم المشية
فيثبت من غير اختيار منه ومنها فلا حاجة الى تعليق الذات فيه ان هذا الكلام تفويض جميع الاحوال وحاصله عدم الوجود قبل المشية منها
وانتفاء اللازم موجب لانتفاء الملزوم فكون البعض اولى غير مفوض وغير مثبت اياه فان ثبوته مناف لتصرفه فان قيل تخصيص تصرفه بما عاده
قلت اي دليل على التخصيص لم لا يبقى تصرفه عاما وتفويض الاصل ايضا ولا باس به فتامل فيه والمشهور في الاستدلال لهما ان الشيء الغير
المحسوس اصله ووصفه سواء فاذا تعلق الوصف بالمشية تعلق الاصل ايضا وهو غير تام لان مساواة الاصل والوصف في غير المحسوس
مما لم يقم عليه دليل هذا مسألة كل الظروف قبل وبعد مع متقابلات فالاولان متضايفان والثالث بمفاده مشهور
لها واذا نصبت كل منها الى اسم ظاهر فصفات لما قبلها واذا اضيف الى ضمير فلما بعدها اي فصفات لما بعدها هذا منقوض بنحو جاءني
رجل قبل زيد غلامه وجاء رجل غلامه قبله والتحقيق ان هذه الظروف لنيابتها عن الفعل تقتضي فاعلا هو الموصوف بهذه الظروف فقد يكون ظاهرا بعدها فهي
صفات لما بعدها وقد يكون مضمرا راجعا الى اسم قبلها فهي صفات لما قبلها فلزم واحدة في طالق واحدة قبل واحدة لغير المدخولة لان الاولى وقعت في الحال مقارنا

لمعانيا الايقاع وقد وصفها بالقبلية على الاخرى فلا بد من وقوعها بعدها في المستقبل فيلغو لفوات المحل ولزم ثنتان في طالق واحدة قبلها واحدة
لان الاولى وقعت في الحال متصفة بقبلية الاخرى عليها فتقع في الماضي لان قبل الحال ماض والايقاع في الماضي ايقاع في الحال كمع
كما تقع ثنتان في مع واحدة ومعها واحدة لانها للقران وفيه في الحال بالعكس فانه يقع في طالق واحدة بعد واحدة ثنتان لانه
اوقع الواحدة في الحال ووصفها بالبعدية عن واحدة اخرى فلا بد ان يقع بازاء الواحدة الاخرى قبل الاولى في الماضي والايقاع فيه ايقاع
في الحال ويقع واحدة في طالق واحدة بعدها واحدة لانه اوقع الاولى في الحال متصفة ببعدية الاخرى عنها فهي في المستقبل ويلغو لفوات المحل
وهذا بخلاف المدخولة فثنتان واقعتان عليها مطلقا في الصور كلها لانها قابلة للطلقات الكثيرة ولو مرتبة وما قيل ان كون الشيء قبل غيره
لا يقتضي وجود غيره فان اليوم متقدم على الغد المعدوم فينبغي ان لا تقع في المدخولة في قوله طالق واحدة قبل واحدة لانه انما اوقع واحدة
موصوفة بالقبلية على اخرى ولا يلزم منه وقوع اخرى فمدفوع بان القبلية نسبة بين القبل والبعد ومتى تحقق احد المنتسبين وهو بديهي
والمكابرة مكابرة مسئلة عند للحضرة الحسية نحو عندي كوز والمعنوية نحو عندي دين لفلان فالعندية اعم من الدين والوديعة وانما
تعينت الوديعة باطلاقها بان يقول عندي لفلان الف من غير تقييد بالدين او الوديعة لانها اي الوديعة ادنى ما تنبئ ولانه بل
لان الاصل البراءة للذمة وفي الحمل على الوديعة براءتها مسئلة غير مستغرقة غير متوغل في الابهام صفة مضافة على الاصل فيه فالحكم
في المضاف اليه اللهم الا عند قائلي المفهوم وجاء استثناء وفيه تفصيل الحكم فيما بعده كما هو شأن الاستثناء ويلزمه حينئذ اعراب المستثنى
لان المستثنى لما صار مجرورا بها اجري اعرابه عليها لكنها صالحة للاعراب ففي له درهم غير دانق بالرفع صفة درهم يلزم الدرهم تاما لانه اقرار بالدرهم
التام المغاير للدانق وفي له على درهم غير دانق بالنصب يلزم الدرهم الا دانقا لان الاستثناء تكلم بالباقي فاقتصر الاقرار على ما بقي من
الدرهم بعد اسقاط الدانق وفي له دينار غير عشرة دراهم بالنصب كذلك عندهما فيلزم الباقي من الدينار بعد اخراج قيمة عشرة دراهم
من الذهب ويلزم دينار تام عند الامام محمد لانه استثناء منقطع غير مخرج شيئا عنده لشرطه في الاتصال التجانس بين المستثنى والمستثنى منه
صورة ومعنى وهو منتف في الدينار والدرهم واذا لم يخرج شيء يلزم تام وقالا لكفاية التجانس معنى للاتصال وهو متحقق ههنا
لاشتراك الثمنية فيهما فالمعنى له على دينار الا قيمة عشرة دراهم من الذهب وانما اكتفيا بالتجانس المعنوي في الثمانية فقط مع وجود
المنوي في له على الف الا عبدا لان الاثمان لكثرة الاستعمال وقع فيه هذا العرف دون غيره ويقال في مثل هذا عند ارادة الاستثناء
في له الف الا قيمة العبد ولا يقدر هذا والله اعلم باحكامه مسئلة اللام للاشارة الى المعلومية اي معلومية المدخول واقسامها اربعة معروفة
لام العهد الخارجي الذي فيها اشارة الى حصة معينة من المدخول ولام الاستغراق الذي فيه الاشارة الى كل فرد منه ولام الجنس الذي فيه اشارة الى الجنس
ولام العهد الذهني الذي فيه اشارة الى فرد ما منه وهذا في المعنى كالنكرة اقول الحق ان تمييز اللام الخامس لام الطبيعة في موضوع الطبيعية الذي فيه اشارة الى الطبيعة
من حيث الاطلاق مثل قولنا الانسان نوع فان قلت القوم جعلوا داخلا في لام الجنس فانه اشارة الى الجنس سواء اخذ من حيث الاطلاق
او من حيث هو قلت مشهور ان الاولى تمييز بين التقسيم للمغايرة هذين اللامين بالاحكام كاللامات الاخر الا انهم غفلوا عنه وهذا ان في الحقيقة
في لام العهد الخارجي ملكه وجهالتهم كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة ثم الراجح العهد الخارجي لافادته فائدة جديدة وكون الذكر سابقا قرينة
عليه ثم الراجح الاستغراق للاكثرية في موارد الاستعمال خصوصا في استعمال الشارع ثم الراجح الجنس لبعد مراداته فائدة وقيل بالعكس
بان الراجح الجنس على الاستغراق وعزي الى علماء المعاني والبيان والاستعمال شاهد بالاول فهو الاحق بالاعتبار كيف هذا قول علماء الاصول

وهم متقدمون في اخذ المعاني من قوالب الالفاظ قال في التحرير هذا ليس بمحرر فان الترجيح عند احتمال الاثنين باعتبار الاكثر والافيدية ولا شك ان الاستغراق افيد من العهد وهذا ليس بمحرر فان الاعتبار لكثرة الاستعمال والتبادر الا ترى انهما من علائم الحقيقة وتعين الاعتبار للقرينة الا ترى انه بها يترك الحقيقة وان كانت افيد وترجح بها احد معنى المشترك وان كان الآخر افيد وههنا استعمال العهد اكثر وهو المتبادر والمذكور سابقا تحقيقا او تقديرا او حكما قرينة عليه فله الاعتبار وله التقديم هذا وظهر بهذا ان اللام حقيقة في التعريف والاشارة هو تعريف المدخول وان كان مستعملا في معناه المجازي ثم المختار عند جماهير مشائخنا بل مشائخ الشافعية والمالكية ايضا بل والحنابلة ايضا على ما هو الظاهر ان المدخول حقيقة في الاستغراق عند مقارنة اللام كما انه بدونها للفرد المبهم ونقل خلاف اهل المعاني فيه وسيجيء ان شاء الله بتحقيقه وصدر الشريعة لم يعتبر العهد الذهني المشهور قسما آخر بل ادخله في الجنس بحيث يشمل المعهود الذهني والمعهود الخارجي المشهور اعني ما فيه اشارة الى حصة معينة قسمه قسمين ما فيه اشارة الى حصة معينة خارجية مذكورة وما فيه اشارة الى حصة معينة ذهنية يسمى الاول بالمعهود الخارجي والثاني المعهود الذهني فهما قسمان من المعهود الخارجي المشهور ولذا حكم بتقدم المعهودين الخارجي والذهني على الاستغراق فبان لك انه لا خلاف بينه وبين الجمهور بحسب المعنى انما التفاوت في الاصطلاح ولا يجب تطابقه فسقط ما في التلويح ان الحكم بتقديم المعهود الذهني على الاستغراق مما لم يذهب اليه احد ولا هو صحيح في نفسه فان جهة تقديم العهد على الجنس انما هو انتفاء الفائدة في ارادة الجنس والعهد الذهني مما لا فائدة فيه اصلا فانه بمعنى كالنكرة فافهم واذا دخل اللام على الجمع ولم يكن ههناك جماعة معهودة ابطل اللام معنى الجمعية وافاد استغراق الآحاد ان امكن لانه الراجح كما تقدم والا افاد تعريف الجنس سواء تحقق في واحد او اكثر وسواء كان مناط الحكم نفسه مع قطع النظر عن الاشخاص كما في الرجال خير من النساء او كان مناط الحكم الجنس من حيث تحققه في فرد ما كما في ركبت الخيل ولبست الثياب فدخل في هذا امثلة العهد الذهني وسقط ما اعترض به في التلويح من ان مثل ركبت الخيل من قبيل المعهود الذهني الذي فيه الاشارة الى حصة ما معهودة في الذهن واذ قد علمت في المعرف بلام الجنس فاي معنى للمعهود الذهني الذي هو متقدم على الاستغراق واي شيء هو فافهم والدليل عليه شهادة الاستقراء فانه عند عدم امكان العهد والاستغراق يتبادر الجنس في كلام الله وكلام الفصحاء وايضا استدلوا بانه لو لم يحمل على الجنس يبقى الجمع على الجمعية مع ان حرف العهد اعني اللام وان حمل على الجنس المقيد بالوحدة يبقى الصيغة فلا بد من الحمل على الجنس فيه ليبقى اللام معمولا ويكون مدخوله اقرب الى الجمع لانه كما يصدق على الواحد يصدق على الجماعة واعترض عليه بانه لم لا يحمل على المعهود الذهني ويشار الى جماعة ما معهودة في الذهن فحينئذ يبقى اللام والجمع كلاهما على معنيهما وجوابه انك قد عرفت ان من خواص اللام ان يبطل الجمعية فلو ابقى الجمع لغا قطعا وايضا ان العهد الذهني عهد تقديري وليس معناه حقيقة ولذا يعامل بالمعهود الذهني معاملة النكرة فلغا قطعا والحاصل ان اللام يبطل الجمعية بالاستقراء الغير المكذوب فلو ابقى الجمع على معناه الجمعي لبطل اللام بالكلية ولا يظهر له اثر في تعيين المدخول ولو غير لتعين المعنى لبطل الجمعية بالكلية ويصير مجازا البتة فحمل الجمع على الجنس الشامل للواحد والكثير من قبيل عموم المجاز وهذا المجاز اقرب الى الحقيقة هذا والاقسام والاحكام التي ذكرت في اللام بعينها جارية في المضاف الى المعرفة فقسه عليه ثم انه يتفرع على ما عرفت من الترتيب بين الاقسام الاربعة حكم الاعادة فاذا اعيد المذكور اولا معرفة ثانيا كان عين الاول سواء كان الاول معرفة او نكرة تقديما للعهد واذا اعيد نكرة كان غيره حملا على الافادة الجديدة ويشهد لهذا الاستقراء وما يروى عن ابن عباس رضي موقوفا ومرفوعا في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين لكن لم يصح هذه الرواية عند اهل الحديث وهو معنى قول الامام فخر الاسلام وفيه نظر لاحتمال ان الكلام للتاكيد والحمل على تغاير اليسرين تعسف فانه ليس بصحيح مجال الا في مسلم ان تحشير عليه فما ذلك بعد ما تم هيهات هيهات ما لم تصولوا الا من هم

متساويون بآداب الشريعة ولم تجاوزنا قول العرب فما لهم من اتباع استعمال صاحب الشريعة ان النكرة اذا اعيدت نكرة كان الثاني غير الاول واذا اعيدت معرفة والمعرفة معرفة او نكرة كان الثاني عين الاول وشكل للاخير بقوله تعالى من بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا واوجب بانه الكلام هناك معرفة مستغرق جميع افراده فدخل فيها النكرة متعددة كانت او متاخرة وكذا دخل المعرفة قطعا بظاهره اراد هذا المجرى بعينه مع المدخول فيه سواء كان الكل او بعضه وحينئذ ففي صدد بيان حكم آخر للاعادة غير ما نحن فيه والاورد عليه ان العهد مقدم فلا نسلم انه الكلام مستغرق فجوابه لعله ارادبه الاستغراق عند عدم العهد كما في الثالث مطلقا وفي الباقيين عند المانع وانما ترك حديث العهد لكون الامر فيه ظاهرا ان مطمح نظره رحمه الله تعالى بيان الاخير من الشقوق اذ فيه الخفاء فحفظ هذا **فرع** في حلفه لا يكلم الايام والشهور يقع على العشرة عنده فيهما وحمل على الاسبوع في الاول وشهور السنة في الثاني عندهما لامكان العهد فيهما وحمل الامام على العشرة لما قالا الا انهم اختلفوا فيما هو المعهود فعنده المعهود هو العشرة فحمل عليه وعندهما في الايام الاسبوع وفي الشهور شهور السنة ولعله اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان فالله اعلم باحكامه **مسئلة**

اي بجزء من المضاف اليه معرفا لجزئي منه نكرة فمعنى اي الرجال اي جزء من مجموع الرجال ومعنى اي رجل اي واحد من افراد رجل فيجب مطابقة الضمير للمضاف اليه في الثاني اي فيما كان نكرة لانه عبارة عنه فيقال اي رجل ضربك واي رجال ضربوك ويجب مطابقته الضمير له في الاول اي فيما اذا كان معرفة فيقال اي الرجال ضربك لانه حينئذ ليس عبارة عنه بل جزء من اجزاء وقيل تعم اي بالوصف كما هو شان سائر النكرات وقيل لا بل وضع ابتداء للعموم للفرق الظاهر بين قولنا اعط رجلا جاءك للسؤال واي رجل جاءك للسؤال وعند عموم الوصف يجنس اما عند الفريق الاول فظاهر واما عند هذا الفريق فلان عمومه لا يتعين العموم **فرع** يعتق الكل اذا ضربوا في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لان الوصف وهو الضرب عام لهم فصفته هو الشرط فيتناول حكم الحرية فلهم بخلاف ما في صورة كلمة في من دون التابع اي اذ خلاف اي عبيدي ضربته فهو حر فانه لا يعتق فيها الا الاول في صورة الترتيب او ما يعينه المولى في صورة المعية لان الوصف لغيرهم وهو المخاطب لانه اضاف وهو خاص فلا يعم الحكم واورد عليه لانسلم ان الوصف لغيرهم بل الوصف لهم وهو المضروبية وتمام كيفية المقروبية يتم كالفضل بقيد وصفته لعمهم فافهم تفصيل هذا الفرع ليطلب من الكتب المبسوطة للكلام

الفصل الرابع وهو اي المفرد بالقياس الى لفظ آخر اما مرادف له او مباين له لانه اما ان يتحد مفهومهما من كل وجه حتى يصدقا على شيء نحو اسد وحيدرة كالبر والقمح او لا يتحد مفهومهما بل يتعدد وان كان من وجه سواء صدقا على ذات كالناطق والفصيح او لا كان كالانسان والفرس فعلى الاول هما متراد فان وعلى الثاني متباينان **مسئلة** الترادف واقع في اللغة بالضرورة الاستقرائية كالتاكيد اي كما ان التاكيد واقع بالضرورة خلافا للقوم لا يعبأ بهم قالوا لو وقع من يقع عن فائدة ولا لان عبثا فلا بد من الملازمة فلان الواحد يحصل به التعريف للمعنى فالآخر اي لتعريف هذا المعنى ولا فائدة في تعريف المعرف قلنا ما نه لا نسلم انتفاء تعريف واحد بعد تعريف الآخر ولا يلزم منه انتفاء الفائدة مطلقا او لا ينفي التعريف الى تعريف كل بلا معنى ان الفائدة في المحسنات البديعية لا تخفى على المتتبع ولا نسلم ايضا ان الفائدة منحصرة في تعريف المعنى وتلك المحسنات كالسجع كقولك ما ابعد ما فات وما اقرب ما هو آت ولو كان لفظا ان يقتضي فقط موضوعا لهذا المعنى لفات السجع وكالمجانسة كقولك اشتريت البر واتقيت البر لو اقيم لفظ القمح مقام البر فات ومنه قول العارف الكامل الشيخ ابن الفارض الحموي قدس الله سره فطوفان نوح عند نوحي كادمعي وايقاد نيران الخليل كلوعتي ومنه ظهر فائدة اخرى من المحافظة على الوزن وكالقلب نحو قوله تعالى وربك فكبر ومنه في قوله فهم بها اي الترادف خلافا لاهل حتى اذا ترادف لفظا بعينه و بين غيره كالمجاز يحمل على غيره لتغلبه بالنسبة الى اغيار **مسئلة** يجوز اقامة كل مقام الآخر في ال

اتفاقا انما في حال التركيب مع العامل المعمول او غيرهما من المتعلقات فلا يجب الجواز بل قد يمتنع بانه هو الحق وقيل يجب الجواز ولا يمتنع اصلا وعليه الشيخ ابن الحاجب وقيل يجب الجواز ان كانا من لغة واحدة وان كانا من لغتين يمتنع واختاره البيضاوي في المنهاج الحاصل ان المذهب ثلاثة جواز الاقامة مطلقا وجوازها ان كانا من لغة فقط وعدم اطرادها وان كانا من لغة هو المختار لنا ان صحة الضم والتركيب مع الغير من العوارض الطارية على اللفظ واتحاد المعنى لا يستلزم الاتفاق فيها فيصح تركيب لفظ مع اخر ثم غير صحة تركيب اخر معنا لا معه ويحتمل انه لو صح القيام يصح خداي كبير عند افتتاح الصلوة واللازم باطل واجيب اولا بان الحنفية يلتزمون اي جوازه عندنا افتتاح الصلوة فبطلان الثاني ممنوع وثانيا بان المنع شرعي ان سلم المنع فان الشرع لم يصحح الافتتاح به والنزاع في الصحة لغة وثالثا بان اختلاط اللغتين لعله ممنوع لغة الا ان التركيب بلا لزوم من امتناع صحة خداي اكبر المنع في اللغة الواحدة وهما غير واقف فانه من قبيل المواخذات اللفظية لان له ان يقول لو صح يصح الله اعظم فالجواب الاول منا والثاني من عندنا اصحاب الاطراد الجواز قالوا المعنى واحد وهو المقتضي لجواز الاقامة ولا حجر في التركيب لغة اصلا ولا فادة المعنى والالفاظ فيها سواء ان وما نحوه في لغتين فقط قالوا لا حجر في التركيب الا من لغتين قلنا قولكم لا حجر في التركيب ممنوع الا ترى انه لا يقال صلى عليه دون خصوصا اذا كانا من لغتين فان الحجر فيه ظاهر ثم ان اصحاب الاطراد ان ارادوا الجواز بالنظر الى نفس اللفظ دون الامور العارضة فلم الاستدلال فان وحدة المعنى يقتضي ولا استنكاف في التركيب بالنظر الى نفسها وان كان يمتنع بالنظر الى ما ضم او امر اخر ولا يتوجه الدليل المذكور لابطال مرادهم ويرد تجويزهم من لغتين مع انه نقل الاتفاق على امتناع ضم اللغات المختلفة من غير تعريب لكن النزاع على هذا يصير لفظيا فتدبر

مسئلة لا ترادف بين الحد التام والمحدود خلافا لقوم قالوا اما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى والمفاد واحد وهو المعنى من الترادف لنا ان المحدود يدل على الصورة الوحدانية اي امر واحد مجمل معلوم بالصورة الوحدانية بخلاف الحد فانه يدل على عدة اشياء معلومة بصورة على حدة مفصلة فلا اتحاد بينهما من كل وجه بل الفرق بالاجمال والتفصيل ولا بد في الترادف من الاتحاد من كل وجه ومن ههنا خرج الجواب عن دليل الخصم من منع كون التحديد تبديل لفظ بلفظ اجلى وما ذكر في التحرير مع الاشارة الى التمريض بكلمة اللهم الا ان النزاع لفظي يرجع الى اشتراط الافراد وعدمه فيه فمن شرط فيه الافراد فنفى الترادف بينهما فان الحد مركب وليس بمفرد ومن لم يشترط قال بالترادف ممنوع فان الفريقين بعد الاتفاق على ان الترادف يجب فيها الاتحاد بحسب المعنى من كل وجه اختلفوا في انه هل تحقق بين الحد والمحدود ام لا فذهب الذين رأوا الامر في بادي النظر قالوا بالاتحاد واهل التدقيق قالوا لا اتحاد كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك انه قد مر ان المترادفين من اقسام المفرد والقائل بالترادف بين الحد والمحدود ان سلم هذا لا يتاتى منه هذا القول وان كان المعنى واحدا من كل وجه ايضا والا آل النزاع الى اللفظ البتة فان النافين يقولون بمعنى والمثبتين اثبتوه بمعنى اخر الا ان يقال انهم ما رأوا الحد مركبا وهو بعيد عن العقلاء او يقال النزاع في نفس اتحاد المفهومين هل يتحدان من كل وجه او لا واطلاق الترادف مسامحة هذا والله اعلم بمراد عباده

مسئلة لا ترادف بين المؤكد والمؤكد لاتحاد اللفظ كما في التاكيد اللفظي او تغاير المعنى كما في التاكيد المعنوي ولا بد في الترادف من التخالف في اللفظ والاتحاد في المعنى ولا ترادف بين التابع والمتبوع نحو حسن بسن لانه لو افرد عن المتبوع لا يدل على شيء ولو كان المعنى المفهوم حال التركيب معه مستقلا بالمفهومية كيف لا وليس معناه الا معنى المتبوع فلا يلزم كونه حرفا كما في التحرير وانما لا يدل التابع منفردا عن متبوعه لانه انما وضع وقرر في استعمالات العرب متبوعا قبله على حدته فهو مستعمل بدونه لا يدل على شيء اصلا واما معه وان دل على معنى لكن ليست دلالته وضعية بل دلالته كدلالة المقلوبات وبهذا اظهر لك سر عدم الترادف بينهما واما ما ذكره الشارح ففيه خفاء فان الدلالة حين الافراد غير مشروطة في الترادف الا ترى ان الضمير المتصل والمنفصل مترادفان

مع انه لا يدل المتصل له افراد علے شیٔ اصلا وقد يكون الترادف في الحروف ايضا مع انه لا دلالة لها حال الافراد فتدبر مسئلة
وهو اي الكلي باعتبار وحدة المسمى المدلول له وتعدده خاص وعام قال ابو الحسين البصري في تفسير العام العام اللفظ المستغرق لما يصلح له وزاد
في المنهاج وقال اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد فلما ولكنه يخرج عن الحد المشترك اذا استغرق لما يصلح له باعتبار معنى واحد دون معنى آخر
فانه لا يستغرق لما يصلح له مطلقا مع انه عام قيل في حواشي ميرزا جان انما زاده ليخرج المشترك وكذا يدخل المشترك اذا اريد جميع معانيه فان اراد بها حقيقته
وهو مستغرق لما يصلح له باعتبار الاوضاع اقول لا يصح اخراج المشترك فانه من افراد المحدود اذ قال في شرح المختصر العام عند الشافعي قسمان قسم متفق
الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة يعني المشترك المستعمل في معانيها كلها وفيه نظر اما اولا فانه علے هذا لا يصح هذا التقييد اصلا وان كان للسياحة من خروج
المشترك المستغرق باعتبار معنى واحد فانه كما يصونه عنه يخرج المشترك المستغرق لمعنيين واما ثانيا فلان مقصوده ان المحدود القسم الخاص متفق
الحقيقة فلا بد من اخراج القسم الآخر هذا واعلم انه صعد الشيخ ابن الهمام بان العام يدل على استغراق افراد مفهوم وهذا اصوب من تعريف ابي الحسين
فانه غير جامع للفظ كل وجميع فانهما لا يستغرقان لا يصلحان له من الافراد بل الافراد ما اضيفا اليه والمراد بالاستغراق اعم من الاستغراق الاجتماعي
والانفرادي بناء تم اورد نحو عشرة فانه مستغرق لما يصلح له من الآحاد التي هي اجزاءه فلا يتوجه هذا علے تعريف الشيخ اصلا لقوله لافراد مفهوم
بدل قوله ما يصلح له واجيب بان المراد بالصلوح المعتبر في الحد صلوح الكلي لجزئيات ولا للاجزاء فالعام ما يستغرق لما يصلح له من جزئيات وكل
الى تعريف الشيخ وهو اي العشرة لا يصلح للآحاد صلوح الكلي للجزئيات ولا يستغرق العشرة اي جزئياته فان الكلام في المنكر واما المعرف
المستغرق فمن افراد المحدود فلا نقض به حينئذ فان قلت فعلى هذا يخرج الجمع المعرف المستغرق فانه استغراقه للآحاد وهي ليست جزئيات له قال في عموم
الرجال باعتبار ان اللام يبطل معنى الجمعية ويجعله بمعنى المفرد كما هو الحق المختار من المذهب فتجه اجزئياته الآحاد لا المجموع وقيل عمومه باعتبار
تناوله للجماعات فيح لا ايراد والجملة ان الجمع المستغرق متناول لجزئياته واما على المختار فلان جزئياته الآحاد وهو مستغرق له وعلى غير المختار فجزئياته
الجماعات وهو مستغرق لها فلا اشكال على المذهبين او عموم الرجال باعتبار ان المراد بما يصلح له جزئيات مفهوم يصدق ذلك اللفظ الدال كالرجل
والرجل او جزئيات ما يحمل عليه ذلك اللفظ الا حقيقة كالرجال فانه يشتمل على مفرده وهو الرجل او حكما كالنساء فانه جمع امرأة من غير لفظه وهو غير محمول
عليه حقيقة لكنه في حكم المشتمل لكونه في معنى المشتمل اقول ويشكل علے هذا الجواب بعموم اسم الجمع فانه لا يستغرق لجزئياته ولا جزئيات ما يحمل
عليه من معناه فانه ليس له مفرد ولو تقديرا حتى يكون مشتملا عليه فافهم قال الامام فخر الاسلام في تفسيره وهو ما ينتظم جمعا من المسميات انتظاما
استغراقيا اما لفظا كالرجال او معنى كالقوم والجمع المنكر عنده رحمه الله تعالى منه اي من العام فلا يتوجه الاشكال بدخوله وقال الامام حجة الاسلام
ابو حامد محمد الغزالي رحمه الله تعالى هو اي العام اللفظ الواحد احترز به عن المتعدد الدال من جهة واحدة علے شيئين فصاعدا احترز به
بالجهة الواحدة عن المفرد المنكر فانه دال علے المتعدد من جهات وفي اطلاقات ولا يصح انه للاحتراز عن المشترك المستعمل في معان فانه رحمه الله تعالى
لا يجوز هذا الاستعمال واورد عليه ولا المعدوم والمعرف المستغرق فانه لا يدل على شيئ فضلا عن شيئين فصاعدا فان من قوله ليس الشيئ بالمجاز
انه شيئ لغة فان اهل اللغة يطلقون الشيئ علے المعدوم ايضا وان لم يكن شيئا كلاما فان اهل الكلام لا يطلقون الشيئ عليه وفيه خفاء فانه
قال في المواقف ان الاشاعرة لما بانه لا يسمى المعدوم في اللغة شيئا وما يدل عليه تاويلات فالاولى ان يقال انه وان لم يكن شيئا حقيقة فهو شيئ
مجازا وهذا المجاز شائع منهم فلا يمتنع استعماله في التعريفات واورد ثانيا الموصول لصلته عام والحال انه ليس بلفظ واحد فلا يصدق عليه
الحد مع انه من افراد المحدود والجواب ان العام هو الموصول وحده هو المقترن مع الصلة كالمعرف باللام فانه وحده عام حال اقترانه باللام

والتثنية مبنية لعمومه كاللام والموصول حدة لفظا واحدا ليس للعام المجموع المركب من الموصول والصلة ثم ان هذا الايراد غير مختص بجريه بهذا
الخبر الامام العارف بل وارد على الجميع فيحتاج الى هذا الجواب فان العام من اقسام المفرد كما لا يخفى على المتامل وقد يجاب في شرح المختصر بان المراد
بوحدة اللفظ ان لا يتعدد بتعدد المعاني فالعام حينئذ ما دل على متعدد ولم يتعدد اللفظ حسب تعدد المعاني والموصول مع صلته يدل على
الكثير دفعة لا ان واحدا منها على واحد والاخر على آخر قيل في شرح الشرح ان اريد بالدلالة على شيئين الدلالة المطابقة فامثال هذا اعني الموصولات
لا يدل على شيئين بالمطابقة فانها موضوعة لمفهوم كلي يستعمل في الجزئيات فلا يكون الدلالة عليها مطابقة وان اريد بها الاعم من المطابقة
والتضمن دخل الالفاظ التي لها دلالات تضمنية فانها يدل على شيئين فصاعدا بالتضمن وهي الاجزاء قيل هذا الاشكال وارد على اصل التعريف لا
تخصيص له عنها بهذا الجواب ويمكن ان يقال العل وجه الايراد على الجواب انه يخرج الموصول لقيد وحدة اللفظ ولا يتوجه هذا الايراد الا اذا
ان الموصول ادخل فيه وقد اثبت دخوله بهذين الجوابين فاورد هذا الايراد ويمكن الجواب عنه بان المراد بالشيئين فصاعدا الفردان من
مدلول اللفظ فصاعدا وظاهر ان الاجزاء الدالة هي عليها التضمن ليست افرادا ومعنى قوله فصاعدا ان تتفق الدلالة الى حد وح ايضا يخرج
الالفاظ الدالة على الاجزاء بالتضمن فانها دالة ليس حدا اذا ماهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذا في الحاشية وقد يجاب بان المراد
الدلالة المطابقية مجازية كانت او حقيقية اي الدلالة على تمام المستعمل فيه والموصولات يدل على كل مطابقة لكن اجمالا من حيث انه فرد لمفهوم
الذي جعل عنوانا لها وهذا انما يتم لو جعل كل فرد موضوعا له استقلالا وح يلزم ان يكون العام المخصوص حقيقة في الباقي فانه مستعمل في الموضوع
له وبهذا الجواب يندفع ايضا لو قرر سؤال شارح الشرح بانه ان اريد الدلالة مطابقة لم تصدق على الموصول بل على فرد من افراد العام لان اللفظ
الواحد لا يدل على الكثير وان اريد الاعم دخل الالفاظ الموضوعة بازاء معنى مركب فافهم وما اورد ان العام لو كان موضوعا للكل لكان الكل واحدا
واحد مدلولا تضمنيا فلا يسري الحكم اليها فانه لا يلزم من الحكم على الكل الحكم على الاجزاء فالجواب عنه انه وان لا يلزم عقلا لكنه يلزم في خصوص
الالفاظ العامة لغة فان الالفاظ العامة انما وضعت للكل لان يحكم محط الحكم كل واحد واحد في الاستعمال رب شيء لا يلزم عقلا يلزم لغة و
بالعكس فتدبر واعجب في حواشي ميرزاجان باختيار شق المطابقة والقول بان الموصولات موضوعة لمعان جزئية مما يصدق عليه الصلة وقع
عام واحد لانها موضوعة لمعان كلية يستعمل في جزئيات كما زعم المورد فاذا اريد بها الجميع من الجزئيات التي وضعت بازائها دل على الجميع
مطابقة فانها استعملت فيها ووضعت لها اقول فيه نظر فان غاية ما لزم منه ان الكل مما وضعت له فيكون الاستعمال في كل بدلا مطابقة والمطابقة
في كل بدلا لا يستلزم المطابقة في كل معا فانه لم يوضع لكل معا فتدبر والتحقيق ان حال الموصول حال المعرف باللام بعينه فهو ربما يقصد به الشيء
المعين الموصوف بالصلة المعهود وقد يقصد كل فرد مما اتصف بالصلة وقد يقصد جنس المتصف بها وقد يقصد الفرد المبهم منه المعهود في الذهن
والعام ليس الا ما قصد به المعنى الثاني ثم ان الافراد الموصوفة بصلة تغاير الموصوفة بصلة اخرى وهكذا فوضعت الموصولات بازاء الافراد الموصوفة
بصلة كلها والافراد الموصوفة بصلة اخرى كلها الى ما لا نهاية لها من الحالات بالوضع العام مرة واحدة فالمستعمل المستغرق لجميع افراد متصفة بصلة دال عليهم
مطابقة كذا المستغرق لافراد صلة اخرى دال عليها مطابقة وليس المعقول ان الوضع لكل واحد واحد ممن تصف بالصلة اذ ان الوضع لكل بدل يستلزم كون الدلالة على الكل معا مطابقة
بل انها موضوعة لكل معا فالمستعمل فيه يدل عليها مطابقة هذا هو التحقيق الذي لا يتجاوز عنه الحق واما الالفاظ المجازية المستغرقة لافراد معانيها المجازية
فالجواب عنها اما بان يراد بالمطابقة الدلالة على تمام المستعمل فيه حقيقيا كان او مجازيا واما بما قال المصنف ان الالفاظ المذكورة وان كانت مجازا
بالنسبة الى المفهومات الكلية لكنها حقيقة في العموم فيكون العموم مدلولا مطابقيا لكن على الثاني يخرج الالفاظ الخاصة المستعملة في العموم مجازا

العموم مجازا الجمع المنكر المستعمل في الاثبات لمستغرقة ولا ابعد فان الظاهر ان التعريف للعام الحقيقية وقد يجاب بان الموصول موضوع لمفهوم صدقه على الكل
الصدق بالعام من غير اعتبار الاجتماع والبدلية والا لما صح الاستعمال في واحد منها بل مطلقا فاذا ايش كل كان كالاستعمال المشترك في جميع المعاني
الا ان المشترك شرط استعماله ان لا يجمع المعاني في الارادة فيكون هذا الاستعمال فيه مجازا وههنا لما لم يشترط في الاستعمال هذا الشرط كان حقيقة لانه
استعمال صحيح فيما وضع له ولعل هذا الجواب تنزلي والحق ما قدمنا سابقا فتامل وتشكر والله ويرد ايضا انه يقول المثنى فانه يدل على شيئين ولا يكون صادقا على
على معينين فصاعدا اذ ما اذا المراد بالدلالة على معينين فصاعدا الدلالة عليهما وعلى ما فوقهما والمثنى لا يدل على الاثنين فلا يدخل في الحد قبل ذلك
ذلك الذي ذكرت من المعنى لو باع بدرهمين فيما فوقهما وكل رجل ويسأل لعبد بدرهمين فصاعدا لم يكن ممتثلا لان معناه على ما ذكرت البيع بدرهمين
وبما فوقهما فالاذن لم يتناول البيع بدرهمين فلا امتثال والحق خلافه لانه ممتثل قطعا حتى ينفذ البيع ولا يكون للموكل حق الفسخ ويجاب بانه
لا يمكن العطف فيما هي في التوكيل على درهمين لانهما لا يصدقان لان الدرهمين لا يصيران ما فوقهما بل انما هو الثمن بالزيادة عليهما واذا لم يصح
فالقيل انه حال محذوف العامل والمعنى فيه ذهب الثمن صاعدا فلو كان البيع بدرهمين والاجارة في الزيادة في الثمن بخلاف ما نحن فيه فانه لا يصح
عن الظاهر ان الدال يقبل الزيادة باعتبار المدلول فيه زاد الدال بانضمام المدلول فيصح ان يقال يدل على اثنين وعلى ما فوقهما فلا يتغير المعنى
ولا يخفى انه لا يصح العطف فيما نحن فيه ايضا على شيئين لاختلاف الاعراب فيها بالا يلزم من العطف على درهمين ان يكونا عاملين بل انما يتعلق
ان يكون البيع بما بالاثنين والصاعد فلا امتناع في العطف فلعله اراد بالعطف معناه اللغوي والمقصود انه لا يصح تعلقه بدرهمين اذ هما
لا يصعدان بل فصاعدا يتعلق بالمحذوف فيقدر تم التوكيل بالبيع بدرهمين وهذا خبر آخر واما فيما نحن فيه فيصح التعلق بشيئين فانهما يصعدان باعتبار
المدلولية وهذا ايضا غير واف فان الشيئين انفسهما لا يصعدان الا بالضم كالدرهمين حكما البيع الصعود فيهما باعتبار المدلولية بان يفهم منه اشياء
وشيء زائد كذلك يصح صعود الدرهمين باعتبار التسمية بان يعلم درهم زائد فيهما فلا فرق بين الصورتين بل الحق ان المتبادر في العرف من
مثل هذه العبارة التخيير بين البيع بدرهمين وبما فوقه وكذلك المتبادر في التعريف الدلالة على شيئين او على ما فوقهما فح قد تقرر النقض بالمثنى
في معرفة فلك ان تقرر الجواب بان المعنى في التوكيل اجازة البيع بثمن درهمين وبثمن ما زاد فظاهر ان البيع الواحد لا يكون بثمنين و
المفوض اليه ليس الا بيعا واحدا فلزم التخيير في البيع ضرورة بخلاف ما نحن فيه فان الدلالة على الشيئين والزائد يمكن بلفظ واحد وهذا ايضا
لا يخلو عن نوع تكلف ويمكن ان يقال ان المتبادر من مثال هذه العبارة احد معنيين عرفا ففي صورة التوكيل المعنى التخيير بين البيعين بثمنين
وفيما نحن فيه الدلالة على اثنين او الزائد لكن بلفظ واحد والبدلية باعتبار الاوقات فمعنى العام اللفظ الواحد الدال على الاثنين تارة وعلى
الزائد اخرى والمثنى لا يدل على الزائد اصلا وهذا ايضا غير واف فانه ينطبق على الجمع المنكر ولا يتناول العام الاستغراقي فانه يدل على الكل
ولا يدل على الاثنين اصلا فهذا تمحل لا حاجة حينئذ الى قيد اثنين فيلزم الاستدراك بل يكفي ان يقال اللفظ الواحد الدال على ما فوق اثنين
اذ ما من عام الا ويدل على ما فوق الاثنين وفيه انه لو حذف قيد شيئين لا يصح تعلق فصاعدا فالية حاجة وان لم يكن حاجة في الاطراد والانعكاس
نعم لو بدل العبارة بنحو آخر لما كان اليه حاجة لكن تعيين طريق اداء المقصود ليس واجبا على المتكلم فله ان يؤدي باطول فاقصر هذا قول الجمع المنكر
عنده قدس سره عام ويقول هو قدس سره اقل الجمع اثنين ليدل هذا من سهو الناسخ والصحيح اذا كان قضية تثنين لا دخال الجمع المنكر فيظهر الفائدة
قال مطلع الاسرار الالهية الجمع المنكر المستعمل في اثنين اذا كان عاما داخلا في الحد فلا يخرج المثنى فيتجه النقض به وان لم يكن عاما دخلا فيه فلا
يظهر الفائدة اصلا فتدبر واوردها النقض بالجمع المعهود والمنكر فانهما دالان على اثنين فصاعدا واجيب بانا لا نلتزمه فانهما عامان عنده قدس سره

ولا مشاحة في الاصطلاح وثانيا على التنزل بان المراد الدلالة على تعيين قصاري امعا بالاستغراق ولا شك ان المجموع المضاف مثل علماء البلد فانه غير
مستغرق للافراد وكذا مايل لبعضها كالمعهود وللفرق ان اتيان بين الافراد المخصوص على الاطلاق كما في الجمع المضاف فانه اعتبر الخصوصية اولا بالاضافة
ثم اعتبر استغراقه لجميع الافراد وله دبين الافراد طلاق على الخصوص كما في الجمع المعهود فانه اعتبر مطلقا وانما يعين بعض سمياته فلا ثنائية في الاستغراق
فيه فما في التحرير انه عرف العام بما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله مطلقا اخرج عن الجمع المعهود فانه يدل على افراد مخصوصة
لا مطلقا وفيه عليه الجمع المضاف فان مسمياته تعين الاطلاق واجيب بان المشترك فيه عالم البلد ولم تقيد بشخص بخلاف المعهود فان المشترك فيه
الرجال مثلا وقد اعتبر تقييده والحق ان لا فرق بين الجمع المعهود والجمع مضافا لان عالم البلد ايضا سواء اريد به رجال معهودون فلا يدل عليهم الا
ساقط لان المضاف بالاضافة العهدية تلزم خروجه وبالاضافة الاستغراقية لا عهد فيه بل اعتبر التقييد الجنس ثم اعتبر عمومه استغراقه لجميع الافراد
المتقيدة به مسئلة العموم حقيقة في اللفظ ونحو متصف به حقيقة اتفاقا وهل يتصف به المعنى اختلف فيه فقيل نعم يتصف به كاللفظ وهو المختار
عند المص وهو الظاهر من كلام القاضي الامام ابي زيد في الاسرار وعليه حمل كلام الامام الشيخ ابي بكر الجصاص الرازي رحمهما الله تعالى وقيل يتصف
به المعنى مجازا وعليه الاكثر من الاصوليين ومنهم الامام فخر الاسلام رحمه الله وقيل لا يتصف به المعنى حقيقة ولا مجازا وهذا مما لم يعلم قائله ممن يعتد بهم لنا ان
العموم لغة وعرفا شمول [illegible] في المعنى كما في اللفظ كعموم المطر للبلاد والصوت للسامعين والكلي للجزئيات قال قبل العموم شمول امر واحد
وشمول امر واحد ليس في المطر والصوت بل الافراد متعددة فان المطر الذي في بلد غيره بالذي في آخر والكيفية المسموعة تتشخص قائم بالهواء الحبس في سامعه
غير القائم بالهواء الذي في سامعه اخرى كذا قالوا اقول ليس الامر كما زعمت بل الطبيعة من المطر والصوت الواحدة بالوحدة المبهمة نعم في ضمن الافراد
الموجودة في محال متعددة وقيل في الجواب لم يعتبر في العموم لغة شمول امر واحد بل يكفي الشمول على طريقة التبعيض ثم افاد شارح المختصر ان الاطلاق
اللغوي امر سهل فانه يعرف بالاستقراء انما النزاع في امر واحد متعلق بمتعدد فان الشيخ امر لا وذلك اي تعلق الامر الواحد بمتعدد لا يتصور في الاعيان
الخارجية اتفاقا وانما يتصور في المعاني الذهنية فان العقل لا يأبى عن تجويز تعلق معنى ذهني بمتعدد والاصوليون ينكرون وجودها فقصروا اتصاف
المعاني بالشمول والعموم واختلفوا في تقريره فحمل التعلق بعضهم وهو شارح الشرح على الحلول فالحاصل ان حلول امر واحد في متعدد لا يتصور في الاعيان
الخارجية وانما يتصور في المعاني الذهنية دليل عدم تصوره في الخارج ان العرض الواحد لا يحل المحال المتعددة ويرد عليه انه لا فرق حينئذ بين العين الخارجي
والمعنى الذهني فالصحيح قوله وانما يتصور في المعاني الذهنية وهذا الايراد لو اريد بالاعيان الخارجية الاشخاص وبالمعاني الذهنية الطبائع الماخوذة
من حيث هي وانما خص الاشخاص بالخارجية لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فلا اشخاص ذهنية عندهم المراد بالمعاني الذهنية المعاني المعقولة
للذهن لا الموجودة فيه اقول وايضا يجوزون ان يكون المعنى جوهرا كالمطر فلا يتصف بالحلول اصلا فتأمل وحمل بعضهم وهو ميرزاجان التعلق بالمتعدد
على الحمل والصدق وقال لا يتصور في الاعيان اي الاشخاص الخارجية فان صدق امر واحد تشخصي خارجي على امور لا يجوز بخلاف معقول ذهني او منه
الكليات الصادقة على الكثير والاصوليون ينكرون المعقول الذهني لعدم قولهم بالوجود الذهني ووجود الكليات في الاعيان اقول يرد عليه ان
الصدق والحمل لا يقتضي الوجود بل يكفي المعقولية كما في المعدولات فان المحمول فيها عدمي غير موجود مع كونه محمولا على الموضوع والاصوليون لا ينكرون
ذلك الحمل وكيف ينكره عاقل هذا ثم اقول الصواب حمل التعلق على الوجود اعني ان لا شمول لعدم الامتياز فان الشمول وجود امر في متعدد ووجود امر
في موجود متعدد لا يتصور في الاشخاص الخارجية لحمل الاعيان على الاشخاص وذلك ظاهر وانما يتصور في المعقولات الذهنية ومنها الكليات
الطبيعية التي قيل بوجودها فيتصور الشمول فيها للمتعدد وجمهور الاصوليين ينكرون وجود الطبائع في الخارج على ما علم في مبحث الامر من المختصر

ممنوع اشمول امر واحد لمتعدد في المعاني هذا وعلى هذا فرجع حقيقة النزاع الى النزاع في وجود الطبيعي واعلم انه لا اشكال ان العموم على هذا التقدير بمعنى
وجود امر واحد في متعدد ولا شك ان الالفاظ لا تتصف به بهذا المعنى فالصالح تحريرا للنزاع المذكور انتهى فان الكلام في العموم الذي تتصف به
الالفاظ انما قابل تتصف به المعنى ولو اريد ان الاخرى بالنزاع هذا فهو كما ترى اذ لا غرض للاصولي يتعلق به ثم الاستغراق حقيقة ليس الا للمعنى فانه هو
المنطبق على الافراد واللفظ ليس مستغرقا الا باعتبار الدلالة على الافراد نعم لا يصح القول باتصاف المعنى بما تتصف به اللفظ حقيقة ولا يصح التنازع
اصلا اللهم الا ان يقال وما في التحرير ان مبنى النزاع ان من اعتبر في العموم الوحدة الشخصية كفخر الاسلام منع اتصاف المعنى به حقيقة فان الواحد الشخصي
لا يتناول الكثير وانما يتصور في الذهن وهو منكره نعم يجوز مجازا ومن منع مجازا ايضا زعم ان لا علاقة ومن لم يشترط الوحدة الشخصية يجوز اتصاف
المعاني به وهو الحق يقال مطر عام فلا يلتفت اليه لانه مع انه لا اثر له في كلام الامام فخر الاسلام اصلا وان الواحد الشخصي ذهنيا او عينيا لا يتصور
تناوله للكثير لا يلزم منه الا اتصاف بما تتصف به اللفظ وعلى ما تقدم يدل عليه وجه النزاع بعض من تعمق نظره ان المراد بالعموم الاستغراق للافراد
المفهوم الصالح بجريان الاحكام من التخصيص والتأويل هل تتصف به المعنى فيتحقق التخصيص كالالفاظ ام لا تتصف كما يقال للثابت اقتضاء هل عموم
ام لا والى الثاني ذهب الامامان الشيخ فخر الاسلام والشيخ شمس الائمة الحلواني رحمهما الله تعالى حاكمين بان التصرفات والتجوزات انما يكون في
الالفاظ دون المعاني فانها امر معتبر بالالفاظ لا يتصرف فيها بزيادة ونقصان ولا يطلق عليه العموم مجازا بان يراد مطلق الاستغراق والشمول الا ذكره
كما يقال المأكول في الاكل عام والعموم حقيقة نحو ما ذكره بعضهم فذهبوا الى الاول ونسبه بعض مشايخنا الى الشافعي حتى جوزوا التخصيص في الثابت
اقتضاء ومن انكر الاتصاف به حقيقة ومجازا فهو ممن لا يعتد به لعلمنا منهم بعدم العلاقة وقد وقع هنا في التحرير من الكلام ما يقضي منه العجب فكن [illegible]
ان يفهم هذا المقام **مسئلة** للعموم صيغ والا عليه الوضع الفراد وقيل ليس له صيغة ولا يدل عليه في الاستعمال حقيقة في الخصوص مجاز في العموم
وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري تارة بالاشتراك بين العموم والخصوص وتارة بالوقف وفسر بانه لا يدري انه حقيقة في العموم ام مجاز وبانه لا يدرى
معناه اورد بان الاستعمال متحقق قطعا فلا بد من الوضع فاما النوعي الذي في المجازات واما الذي في الحقيقة فلم يبق التردد الا في كونه حقيقة او
مجازا وقيل بالوقف في الاخبار فقط دون الامر والنهي وقيل لا نزاع في الالفاظ المركبة الدالة على العموم مثل كل رجل جميع الرجال وانما النزاع في الصيغ
المخصوصة وهي اسماء الشرط والاستفهام كمن وما ومتى وقيل من الجمع يدل على الافراد على البدل لاحتمال الاسم جزما فهو كالنكرة لا يصح دعوى العموم
فيه اصلا واجيب بانه يدل على جميع الافراد دفعة لكن على سبيل التردد في ثبوت الابوة لها فانه لا يمكن ان يثبت للكل لا انه يدل عليها بدلا
على الاحتمال كالنكرة ومنها اي من الصيغ المخصوصة الموصولات قال الشيخ ابن الهمام عموم اسماء الشرط والموصولات عقلي فان من يدل على
عاقل لا بشرط على ذات فاذا علق بشرط او صلة عامتين يعم كل فرد من افرادها التي وجد فيه الشرط او الصلة وهذا دعوى من غير دليل فان
شمول الشرط والصلة لا يوجب ان يقصد استغراق الكل مع علاقة الا اذا كانا وصفين مناسبين للحكم فيعم الحكم بعموم العلة والعموم فيها يعم مطلقا
ثم ان العموم لو كان عقليا بان يكون لازما من لوازم معناها الموصوف بالشرط او الصلة لما صح التخصيص فيه والا لم يبق اللازم لازما فالحق ان
العموم فيها وضعي والجمع المحلى باللام والجمع المضاف واسم الجنس كذلك اي المحلى والمضاف لكن لا مطلقا بل حيث لا عهد فان العهد مقدم
على الاستغراق في الجميع وان كان بعضها اقوى في الدلالة على العموم من بعض كالجمع المحلى والمضاف فانهما اقوى من المفرد كذلك ومنها النكرة
المنفية نحو لا رجل فيها اي النكرة المفتوحة الواقعة بعد لا التي لنفي الجنس نص في العموم دون غيرها اي دون النكرة المرفوعة الواقعة بعد حرف النفي
فهي غير نص بل ظاهر فيه فيحتمل غيره كذا قال اهل العربية واستدلوا بانه يجوز ما رجل ولا رجل في الدار بل رجلان ولا يصح لا رجل بل رجلان او [illegible]

قال الشيخ ابن الهمام بانه يجوز لا رجال فيها بل رجلان فيها عندهم فينبغي ان لا يكون نصا عندهم وان قيل بان النفي ههنا للجنس فما وجه الحجية
بقول في لا رجل النفي لنفي صفة الوحدة وفيهما سواء ورواية انه قد اشتهر ونقل عن ابن عباس رضي ما من عام الا وقد خص منه البعض فاين النصوصية وقد قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام مع انه لزم كثيرا من الضرر فقد خص منه بعض الضرر هذا وتحقيق كلامهم انهم قالوا ان الالفاظ المفردة
موضوعة للحقيقة من حيث هي من غير اعتبار الفردية والوحدة والكثرة والانتشار والوحدة انما يفهم من التنوين ثم الجنس من الالفاظ المفردة وصيغ
الجموع موضوعة للجماعات من حيث هي واما الانتشار فمن التنوين ففي لا لنفي الجنس يسقط التنوين لفظا وتقديرا فلا يدل النكرة على الفردية
والانتشار وينبغي الجنس نفيه في العرف واللغة لا يكون الا بنفي جميع الافراد واما في غيرها فالنكرة منونة تدل على الجنس مع الوحدة فالنفي فيه يحتمل
ان يتوجه الى صفة الوحدة فلا يقتضي الجنس بل يتحقق في ضمن الكثرة فيصح ما رجل بل رجلان ولا فيها رجل بل رجلان او رجال فانه يرد لو تخصص ومما يحتمل
ان يتوجه الى الجنس فيفيد العموم فلا رجل فيها لا يحتمل نفي صفة الوحدة بل نفي الجنس اي انتفاء كل فرد وان صح تخصيصه بعض الافراد فيهم في الباقي بخلاف
لا فيها رجل رفعا فانه يحتمل نفي الجنس فيفيد العموم ولو خص فيفيد العموم في الباقي ويحتمل نفي صفة الوحدة فلا يفيد العموم اصلا وهو المراد فيكون
الاول نصا فيه دون الثاني لانه لا يجوز التعميم فيه فاندفع الايراد واما اذا دخل لا التي لنفي الجنس على الجمع وازال التنوين نفي جنس الجماعة من غير
تقييد بصفة الوحدة والكثرة ويتوجه النفي الى الجنس الجماعة عندهم فينتفي بانتفاء كل فرد منها فالعموم فيها باعتبار الجماعات عندهم ويبقى عندهم
احتمال ثبوت الواحد والاثنين فيجوز لا رجال بل رجلان فلا ينافي النصوصية في العموم في افراد الجنس فاندفع الاول ايضا ينبغي ان يفهم كلامهم
واما التحقيق الحق فان استغراق الجمع للآحاد وللجماعات وان وضع النكرة لا يتجزى فيظهر لك ان شاء الله تعالى ثم ان النكرة الغير المنفية بلا التي لنفي
الجنس قد يكون نصا في العموم عندهم ايضا اذا زيد بعده من نحو ما من رجل وما من رجل ولعل مراد المص ان لا رجل رفعا غير نص من دون
عروض عارض موجب للنصوصية فافهم ومما المنكر المنفي لسلب العموم ايضا نحو ما كل عدد زوجا نقل عن الشيخ عبد القاهر ان كلمة النفي اذا قدمت على
كلمة كل كان لسلب العموم واذا اخرت كانت لعموم السلب والحق انه اي عموم النكرة المنفية عقلي لان نفي المطلق يوجب نفي كل فرد فينتفي كل فرد من
لوازم نفي الحقيقة وهذا اولى لعدم منافاة الوضع اذ لا استبعاد في الوضع للوازم العقلية لكن الوضع اثبات امر لا حاجة اليه كالوضع للدلالة على حيوة اللافظ
قال لو وضع ضائع كذا في التحرير واعترض عليه مطلع الاسرار الالهية ان الحقيقة كما ينتفي بانتفاء كل فرد كذلك ينتفي بانتفاء فرد ما اذ الفرد هو الطبيعة فانتفاؤه
انتفاؤها فلا لزوم اصلا نعم الحقيقة اذا اخذت من حيث الاطلاق لا بان يكون جزءا منه بل بان يكون عنوانا وشرحا لمرتبة من المراتب فانتفاؤها
لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد كما حقق بعض المتاخرين من اهل الكلام فان قلت انتفاء الطبيعة اصلا لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فالعموم لازم
لهذا الانتفاء قلت اشكال ان هذا الانتفاء موضوع له فالعموم ليس عقليا بل صار وضعيا والا فمن اين يفهم هذا النحو من الانتفاء ثم انه لو كان العموم عقليا
ولازما لهذا الكلام عقلا كحيوة اللافظ لما صح التخصيص والا لتحقق الملزوم بدون اللازم ثم المشهور ان وضع هذه النكرة للافراد المستغرقة فمعنى ما جاءني
احد وما جاء كل احد واحد حتى قال اصحاب علم المعاني بناء عليه لا يصح نحو ما قلت شعرا فانه يفيد نفي قول كل شعر من المتكلم واثباته لغيره وهذا
ممتنع وقيل النكرة موضوعة للفرد المبهم كما في الاثبات وهيئة تركيبه مع النفي موضوعة لافادة نفي هذا الفرد راسا فيلزم انتفاء جميع الافراد ضرورة
والتزاما لان نفي الايجاب الجزئي مستلزم للسلب الكلي وبناء على هذا جوز التركيب المذكور ولعل قائل العموم العقلي اراد هذا فالتخصيص على هذا
انما يكون باعتبار تقييد النكرة ببعض الافراد ثم اعتبار ورود النفي وعبارة الامام فخر الاسلام هكذا وبيان ذلك ان النكرة في النفي تعم وفي الاثبات
تخص لان النفي دليل العدم وهو ضروري لا يختص في صيغة الاسم وذلك لانك اذا قلت ما جاءني رجل فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة ومن ضرورة

ان يقاتل من امتنع عن دفع الزكوة اليه وانما له القتال اذا امتنعوا عن اداء انما مطلقا الا بانفسهم الى المصارف ولا الى الامام وقال الصديق رضي الله عنه
انما قاتلهم لانهم امتنعوا مطلقا ويؤيد هذا قول ابي هريرة رضي الله عنه وكفر من كفر من العرب وامتنعوا عن اداء الزكوة فان الكفر انما يتحقق لو امتنعوا مطلقا
وانكروا افتراضها كما لا يخفى وكاحتجاج خليفة رسول الله صلعم ابي بكر الصديق رضي بقوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام الائمة من قريش حين اختلفوا بعد
وفات رسول الله صلعم وقال الانصار منا امير ومنكم امير وقال هو رضي الله عنه منا الامراء ومنكم الوزراء ولم ينكر احد هذا الاحتجاج بل اجمعوا عليه والحديث
المذكور رواه جمع كثير منهم النسائي وكاحتجاجه رض بقوله عليه وآله الصلوة والسلام انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة حين سالت سيدة النساء
فاطمة الزهراء رضي الله عنها وعن اولادها الكرام ميراثها من تركة رسول الله صلعم مما افاء الله عليه من خمس خيبر وفدك وعلى هذا اي عدم توريث الانبياء
انعقد الاجماع بهذا الحديث واستمر العمل الى الآن لا ينكره الا الشقي وفي الصحيحين ليس لفظ انا معاشر الانبياء وكاحتجاجه رض لقوله عليه وآله الصلوة
والسلام الانبياء مدفنون حيث يموتون حين اختلفوا في دفنه عليه وآله واصحابه اجمعين الصلوة والسلام اين يدفن فلم ينكره احد بل اجمعوا عليه
واعترض ابن الزبعري بكسر الزاء المعجمة وفتح الموحدة وسكون العين المهملة آخره الف مقصورة حين نزلت كريمة انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم ان المسيح صلوات الله على نبينا وآله وعليه قد عبده النصارى والملائكة قد عبده بعض العرب ورده عليه وعلى آله الصلوة والسلام بقوله ما اجهلك
بلسان قومك ان ما لما لا يعقل معروف في كتب الاصول فابن الزبعري احتج بالعموم وقد كان من اهل اللسان ولم ينكره هو صلى الله عليه وآله
واصحابه بان العام لا يحتج به بل رده بانه عام في غير العاقل فلا يتناول عيسى والملائكة وانما لم يدل المص الاسلوب اشارة الى عدم صحة هذه الرواية في التيسير
لا يعرف له اصل كذا ذكره الحفاظ كالسبكي وغيره والذي في المعتبرات ما روي عن ابن عباس انه جاء عبد الله ابن الزبعري الى النبي صلعم فقال يا محمد انك
تزعم ان الله انزل عليك انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال نعم قال فقد عبدت الشمس والقمر والملائكة وعيسى وعزير
فكل هؤلاء في النار مع آلهتنا فنزلت ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وفي التيسير هذا حديث حسن وفي هذا ايضا كفاية للاحتجاج بصيغة العموم
كما لا يخفى وكذلك الاحتجاج كقول امير المومنين على رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطيا بملك يمين احلتهما آية وهي قوله تعالى والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم فانها بعمومها يتناول اختين مجتمعتين فاحتج هو رضي بالعام وحرمتهما آية وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وهي في معنى
مصدر مضاف اي جمعكم بين الاختين وهو اعم للجمع نكاحا ووطيا بملك اليمين فدلت على تحريم الجمع وطيا بالعبارة لا بالدلالة كما زعم البعض حتى اوردوا ان الدلالة
لا يصلح لمعارضة العبارة فما ثبت هو رضي الله عنه التعارض بين العامين ورجح المحرم وهذا الاثر رواه عبد الرزاق والبيهقي ونقل في كتب الاصول عن امير المومنين
عثمان رضي الله عنه انه رجح المبيح لموافقة الاباحة الاصلية وموافقة ما في المائدة وهذا مخالف لكتب الحديث فانه روى مالك والشافعي وعبد الرزاق وابن
ابي شيبة والبيهقي من طريق ابن شهاب عن قبيصة بن ذويب ان رجلا سال عثمان عن الاختين في ملك اليمين هل يجمع بينهما قال احلتهما آية وحرمتهما
آية وما كنت لاصنع ذلك فخرج من عنده فلقي رجلا من اصحاب النبي صلعم اراه علي بن ابي طالب رض فساله عن ذلك فقال لو كان الي من الامر شيء
ثم وجدت من احد فعل ذلك لجعلته نكالا والقول بالاباحة جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما كان ياذن ان يجمعوا بين الاختين في النكاح ثم انه قد روى ابن
ابي شيبة والبيهقي من طريق ابي صالح عن علي بن ابي طالب رض قال في الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرمتهما آية لا آمر ولا انهى ولا احل ولا احرم ولا افعل انا ولا اهل
بيتي وروى عبد الرزاق عن ابن مسعود انه سئل عن الرجل يجمع بين الاختين الامتين فكرهه فقيل يقول الله الا ما ملكت ايمانكم قال وبعيرك ايضا
مما ملكت يمينك فقد علم بهذا ان هذه المسئلة اجتهادية مختلفة بين الصحابة والترجيح للتحريم للاحتياط ولكون عموم ما ملكت يمينك متروك الظاهر كما عن
ابن مسعود وظني الدلالة لكونه مخصوصا بتخصيص محرم شتى ولموافقة القياس فانه لما حرم الجمع فيما شرع سببا للحل الوطي فتحريم الوطي انسب وكذا والله اعلم

احكامه في غير ذلك من المواد واي مواد والاستعمال في الوقائع التي بلغت حد التواتر تواترا معنويا لطول الكلام بذكره ونعم ما قال القاضي الامام ابو زيد
القول بالتوقف في العام انما حدث بعد القرن الثالث واستدل على المختار بانه معنى ظاهر تعم افادته وكثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع له كغيره من المعاني
التي وضعت الالفاظ بازائها للتعبير عنها واجيب بانه يستغنى في التعبير عنه عن الوضع له انفرادا بالمجاز والمشترك فيجوز ان يكون الالفاظ للخصوص وتستعمل
في العموم مجازا او يكون مشتركا بين العموم والخصوص فتستعمل في العموم فيندفع حاجة التعبير ولا يلزم الوضع انفرادا واجيب بانه اثبات اللغة والوضع
بالراي والقياس وقد نهي عنه فيما مر اقول ليس في الاستدلال ان العموم معنى معقول قد كثرت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الدلالة عليه اي يجب ان يكون
لفظ ما من الفاظ دالة عليه بل الالفاظ الكثيرة والا لما امكن التعبير عن العموم وافادته وقد وجدت الدلالة بالاستقراء في الالفاظ على طبق ما يقتضيه العقل
فاما بدل تجوزا او وضعا اشتراكا او انفرادا والاولان باطلان لان التجوز والاشتراك خلاف الاصل لا يصار اليهما الا بدليل وليس فلا يندفع بالجواب المذكور توجيهه
اما الاول فلكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل اما الثاني فلانه ليس بالجدال للاستقراء ودخل فيه كالابد وبالكل والجميع اي كما انه يندفع الايراد بان
يستغنى في التعبير عن العموم بلفظ الكل والجميع الذين هما خارجان عن النزاع فلا يجب الوضع لما سواهما لعدم الحاجة الى الالفاظ الاخر لافادة
العموم وجه الاندفاع انا وجدنا الصيغ المذكورة دالة عليه لكن بقي شيء هو انه يكفي حينئذ الاستقراء ودل على ان الصيغ المذكورة تدل العموم فاما تجوزا
او اشتراكا او انفرادا والاولان خلاف الاصل لا حاجة الى انه معنى يحتاج في التعبير عنه الى الاستدلال الا ان يتكلف تكميل الدليل قالوا انما حقيقة في الخصوص
مجاز في العموم قالوا اي الاستدلال ولا عموم الا بتركيب المفرد لغيره من الخصوص قوله من معنى الشرط واستغراق النفي وغيره من المضاف والنكرة المنفية
والموصولات لا يتحقق الا بضم لفظ آخر معه فلا عموم لها والجواب ان التوقف في الدلالة على التركيب غير ولا يستلزم ان المجموع هو الدال بل يجوز
ان يكون الدال هو المفرد لكن حال التركيب فلا نسلم ان لا عموم الا المركب وثانيهما ان الوضع للعموم نوعي في ضمن قاعدة كلية بان تعين الواضع
النكرة الواقعة تحت النفي للاستغراق وهكذا كما وضع المشتقات والمثنى والجمع والمصغر واشباهها وقالوا ثالثا ان الخصوص متيقن والعموم مشكوك وحمله
اي المتيقن اولى من المشكوك فالخصوص اولى قلنا المشكوك متيقن بالدليل الذي مر وكون الخصوص متيقنا ممنوع ثم متيقن مع انه اثبات اللغة
والوضع بالترجيح والراي فلا يصح على ان العموم احوط واجمع فانه بالعموم يخرج المكلف عن العهدة بيقين فيتعارض الا ان يقال بتيقن التخصيص قبل التوسع
لا يطرد فانه انما يكون في الوجوب والتحريم دون الاباحة ولا يضرنا فان المقصود تحصيل الدليل فان المتيقن لا يفيد الحكم فانه معارض بالاحوطية ولو
في بعض المواد فتامل وقالوا رابعا اشتهر ما من عام الا وقد خص منه البعض وقد خص هذا العام نحو قوله والله بكل شيء عليم حتى صار مثلا فالعموم
مغلوب والخصوص غالب والمغلوب هو المجاز فالعموم مجاز وفي قوله وقد خص دفع لما يتوهم التشكيك بان هذه القضية مبطلة لنفسها فانها ايضا مستعملة في العموم
وجه الدفع ان هذا العام مخصوص فلا يبطل قلنا هذا انما لا علينا لتخصيص الدليل يصح العموم لانه منهما ثبت لا وضع والمذاهب لعله التخصيص فيما لم يخص
على ان كون المغلوب مجازا ممنوع فان الاقل قد يلزم الدليل موجبا له وههنا دل الدليل على العموم هذا القائلون بالاشتراك والتوقف قالوا
اطلقت كل منهما للعموم والخصوص جميعا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيهما فيلزم الاشتراك او يقال اطلقت لكل منهما ولا يدري انه الوضع لايهما فيجب
التوقف ومن ههنا اي من اجل الاشتراك والتوقف في الوضع ذهبا الى ان العام مما يجب فيه التوقف حتى يرد البيان قلنا كون الاصل حقيقة
فيهما وعدم دراية الوضع ممنوع بل الدليل قام على انهما موضوعة للعموم والاشتراك خلاف الاصل قالوا العموم في الامر والنهي قالوا التكليف للكل وهو
بالامر والنهي فهما للعموم بخلاف الاخبار قلنا غاية ما لزم الاستعمال فيهما للعموم والوضع ممنوع وغير لازم منه بل يجوز ان يكون الدلالة بالقرينة لما
تقدم فهم يلزم ما ذكرنا الوضع لكن مطلقا امرا ونهيا واخبارا على ان الاخبار المقصود قد يكون عن الكل كالتكليف يكون للكل وهو انما يكون بالعموم

به اي بالعموم وصيغة المعرفة اي الاعتقاد بالخبر المذكور سابقاً للشارع كالاعمال فيلزم العموم في الخبر ايضاً بعين ما قلتم هذا قيل لو تم الاستدلال لزم
عموم صلوا وصوموا فعموم صلوا وصوموا غير محل النزاع فان احداً لم يقل ان صيغ الامر والنهي للعموم اقول مراده ان تلك الصيغ نعم اذا استعملت في الانشاء
لا ان الانشاء نفسه يعم تحقيقه شهد منكم الشهر فليصمه وكلمة ما شرط الواقع فيه نعم فتأمل لكن يكون حاصل مذهبهم ان امثال من وغيرها من الصيغ موضوعة
في الطلب للعموم وفي الاخبار ليست موضوعة فيها وهو كما ترى فافهم مسئلة موجب العام قطعي عندنا اعلم ان القطعي قد يطلق ويراد به ما لا يحتمل الخلاف
اصلاً ولا يجوزه العقل ولو مرجوحاً ضعيفاً وقد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالاً ناشئاً عن دليل ان احتمل احتمالاً ما ويشترك كلا المعنيين في انه لا يخطر بالبال احتمال
اصلاً ولا يحتمله عند اهل اللسان ويفترقان في انه لو تصور بخلاف لما جوز العقل في الاول اصلاً وجوز في الثاني تجويزاً عقلياً ويعده اهل المحاورة كلا احتمال
ولا يعتبر في المحاورة اصلاً والمراد ههنا المعنى الثاني فالعام عندنا يدل على العموم ولا يحتمل الخصوص احتمالاً يعتد في المحاورة احتمالاً بل ينسب اهلها مريده
الى السخافة وهذا كالخاص بعينه فلا يجوز تخصيصه اذا وقع في الكتاب بخبر الواحد لكونه ظني الثبوت ولا بالقياس لكونه ظني الدلالة ولذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالى
لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن يذبح على اسم الله سمى او لم يسم ولا بالقياس على الناسي قال العيني في شرح الهداية فقد صح الحديث هذا المؤمن
يذبح على اسم الله سمى او لم يسم ما لم يتعمد والاكثر من الشافعية والمالكية وبعض منا كالامام علم الهدى الشيخ ابي المنصور الماتريدي قدس سره على انه ظني محتمل
للخصوص احتمالاً صحيحاً ناشياً عن دليل فيجوز تخصيصه اذا كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس لنا انه موضوع للعموم قطعاً للدلائل القطعية التي مرت فهو
العموم مدلول له وثابت به قطعاً لان اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له كالخاص الا بدليل صارف عنه ولا نزاع في الخصوص اعترض عليه ان ثبوت المدلول
للفظ قطعاً مطلقاً ممنوع وانما يثبت لو لم يحتمل الانصراف عنه بدليل وههنا قد دل كثرة التخصيص حتى صار ما من عام الا وقد خص منه البعض مثلاً على ان احتمال
التخصيص قائم في كل عام على ان اريد ان الدلالة على العموم لازمة قطعاً فلا كلام فيه انما الكلام في الارادة وليست لازمة قطعاً للكثرة المذكورة
والجواب عنه ان من ضروريات العربية ان اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولا يحتمل غيره في العرف والمحاورة ومن اراد منه
غير الموضوع له ينسب الى المكروه واما كثرة وقوع التخصيص بالانواع المختلفة حسب تقتضاء القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد اصلاً والكلام
ههنا في العام المجرد عن القرائن فلا مجال للاحتمال كالخاص فان قلت كثرة وقوع التخصيص قرينة على احتماله قلنا انما يصح الكثرة قرينة لو كانت بحيث
يكون كثير الاستعمال في المعنى معين بحيث يفهم مع عدم الصارف كما اذا صارت الحقيقة مهجورة او المجاز متعارفاً وليس الامر ههنا كذلك فان كثرة التخصيص
في العام ليست الا بان يراد في استعمال بعض بالقرينة وفي آخر بعض آخر بقرينة اخرى فلا يكون هذه الغلبة قرينة وهل هذا الا كما يكون للفظ خاص
معان مجازية يستعمل في كل منها مع قرينة قرينة ولا تصلح هذه الكثرة قرينة ايضاً لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح ارادة العموم اصلاً في عام
وهذا خلاف رأيكم ايضاً فاحفظ هذا فانه بالحفظ حقيق واعترض ايضاً بان العام فيه احتمالان احتمال التجوز واحتمال التخصيص فلا يكون كالخاص
فانه فيه احتمال التجوز فقط اجاب ابن صدر الشريعة بانه لا اعتداد بكثرة الاحتمالات وقلتها ما لم تنشأ عن دليل فلا يوجب كثرة الاحتمال في العام
الانحطاط عن الخاص لانها لا يعد عرفاً ومحاورة لكونها غير ناشئة عن دليل واجاب في التحرير بانه لا احتمال في عام مستعمل في المحاورة الا المجاز
واحد اذ لا احتمال للمجازين في استعمال واحد فاللفظ ذو مجاز ولفظ ذو مجازين سواء في الاحتمال في الاستعمال واورد عليه بان العام المستعمل كالسارق
يجوز ان يتجوز في النباش واللص ببعض افراده فقيه احتمالان معاً بخلاف الخاص فانه لا يعد ان يقال ههنا اي في العام وضعان وضع لمعناه
تشخصي او نوعي ووضع آخر للعموم نوعي فاذا اريد الاسود الرماة حقيقة في العموم مجازاً باعتبار ارادة الشجعان فالسارق اذا اريد بالسرقة النبش و
استغرق افراده كان حقيقة في العموم وان كان مجازاً في مدلوله فالعام باعتبار وضعه للعموم لا يحتمل الا مجازاً واحداً كالخاص فلا يورث ضعفاً في العموم

فوق نعت الخاص فاحفظه فانه دقيق واستدل على المختار لو كان ظنيا لجاز ارادة البعض في العرف والمحاورة بلا دليل صارف لان الكلام فيما
لا صارف ولو جاز ارادة البعض بلا دليل لارتفع الامان باللغة والشرع ولزم التلبيس واجيب بمنع الملازمة والظن واجب العمل به فلا يرتفع الامان
لانه مفيد للظن وهذا الجواب ليس بشيء فان المتعود انه لو صح عرفا ومحاورة احتمال ارادة البعض بلا دليل وهو غير الموضوع له لارتفع الامان في كل لفظ عاما
كان او خاصا لان الكل سواسية في احتمال ارادة غير الموضوع له فان المانع عن احتمال الغير لم يكن الا انتفاء القرينة وهذا لم يمنع فما يصدق
وفسخ ووعد ووعيد وخبر وانشاء وفيه استحالة تحقق هذا ليس بعقم المستدل ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالظن و
قد يسد هذا طريق الهداية على انه يمنع وقوع التخصيص ثم نذكر ان القائلين قالوا في الاستدلال كل عام يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فانه شائع كثير
حتى وقع المثل المذكور ومنه سرى الاحتمال الى كل عام عام ولهذا يؤكد بكل واجمعين ولولا الاحتمال لما احتيج الى التاكيد قلنا اولا ان الدليل جار في
الخاص ايضا لان الاستعارة شائعة كثيرة في خاص عن خاص وقد ملئ الاشعار وكلام البلغاء حتى وقع المثل ان اعذب الشعر اكذبه وعيب اشعار الفصحاء وشعراء
غالبا عنها فيحتمل كل خاص خاص ما وقع في محاورات البلغاء التجوز وكثرته دليل عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا ان اريد بالكثرة في وقوع التخصيص كثرة
وقوع تخصيص معين بحيث يتبادر من غير قرينة او يلتفت اليه كالمجاز المتعارف فلا نسلم كثرة الوقوع كيف ولو كان كذلك لوجب التخصيص لا انه يحتمل
فقط وليس هذا الا التعليل فضلا عن الكثرة وان اريد وقوع انواع التخصيص بانواع القرائن بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض افراده
وفي استعمال آخر ببعض آخر مخصوصا به فنسلم لكن لا يلزم منه احتمال التخصيص في العام المجرد عن القرينة والكلام فيه وثالثا ان غاية ما لزم منه ان
بقاء العموم مغلوب من المخصص والمغلوب انما يحمل على الاغلب اذا كان مشكوكا وليس العام الواقع في الاستعمال المجرد عن القرينة الصارفة مشكوكا
في عمومه كيف وقد دلت الادلة القاطعة على انه موضوع للعموم والفطرة السليمة العربية شاهدة بان اللفظ المجرد عن القرينة يتبادر منه الموضوع له ولا يخطر
بالبال معناه المجازي البتة فتامل فانه دقيق لا يتجاوز ناحق منه وايضا لا نسلم كثرة وقوع التخصيص فانه انما يكون بمستقل موصول وتقليل ما هو
اعترض عليه صاحب التلويح وتبعه الشيخ ابن الهمام ان المقصود ان التخصيص بمعنى القصر المطلق بمستقل كان او بغيره شائع وان نوقش في تسميته
بالتخصيص فنقول ان القصر في العام شائع متعارف حتى اشتهر احتمال القصر في كل عام فلا قطع وهذا ليس بشيء فانا سنبين ان شاء الله تعالى ان العام
لا يقصر في غير المستقل اصلا فهذا المنع لمنع الكثرة وقوع القصر لكن ظاهر عبارة صدر الشريعة منع نوع ابا وكما لا يخفى على الناظر فيها والله اعلم

تتمة الحال مسئلة يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص مستقصا وفيه عندنا وعليه الصيرفي والبيضاوي والارموي ويلوح آثار رضا صاحب
المحصول ونقل الامام حجة الاسلام الغزالي والآمدي الاجماع على المنع من العمل به قبل البحث عن المخصص وهو اي ثبوت الاجماع ممنوع والنقل غير
مطابق فان الاستاذ ابا اسحق ... الخلاف وبه اندفع ما قال الشيخ ابن الهمام نقل الاجماع
مبني على عدم اعتداد قول ... عن المخصص في حيوته صلى الله عليه وآله وصحبه
وازواجه اجمعين وسلم كذا في التيسير ويدل الدليل على ان نقل الاجماع غير مطابق ان امير المؤمنين عمر رض حكم بالدية في الاصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو
بن حزم وترك القياس والراي ولم يبحث عن المخصص ولم يسال عنه وكذا سيدة النساء فاطمة الزهراء رض تمسكت بظاهر عام في الميراث مع
عدم البحث والسوال عن المخصص ثم ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار وبالجملة لم ينقل من احد من الصحابة قط التوقف في العام الى البحث
عن المخصص ولا الانكار من احد منهم في المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وكذا في القرن الثاني والثالث والحنفية يوجبون العمل
به قبل البحث فاستقر هذا المذاهب الى الآن فاين الاجماع وقد تقدم النقل عن القاضي الامام ابي زيد من ان التوقف بدع بعد القرن الثالث

وقال ايضاً وجملة الجواب فيان العامي يلزمه العمل لعمومه كما سمع واما الفقيه فيلزمه ان يحتاط لنفسه فيقف ساعة لاستكشاف هذا الاحتمال بالنظر
في الاشباه مع كونه حجة يعمل به ان عمل لكن يقف احتياطاً حتى لا يحتاج الى التي تنتقض امضاءه تبيين الخلاف لكن الكلام في موجب النص نفسه اما الاحتياط
فضرب معنى يترك به الاصل الا ان الترك به لا يجب حتماً وهذا الكلام ناطق بجواز العمل قبل البحث قال مطلع الاسرار الالهية التفصيل الاحسن ان الصحابة
تجوز لهم العمل به قبل البحث عن المخصص فانه لا يحتمل الخفاء عليهم لو كان واما العامي الذي يحتمل الخفاء عليه فلا بد له من التوقف واما المجتهدون الذين
هم ذو حظ عظيم من العلم فهم في حكم الصحابة وهذا مخالف لما نقل من القاضي الامام وقد مر انه خفي على سيدة النساء رض المخصص القطعي لما ظننته عاماً وعملت
قبل البحث عنه ولا وجه للتوقف بعد قيام دليل شرعي موجب للحكم الالهي الا احتياطاً ساعة لمن له رتبة الاجتهاد والتامل ولعله لهذا قال بعده وفيه ما فيه
لنا ما تقدم انه قطعي دلالة فيستفاد منه الحكم قطعاً فلا يتوقف بعد العلم بالحكم الالهي الثابت قطعاً على عدم احتمال العارض احتمالاً غير معتد به كما لا يتوقف
في سائر القواطع على عدم احتمال النسخ والتاويل وهذا ظاهر جداً ثم هذا الدليل يتم على القول بالظنية ايضاً فانه يفيد ظن حكم الهي ظناً قوياً فيجب العمل به من
غير توقف لاجل احتمال مرجوح للاجماع على العمل بالراجح الجنبي قولاً لو اقتفين حيث جعلوا العام في حكم المجمل حتى اوجبوا التوقف الى ظهور المراد بل جعلوه
لغيراً ذكيف ساغ لهم هذا القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعموم انفراداً بل هذا الا تهافت فتامل واما الصف المتوقفون قالوا عارض دلالته احتمال المخصص و
لا حجية مع الاحتمال المعارض قلنا العام قاطع ولا احتمال للمخصص الا عقلاً كاحتمال المجاز في الخاص والاحتمال عقلاً لا يعارض الدلالة وضعاً فلا ينافي الحجة
فافهم ولو سلم انه ظني فاحتمال المخصص احتمال مرجوح فلا يعارض العموم الوضعي الراجح والتوقف دون المعارضة فافهم ثم المانعون للعمل قبل البحث اختلفوا في قدر البحث
عنه والاكثر منهم ابن سريج قالوا يجب البحث الى الظن بعدمه لان الاستقراء انما يفيد الظن والبحث انما يكون بالاستقراء فشرط القطع سد لباب العمل بالعام
والقاضي ابو بكر الباقلاني وجماعة قالوا يجب البحث الى القطع بالعدم قالوا اذا كثر بحث المجتهد عن المخصص ولم يجد مع هذا اقتضت العادة بالقطع بعدم
المخصص قلنا اقتضاء العادة بالقطع ممنوع بل انما تقتضي العادة بالظن ولو قوياً لا كما في المحصول يكون ضعيفاً اقول لو قالوا مظنون المجتهد مقطوع لان مظنونه
واجب العمل كما مر في المقدمة آل النزاع لفظياً فان من اكتفى بالظن اراد الظن بنفس انتفاء المخصص وهذا لا ينافيه ما ذكره بل انما يفيد القطع بوجوب العمل
بمقتضاه وهو غير منكر من احد ثم اقول في اثبات القطع بعدم المخصص فاذا صار مظنوناً للمجتهد بسبب عدم الوجدان بالاستقراء الصحيح الشديد كان العام
قطعياً كالخاص لان احتماله المجاز احتمالاً مرجوحاً غير معتد به وغير ناش عن دليل بالاتفاق وههنا ايضاً عدم المخصص صار مرجوحاً غير معتد به بعدم دلالة الدليل عليه
بل على انتفائه عرفاً ولغة فالخاص مقطوع بالمعنى الاعم فهذا العام ايضاً مقطوع والقطع بأحد النقيضين كالعموم يستلزم القطع بعدم الآخر من النقيضين
كالخصوص فعدم المخصص مقطوع فتامل فانه كلام متين لكن ينبغي ان يعلم ان المكتفين بالظن ان ارادوا نفي القطع بالمعنى الاعم كما هو الظاهر من تعريفهم
كعدم تجويز انتساخ الخاص بالعام ولو بعد البحث فلا شك في انه ابعد فانه من البين ان المخصص قرينة صارفة عن مقتضاه الوضعي ولا يكون خفية بهذا الخفاء بحيث
لا يطلع المجتهد الباذل وسعه فاذا لم يطلع عليه هذا الباذل جهده في الطلب فليس هناك البتة بحكم العادة فالعام في معناه الوضعي مقطوع وان
ارادوا نفي القطع بالمعنى الاخص الذي لا يحتمل خلافه اصلاً فهذا لا ينافيه فيؤل النزاع الى اللفظ اللهم الا ان يتوجه القاضي الباقلاني هذا القطع
وهو كما ترى لا يليق بامثاله فتدبر مسئلة الجمع المنكر ليس من صيغ العموم خلافاً لطائفة منهم الامام فخر الاسلام منا والامام حجة الاسلام الغزالي
من الشافعية عليهما الرحمة قيل في الكشف عامتهم على ان جمع القلة وهو جمع لا يطلق على ما فوق العشرة وله اوزان مخصوصة للكثرة ليس بعام وانما
الخلاف في جمع الكثرة وهو ما يطلق الى ما لا نهاية له ولعل وجه تخصيص الخلاف ان جمع القلة لا يتجاوز عدداً معيناً فصار كاسماء العدد بخلاف جمع الكثرة
ثم ان بعضهم قالوا انه لا فرق بينهما في جانب الزيادة فانهما يطلقان الى ما لا نهاية له وانما الفرق في الاقل فاقل جمع القلة ثلاثة او اثنان

وجمع الكثرة اقله العشرة وعلى هذا الاوجه لتخصيصه الخلاف بجمع الكثرة ثم الحق ما سيذكر المصنف انه لا فرق بينهما مع لا وجه للتخصيص اصلا وقيل في تلويح
الخلاف بين الفريقين لفظي مبني على اشتراط الاستغراق وعدمه فمن شرط الاستغراق كالجمهور حكموا بعدم عمومه ومن لم يشترط كالامام فخر الاسلام ومن تبعه من المتكلمين
اكتفى بانتظام جمع من المسميات حكموا بالعموم وليس الخلاف في المعنى فان الكل اتفقوا على ان لا استغراق فيه اصلا اقول الحق ان الخلاف مع فريق
لفخر الاسلام ومن تبعه من المتكلمين بانتظام جمع من المسميات غير شارطين له استغراق لفظي والخلاف مع فريق اخرى منهم الجبائي ممن شارطين للاستغراق
وادعائه عمومه فمعنوي فانهم قائلون بثبوت الاستغراق للجمع المنكر لما يسمع من دليلهم الآتي لنا عدم تبادر الاستغراق منه حين الاطلاق بل يتبادر جماعة اي
جماعة كانت ويصلح للكل عموما وبدلا كالمفرد ويصلح لكل ما يصلح له العموم اصلا واستدل لو قال عندي عبيد صح تفسيره باقل الجمع اتفاقا ولو كان للاستغراق
لما صح هذا التفسير لانه ينافيه واورد ان ذلك اي جواز التفسير باقل الجمع لاستحالة ان يكون عنده جميع عبيد الدنيا فيه فيما يكون محمولا على الاستغراق
والاستحالة قرينة صارفة عنه ولا يبعد ان يقال شان العام انه يخص بقرينة مخصصة ويبقى عاما في الباقي وههنا يصح التفسير باي عدد شاء فلا يكون عاما
فتامل وقيل ليس معناه جميع عبيد الدنيا بل معنى العموم جميعا عبيده ولا استحالة فيه فلا يصلح قرينة صارفة عنه اقول لا نمنع ان معنى العموم جميع عبيده
بل معناه جميع ما صدق عليه العبيد وليس ذلك الحقيقة الاستغراق الحقيقي فان العام مستغرق لجميع ما يصلح له لا ان الحقيقة الاعم منه ومن العرفي ولو كان
كذلك كان لما ذكره وجه فتامل فانه دقيق المعمون قالوا اولا الجمع المنكر حقيقة في كل جمع من الاقل الى ما لا نهاية فحمله على الجمع حمل على جميع
حقائقه وهو ايضا فرد من افراده فيحمل عليه احتياطا ولا يخفى على المتامل ان في هذا الاستدلال تسليم انه موضوع للجماعة اي جماعة كانت والحمل على الكل
حمل على بعض افراده للاحتياط وهذا ينافي العموم لو قيل ان مرادهم بالعموم هذا القدر آل النزاع لفظيا فان مقصود الجمهور ان ليس وضعه للعموم
الا ان يحرر النزاع في انه هل يحمل في المحاورات على جميع الافراد ام لا لكن لا يساعده كلامهم فالاولى ان يحرر الدليل هكذا الجمع يطلق على كل ما
والحمل على الكل حمل على كل محتملاته فيحمل عليه احتياطا والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيه فان لو نقض بان المفرد المنكر حقيقة في كل
والحمل على الكل حمل على جميع الحقائق فيحمل عليه قال لا نسلم ذلك لان الجمع وان كان جميع حقائقه لكن ليس نفسه من حقيقته فلا يصح الحمل عليه فيه
ما فيه لانه انما يصح اذا كان النكرة موضوعة للفرد المنتشر واما اذا كانت موضوعة للماهية من حيث هي هي كما يصدق على الواحد يصدق على الكثير فالكل
ايضا من حقيقته كذا في الحاشية فان قلت لا يتجه على القول الاول ايضا لان الجمع وان لم يكن من حقيقته ولكن مجموع حقائقه وكان مدار الدليل
عليه قلت لا يتم الدليل على اثبات اولوية بعض الافراد على الاخر بالاحتياط ليقتضي حقيقته ويتناول الكل فتدبر ثم ان النقض بالمفرد غير المنوع
وارد على كل حال كما لا يخفى قلنا الاقل متيقن وكونه العمدة فهو اولى بالحمل عليه من الكل فالاحتياط الكائن فيما يتعين به وقلنا اليه الكلام في الوضع
للعموم ولا يلزم ذلك مما ذكرتم بل انما يلزم ترجيح بعض الافراد على البعض من خارج فان لو وضع للقدر المشترك كما هو مسلم عندنا قرره واما على ما قررنا
فان الاطلاق على كل جماعة انما يقتضي الوضع للقدر المشترك ولا دلالة للعام على الخاص فلا يدل الجمع على الكل استغراقا قال في شرح الشرح ان
الكل لما كان فردا من افراده ووضع له فالاطلاق عليه من حيث انه فرد للقدر المشترك اطلاق حقيقي وفيه انه لا نزاع في هذا الاطلاق كذا في الحاشية
وتفصيله ان الاطلاق على الخاص نوعان اطلاق عليه باعتبار انه استعمل في الموضوع لا تحقق فيه واطلاق عليه باعتبار الاستعمال فيه والا
اطلاق حقيقي والثاني مجازي فان اريد باطلاق الجمع المنكر على الكل استغراقا الاطلاق الاول بان يكون مستعملا في القدر المشترك ويراد
الكل لانه ايضا جماعة فلا يلزم منه العموم قطعا وان اريد الثاني فليس حقيقة كما لا يخفى فافهم قالوا ثانيا لو لم يكن الجمع المنكر للعموم لكان مختصا
بالبعض وذلك تحكيم بلا مخصص قلنا لا نسلم لزوم الاختصاص بالبعض على عدم العموم ممنوع بل يجوز ان يكون للقدر المشترك بين البعض الذي هو بعض والكل

مسئلة اقل الجمع ثلثة فلا يصح الاطلاق على اقل منه الا مجازا وقيل اقله اثنان حقيقة واختاره الامام حجة الاسلام الغزالي وسيبويه
من النحاة وقيل لا يصح لهما اي للاثنين لا حقيقة ولا مجازا وقيل اقله واحد وقيل لا يصح الاطلاق عليه لا حقيقة ولا مجازا ولا نزاع في نحو الجمع
المؤلف من الجيم والميم والعين بل انما النزاع في مسماه اي في الصيغ المسماة به كرجال ومسلمين ولا نزاع ايضا في نحن نفعل اي في ضمير المتكلم مع
الغير فانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان او كثيرا فهو مشترك معنوي لا لفظي كما توهم ولا نزاع ايضا في نحو فقد صغت قلوبكما فانه في نحو ما
الى تضمنه يجوز فيها الافراد نحو قلبكما والتثنية نحو قلباكما بناء على انقسام احاد المضاف على احاد المضاف اليه والجمع نحو قلوبكما مجازا على خلاف الاصل
بالاضافة فهو والمفرد سواء في الاطلاق بل هو افصح لكونه ادل على الافراد من المفرد وكراهة اجتماع التثنيتين لفظا او للامتياز من جهة المعنى الجزئين
الصارف الزائد على الاثنين وهو من علامات الحقيقة ولنا ثانيا قول عبد الله بن عباس لعثمان امير المؤمنين رضي الله تعالى عنهما ليس
الاخوان اخوة في لسان قومك فقرره امير المؤمنين واحتج بالاجماع وهما امامان عارفان باللغة فقوله وتقريره حجة على ان الاقل ثلثة والاثر المذكور
رواه الحاكم وصححه والبيهقي في سننه عن ابن عباس انه دخل على عثمان فقال ان الاخوين لا يردان الام من الثلث قال الله تعالى فان كان
له اخوة قال الاخوان ليس بلسان قومك اخوة قال عثمان لا استطيع ان ارد ما كان قبلي ومضى في الامصار وتوارث به الناس كذا في الدر المنثورة
والتيسير قيل هذا كما انه دليل على ان اقله ثلثة دليل على انه يصح الاطلاق عليهما مجازا فان الاجماع لا يكون على خلاف ما في الكتاب فلا بد من
حمل الاخوة على الاخوين مجازا وفيه انه لا يلزم من حمل الاخوة على معناه المخالفة فانه ساكت عن حال الاخوين نعم لا بد للاجماع من مستند ويجوز ان
يكون قياس الاثنين على الجماعة الا ان يقال الظاهر من كلام ابن عباس وجواب امير المؤمنين انه حمل الاخوة على الاخوين والله اعلم
بمقصود خواص عباده فان قلت روى الحاكم والبيهقي في سننه عن زيد بن ثابت انه كان يحجب الام بالاخوين فقالوا يا ابا سعيد ان الله يقول
فان كان له اخوة وانت تحجبها بالاخوين فقال ان العرب تسمي الاخوين اخوة كذا في الدرر المنثورة والتيسير فالآثار متعارضة قال ولا تعارض فقول
زيد الاخوان اخوة فانه غير نص في ان مدلوله الحقيقي اخوان بخلاف قول ابن عباس لانه نقل في اللسان فلا يدل على الوضع بل مراده اي يجوز
ان يكون مراده رضي الله عنه الحكم اي الاخوان اخوة حكما وهو الارث والوصية او انه يسمى الاخوان اخوة مجازا جمعا بين الادلة القائلون ما قبله
الاثنين قالوا اولا قال تعالى فان كان له اخوة والمراد اخوان فصار هذا اجماعا بين المجتهدين اللاحقين وان كان مختلفا بين الصحابة او
اجماعا بين الاكثر والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا سلمنا ان المراد اخوان لكن لا نسلم انه حقيقة فيهما بل مجاز لقصة ابن عباس الذي هو اعرف
باللغة وقد قال لا يسمى في لسان العرب الاخوان اخوة ولك ان تمنع ان المراد بالاخوة اخوان ولا اجماع عليه انما الاجماع على ان الاخوين في
حكم الاخوة ويجوز ان يكون بالقياس و قالوا ثانيا قال الله تعالى انا معكم مستمعون والمراد بضمير الخطاب موسى وهارون على نبينا وآله وعليهما
السلام والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا لا نسلم ان المراد موسى وهارون على نبينا وآله وعليهما الصلوة والسلام بل هما وفرعون ايضا وهو وان كان
غائبا لكن ادخل في المخاطبين تغليبا وقالوا ثالثا قال تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين
اي حكم داود وسليمان عليهما وعلى نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام والاصل في الاطلاق الحقيقة واجاب الامام فخر الدين الرازي بانه اضافة
الى معمولين اي الفاعل وهو داود وسليمان والمفعول وهم القوم المحكوم عليهم المتنازعون في الحرث وح لم يستعمل في الاثنين وقد يقال انه
اي تجويز الاضافة الى معمولين عجيب فان المصدر انما يضاف اليهما بدلا في اطلاقين لا معا في اطلاق واحد وقيل ان كون الحكم مصدرا
ممنوع بل هو بمعنى الامر والشان اي كنا بشانهم شاهدين فانما يصح جوابا في نفسه لا توجيها لهذا الجواب فان قيل انه لا يصح في نفسه اذ

لانه مجاز خلاف الاصل قلت هذا ممنوع فان الادلة السمعية قد دلت على ان الاقل للجمع ما فوق الاثنين فالاطلاق عليهما تجوز واطلاق
الحكم على الشان اي تجوز والمثال اكثر شيوعا بالنسبة الى الاول فحمل عليه فتدبر اقول اضافة المصدر الى المعمول على نحوين اضافة اليه مع بقاء
معنى المعمولية وتقصد منها افادة معنى الفاعلية او المفعولية واضافة اليه من غير اعتبار معنى الفاعلية او المفعولية بل لافادة الملابسة وليس
مراده اضافة الى المعمولين لكل منهما من حيث هما معمولان باتيان المعنى الفاعلية والمفعولية بل اضيف اليهما لانهما ملابسان اي الحكم الملابس بهما
وللقوم ولاشك ان الاضافة لاجل افادة الملابسة يصح الى المعمولين وانما لا يصح بالنحو الاول فتامل فانه وان كان كلاما متينا لكن خلاف المتبادر
المنساق الى الذهن من عبارته وقالوا ايضا الجمع يقتضي الجماعة فان اهل العربية قالوا الجمع موضوع للجماعة وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاثنان
فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجة عن ابي موسى الاشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب كذا قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره اقول اذا
زيد في الاستدلال بالحديث ان الجمع للجماعة علم يكتف بالحديث فقط كما كان المشهور فاندفع ما كان يرد على التقرير المشهور ان غاية ما لزم
ان الاثنان جماعة وانه في غير محل النزاع فان النزاع في صيغ الجمع لا في لفظ الجماعة وبعد لا يخلو عن شائبة شبهة فان الذي دل عليه
الحديث ان لفظ الجماعة يطلق على الاثنين لكن كون الجماعة محكوما عليها بالوضع الصحيح بازائها شاملا للاثنين غير لازم بل كلمات النحاة تدل
على خلافه فافهم قلنا لم يرد به عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام ان الجماعة التي هي مدلول صيغ الجمع يصدق على الاثنين وما فوقهما بل
اراد صلى الله عليه وآله وسلم فضيلة الجماعة للصلاة او جواز السفر والمعنى والله اعلم المراد ان قوله الاثنان المصليان وما فوقهما جماعة في الصلوة
يدركون فضلها او اراد الاثنان المسافران فما فوقهما جماعة في جواز السفر وقد كان سفر الاثنين في اول الاسلام منهيا عنه فرخص بهذا الحديث
كونه للاثنين ولو مجازا قالوا لو صح ارادة الاثنين بصيغ الجمع ولو مجازا لجاز توصيف التثنية بها او توصيفها بها ولا يقال جاءني رجلان عاقلون
ولا رجال عاقلان باتفاق النحاة واجيب بانهم يراعون صورة اللفظ في النعت فلا يجوزون هذا التركيب لانهم لا يجوزون الاطلاق المجازي
مجازا قيل فيه بعد فانه لا يقال جاءني زيد وعمرو العاقلون مع ان الموصوف ليس في صورة التثنية اقول بل يمنع الجواز امتناع هذا التركيب فلا
اشكال وانا افاسد فانه يمنع لعدم جاءني للنحاة على ان الجمع بين الشيئين او اشياء بحرف الجمع كما في التثنية والجمع كالجمع بلفظ الجمع وبالواو
العاطفة فالمعطوف بحرف الواو والمعطوف عليه في حكم التثنية ان كان واحدا وان كان اكثر ففي حكم الجمع فانما لا يجوز التركيب المذكور لكون
الموصوف تثنية بلفظ الجمع فيفوت التطابق الصوري فتامل فانه كلام متين فائدة لا فرق عند القوم من الفقهاء واهل الاصول بين جمع
القلة وبين جمع الكثرة وان صرح به النحاة اي بالفرق بان اقل جمع القلة ثلثة واقل جمع الكثرة عشرة فان كلا منهما اي من جمعي القلة
والكثرة للعموم مطلقا فلا اقل له ولا اكثر واما المنكر فالاقل هو ما تقدم من غير فرق ولذا اجمعوا على انه لو نسبه قول على دراهم او فلوس ثلثة يجب
ولا فرق في جانب الزيادة بان يكون اكثر جمع القلة عشرة بخلاف جمع الكثرة فان اطلاقه لا الى نهاية وان قيل به في التلويح اقول لهم ان حقيقة
في كل عدد فيصح تفسيره باي عدد شاء فلو فسر في المثالين المذكورين بما فوق العشرة يصح فلا فرق اذن بينهما وصحة نحو جاءني رجال ثلاثة
وايدية عشرة اي ولا ثابت توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس ثبت فلا فرق هذا ما عندي فان قلت النحاة عمدة في هذا الباب فقولهم حجة
قلت لا اعتداد بقولهم عند مخالفة الائمة المجتهدين فانهم المقدمون الباذلون جهدهم في اخذ المعاني عن قوالب الالفاظ فائدة مسئلة
استغراق الجمع سواء كان معرفا باللام او الاضافة او منكرا منفيا بحرف النفي لكل فرد فرد كالمفرد اي كاستغراقه عند الفقهاء والاصوليين وجمهور
اهل العربية وعند السكاكي ومن تبعه استغراق المفرد اشمل فاستغراقه عنده لكل فرد فرد واستغراق الجمع لكل جماعة جماعة قالوا عند الاثنان

عندنا لما تقدم من الاستثناء فان استثناء الواحد يصح لغة وعرفا وهو الاخراج ما لولاه لدخل فوجب التناول واما قرأت الكتاب الا ورقة ونحوه
فلانه اريد به قرأت جميع اجزاء الكتاب الا ورقة واما استثناء الجزء من دون هذا التاويل وان جوز فنقول باطل لا يلتفت اليه او ماول ولنا
الاجماع على ان استغراق الجمع لكل فرد فرد الا ترى انه كيف استدل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ابوبكر الصديق رضي الله عنه على الانصار رضوان
الله عليهم بقوله عليه وآله الصلوة والسلام الائمة من قريش وقد قرروه وسلموه واجمعوا به على ان لاحق في الخلافة لواحد من الانصار فان
قيل فعلى هذا القياس قوله تعالى لا تدركه الابصار ينفي الرؤية مطلقا عن كل بصر قال وقوله تعالى لا تدركه الابصار انما يقتضي سلب العموم لا عموم
السلب فلا ينافي رؤية بعض الابصار فان اقتضى عموم السلب باعتبار الافراد وسلم ذلك فلا يستدعيه باعتبار الازمان فالمعنى والله اعلم لا يدركه
الابصار في الدنيا ولا ينافي ثبوتها في الاخرة فتامل فانه لا يلتفت الى ما قال من قبيل اهل البدع ان نفي الفعل يقتضي انتفائه في الازمان مطلقا
فالحمل على زمان الدنيا انصراف عنه لان النصوص القاطعة دلت على ثبوت الرؤية وهي متواترة المعنى ولا يحتمل التشكيك فيه واما هذا التزمن
الانصراف عن الظاهر فشائع لا باس به بل يجب لايجاب القواطع ذلك ولو سلم انه يستدعيه باعتبار الازمان فالادراك اخص من الرؤية ولا يلزم
من نفي الاخص نفي الاعم فتدبر السالك واتباعه قالوا اولا لو كان استغراق الجمع للاحاد لامتنع النفي عنه اذا ثبت الحكم لواحد او اثنين فقط
وقد يصح لا رجال في الدار اذا كان فيها رجل او رجلان دون لا رجل قلنا جواز لا رجال ممنوع حقيقة وليس الا دعوى مثل المطلوب وان اريد
جوازه من جهة التخصيص فلا حجة فيه لما قال واما التخصيص فيجوز في كل عام ويحتمل ههنا مجاز آخر وهو ارادة نفي الاجتماع بالكلام فلا استغراق في المثال
المذكور انما يصح بهذا الاستعمال واما حقيقة فلا يصح فافهم وقالوا ثانيا ان الحكم على كل جماعة لا يستلزم الحكم على كل فرد كما هو شان الجماعة تحقيق
حل هذا التشبث فلا يلزم من استغراق الحكم كل جماعة استغراقه كل فرد واحد قلنا الحكم على كل جمع مستلزم لغة الحكم على كل فرد وان لم يستلزم عقلا بناء
على ان الجمع المحلى بل الجمع المستغرق مطلقا بمنزلة الجنسية ويكون عندنا لكل فرد ويمكن ان يقرر الكلام جوابين احدهما ان هيئة تركيب الحكم على
كل جماعة بصيغة الجمع يدل لغة على الحكم لكل واحد وان لم يستلزم عقلا ولا يصح استعمال هذه الهيئة التركيبية الا فيما يكون حكم الجماعة والاحاد
واحدا الا انه قيل لنزاع غير مقصود حتى يرد والثاني انه غير صحيح والا لم يصح الاستثناء فتامل فيه والثاني ان كون الحكم على كل جماعة لكم في الجمع
يبطل صحة هذا وقالوا ثالثا روي عن ابن عباس ان الكتاب اكثر من الكتب ولا يصح الا اذا كان استغراق المفرد اشمل قلنا اولا مراده رضي
ان استغراق الكتاب بما لا يشمل من الكتب حال كونها منكرين فليس مما نحن فيه وثانيا ان ابن عباس وحده لا يصلح لمعارضة سائر الصحابة
وثالثا كما قال مطلع الاسرار الالهية ان مراده رض ان الكتاب المعهود وهو القرآن اشمل واكثر جمعا للحكم من الكتب الاخرى المعهودة وهي المنزلة على الانبياء
السابقين فليس قوله مما نحن فيه في شيء فتدبر مسئلة جمع المذكر السالم ونحوه مما تغلب فيه الرجال على النساء يعني يكون مفرده بحيث
يصح اطلاقه على المختلط من الرجال والنساء تغليبا وهو الجمع الذي يفرق في مفرده بين المذكر والمؤنث بالتاء وعدمه واحترز بهذا القيد
عن الجمع الذي مفرده لا يصح اطلاقه على النساء اصلا كالرجال فانه للرجال اتفاقا وعن الجمع الذي مفرده متناول لهما لغة ووضعا نحو الناس
فانه يتناول لهما اتفاقا وعن الجمع الذي مفرده مختص بالنساء فانه مختص بالنساء اتفاقا فان وجد فتامل فيه هل يشمل النساء وضعا كما انه يشمل الرجال
لنا والاكثر من الشافعية والا كثير خلافا للحنابلة فانهم قالوا يشمل الرجال والنساء بالوضع والمص اختار الاول وقال لنا ان المتبادر منه عند الاطلاق
من دون قرينة صارفة هم الرجال وحدهم وهو من امارات الحقيقة ودليل التبادر الاستقراء لكن الخصم لا يساعد عليه واستدل اولا بقوله تعالى ان المسلمين
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين

والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة
وأجرا عظيما فقد عطف النساء على المذكور بصيغة الجمع المذكر فلو كانت النساء داخلات فيه لزم التأكيد ولو لم يدخل بل اختص الصيغة بالرجال
كان تأسيسا والتأسيس أولى من التأكيد فالصيغة مختصة بهم في الاستعمال والأصل الحقيقة فهي لهم خاصة أقول فيه نظر لأن في شرح المختصر
لا نزاع في أنه للرجال وحدهم أي استعمالا فيهم حقيقة فما بهذا يلزم التأكيد فإنه يجوز أن يكون الجمع في الآية مستعملا للرجال فلا تأكيد ولا مجاز
فلا يثبت المدعى من كونه لهم وحدهم كما لا يخفى قال مطلع الأسرار الإلهية ليس معنى كونه حقيقة لهم أنه مشترك لفظي فيهم وفي المختلط كما يشعر به المنتهى
بل المعنى أنه للعقد لاشتراكه فهو مشترك معنوي واطلاقه عليهم لكونهم من أفراده حقيقة وهذا لا يضر في الاستدلال فإن هذا الجمع حالة مقيدة لاستغراق
ما يصلح له فلو كانت متناولة للنساء لكانت مشمولة للصيغة فيكون ذكر النساء بعده تأكيدا وإذا التأسيس أولى فيجب حملها على الرجال خاصة إلا أن
الحقيقة ثم في هذا الاستدلال شيء هو أن شأن الجزئيات التبع القاعدة الكلية كيف كان إنه استعمل في الرجال وحدهم كذلك استعمل للمختلط كثيرا
فلم لم يكن استعمال الاختلاط حقيقة وما استعمال الانفراد حقيقة فأصالة الحقيقة لا يدل على كون هذا الاستعمال حقيقة والتغاير أفراد في نص لعام
للتعموميته شائع كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وأمثاله وهذا ليس تأكيدا اصطلاحيا فإن أريد أنه لو كان الاختلاط
حقيقة لكان تأكيدا اصطلاحيا فالملازمة ممنوعة وإن أريد نفس تقوية الحكم ولو في بعض الأفراد فيكون التأسيس أولى منه ممنوع إلا لكان أمثال
الجمل المعدة بأن خلاف الأصل فتدبر واستدل ثانيا بالتقرير أي تقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم على انتفاء في المؤمنات ذكرهن لما روت أم المؤمنين
أم سلمة أنها قالت يا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم إن النساء قلن ما نرى الله ذكر إلا الرجال فنزلت إن المسلمين والمسلمات
رواه أحمد كما في التيسير وروى الترمذي عن أم عمارة قالت أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت ما أرى كل شيء إلا للرجال وما أرى النساء يذكرن بشيء فنزلت
إن المسلمين والمسلمات قال الترمذي حديث حسن غريب فالنساء مع كونهن من أهل اللسان نفين لما فهمن ذكرهن علمن أن جمع المذكر
غير متناول لهن ثم تقرير الرسول صلى الله عليه وسلم يفيد القطع به أورد بمنع نفيهن ذكرهن مطلقا حتى يفيد عدم تناول الصيغة إياهن وحمله على عدم الذكر
استقلالا وفيه أنه على تقدير كون الصيغة للرجال والنساء يكون ذكرهن مع الرجال فإن أريد بالذكر الاستقلالي ذكرهن وحدهن من غير
ذكر الرجال استقلالا فلا يصح الشكوى بذكر الرجال استقلالا وحدهم وإن أريد ذكرهن مقصودا ولو كان مع أغيارهن فذكرهن أيضا
استقلالي فلا يصح الشكوى أصلا إلا أن يقال تناول الصيغة المختلط ليس إلا لهن كالتوابع للرجال فأرادوا ذكرهن استقلالا من غير تبعية
تأمل فيه والأولى أن يحمل قولهن ما نرى الله ذكر إلا الرجال على الذكر استقلالا بصيغ أخرى غير صيغ الجموع السالمة نحو الرجال والعباد وما أدرى
أن تذكيرهن كذلك قيل الشكوى بحرا أي ميل بإرادة الذكر استقلالا بعيد فإن الرجال قوامون على النساء فهن من توابعهم أقول لعل أدرجن
التماس الذكر كذلك أي من غير تبعية تحصيلا للشرافة قال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه والله كنا في الجاهلية ما نعد للنساء أمرا حتى أنزل
الله فيهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم رواه الشيخان في حديث طويل وكون الرجال قوامين عليهن لا ينافي تعد تحصيل الشرافة من الصيغة
متناوله لهن قطعا لعموم الشريعة ولو مجازا ومحال أن لا يكون عارفات تناول الصيغة إياهن فالشكوى ليس عدم ذكرهن مطلقا لأنهم
إنما الشكوى للذكر استقلالا تحصيلا للشرافة فافهم واستدل ثالثا بأنه جمع المذكر اجماعا ومعناه أي الجمع لتضعيف المفرد فيكون هذا الجمع تضعيف
المذكر وفيه أنه استدلال بالتسمية فإن النحاة يسمون هذا الجمع جمع المذكر ولا يلزم منه أن يكون مفرده مذكرا ألا ترى أنهم يقولون نحو المسلمين
جمع المذكر مع أن مفرده مؤنث عندهم بهما وربما يقرر هكذا أن هذا الجمع جمع المذكر باتفاق النحاة والجمع لتضعيف مفرده فيكون مدلوله

احادا من المذكر الذي هو مفرده وهذا ليس بشيء. الا بالتسمية وفيه ان المذكر حقيقيهم ما كان مجردا عن التاء ونحوه وان كان الاناث داخلة
فيه الا ترى انهم قالوا الانسان مذكر مع ان افراده الاناث فلا يلزم من كونه جمعا للمذكر ان لا يكون احاد مفرده مونثا بل جاز الاختلاط كما لا يخفى على
من له ادنى ممارسة قال في التحرير فان قيل لو دخل فيه الاناث ويكون جمع المذكر تسمية مخصه لمفرده مونث ايضا فاين مذهب تاء مسلمة وهذا
الجمع مما يبقى فيه حروف المفرد وجوابا قيل في الجواب مذهب التاء ههنا مذهبها في طلحون على راي ائمة الكوفة والحاصل ان بقاء التاء في الجمع غير
لازم كما عليه ائمة الكوفة من النحاة كما في طلحين جمع طلحة اقول السؤال غير وارد حتى يحتاج الى الجواب وانما يرد لو قيل انه جمع مسلمة ويلزم ان
يكون الجمع مفرد ان فانه شامل للمذكور ايضا فيكون مفرده مذكرا ايضا فليس هو جمع مسلمة بل هو جمع مسلم مجردا عن التاء او خلت فيه مسلمة عند ارادة
تاليف هذا الجمع تغليبا كقمرين والمراد منه خليفة رسول الله صلعم ابو بكر وامير المومنين عمر او امير المومنين عمر بن عبد العزيز فانه عند ارادة التعبير
عنهما ادخل خليفة رسول الله في مدلول لفظ عمر تغليبا للمشابهة في الاخلاق الحميدة فكانه اريد به من هذه الاوصاف الحميدة وفي التغليب يختار
اللفظ الاخف فان قيل فعلى هذا يصير الجمع مجازا قال ولا يلزم من التجوز في مسلمة مفرده التجوز في جمعه اذ اعلم انه قاعدة فانه موضوع بالوضع النوعي للاحاد
الحاصلة بعد التغليب وقد ذكر الشبهة في شرح مطلع الاسرار الربانية بان مادة الجمع حينئذ يكون مجازا قطعا وان كان الصيغة حقيقة فان المادة
هو مادة المفرد وهو مجاز للتغليب وان كان الصيغة والهيئة حقيقة الا ترى ان لفظ الاسود مجاز الرماة باعتبار المادة وان كان حقيقة باعتبار الهيئة وهذا ليس
بشيء فان المادة مع الهيئة موضوعة بالوضع النوعي للاحاد الحاصلة بعد التغليب بعد ثبوت القاعدة ولا يلزم من التجوز في المادة انفرادا التجوز فيها
مع الهيئة بخلاف الاسود الرماة فان هذا الجمع من التجوز لا من الوضع وليس موضوعا للشجعان لا نوعا في ضمن قاعدة ولا شخصا وما كان ان تمهيد
اولا قاعدة هي انه قد اتفق النحاة على ان مثل مسلمة لفظ مركب من المسلم والتاء وكل منهما يدل على معناه فمعنى المسلم المفهوم منه حال مقارنته مع التاء
ليس الرجل بخصوصه والا لزم اتصافه بالذكورة والانوثة في حالة واحدة بل معناه مطلق الذات الموصوفة بالاسلام اعم من ان يكون مذكرا او مونثا
ونقول ثانيا ان هذا المعنى قد وضع له لفظ مسلم البتة والا لزم ان يكون مسلمة مجازا لكون بعض مفرداته كذلك الا ان شرط الاستعمال فيه مقارنة
التاء وهذا لا يخرج اللفظ عن كونه حقيقة الا ترى ان الضمائر المتصلة حقائق مع ان شرط استعمالها مقارنة العوامل بقي ان اطلاقه على الرجل خاصة
حال انفراده الا انه موضوع له بوضع على حدة فيكون مشتركا او لانه وضع للقدر المشترك ليستعمل مجردا في الذكر ومقارنا مع التاء في معناه المقيد بما يدل عليه
التاء من الانوثة كما ان لفظ هذا عند البعض موضوع لمعنى كلي ليستعمل في الجزئيات ونقول المسلمون جمع المسلم الذي وضع للقدر المشترك المستعمل في معناه
في تركيب مسلمة وعلى هذا ليس فيه تجوز اصلا لا في المادة ولا في الهيئة واطلاقه على الذكور خاصة اما على الاول فكانه بعيد فلاشتراك مفرده في المعنيين
او لانه لما يجز باستعمال مفرده في بعض افراده كذلك يجوز استعماله ايضا ويكون حقيقة لكونه استعمالا في المفرد ولا يجوز استعماله في الاناث المفردات لان مفرده

كان لا يدل عليهن مجردا عن التاء فتامل فيه وبناء على هذا الذي ذكر من حديث التغليب اندفع ما قيل يلزم ان يكون المجموع كلها مما لا احاد له من لفظه
وذلك لان مفرده مسلم لكن تغليبا وقد يقال يلزم ان يكون الجمع كلها مما لم يكن له مفرد مستعمل اصلا وفيه انه لا استحالة ان اريد ان لا يكون له مفرد مستعمل
حقيقة بل هو اول المسئلة وان اريد لا يكون مستعملا اصلا لا حقيقة ولا مجازا فاللزوم ممنوع كيف والمجاز بالتغليب شائع فتدبر ولو سلك السبيل الذي
بينا لاندفع هذا السؤال عن اصله لان مفرده مستعمل في ضمن استعمال مسلمة ثم قيل لا يصح حديث التغليب فانه لو كان مفرده مسلما ادخل فيه
المسلمة تغليبا ليصح اطلاق ثلثة مسلمين اذ حينئذ النساء والرجال سواسية في الفردية ولو كان الاختلاط معتبرا لما صح الاطلاق على الرجال
وحدهم وهذا ليس بشيء فان المقصود ان المسلمين جمع مسلم ادخل فيه المسلمات المختلطة مع المسلمين تغليبا والاناث من افرادها

مقارنة مع الرجال وعدمها من تمسك الحنابلة قالوا ولا يصح الجمع المذكور لها نحو قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقوله تعالى
اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم كما يصح للذكر فقط والاصل في الاستعمال الحقيقة اقول ذلك اي كون الاصل حقيقة اذا لم يكن احدهما
بخصوصه حقيقة وهو ممنوع كونه قد تقدم ان المبادر منه الرجال وحدهم فيكون حقيقة فيهم وهذا انما يتم لو سلم الخصم ان تبادر واجيب لعدم
لزوم الاشتراك اللفظي اذ لا نزاع لاحد في انه للرجال وحدهم حقيقة فلو كان للمختلط ايضا حقيقة لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل بل لعل
النزاع في ان اطلاقه للرجال وحدهم بخصوصهم ام لا فانهم يقولون بالاشتراك المعنوي فوضعه للقدر المشترك بين الرجال وحدهم والمختلطين
مع النساء واطلاقه عليهم وحدهم حقيقة حيث انهم افراد موضوع له لا من حيث خصوصهم حينئذ لا يلزم الاشتراك اللفظي وقالوا ثانيا لو لم يدخلن
في هذا الجمع لما شمل الاحكام لهن اذ ح اشتغال الجمع العائدة من الخطابات مختصة بالرجال اقول الملازمة ممنوع لان دخولهن في
الخطاب بطريق المجاز بقرينة عموم الشريعة القاطعة كما قال لما علم عموم الشريعة للنساء ضرورة من الدين وقد ثبت عموم الصيغ لهن فلو
ولو تجوزنا حملنا عليه بهذه القرينة والحاصل انه يجوز ان يكون مجازا من جهة التغليب بقرينة عموم الشريعة لكن للخصم ان يقول التجوز خلاف
الاصل فلا يصار اليه فيدفع بدعوى التبادر الذي مر ان سلم الخصم فافهم ولذا اي لاجل ان شمول الاحكام لهن لقرينة عموم الشريعة
لم يحمل عليه فيما لا نعلم عمومه من الاحكام كالجمعة والجهاد وغيرهما والخصم يقول انما لم يحمل عليه فيها للقرينة اختصاص هذه الاحكام بالرجال ويجاب
في المشهور بمنع بطلان اللازم ان اريد عدم الشمول صيغة وبالتزام لعدم الشمول فضلا بل الشمول بالاجماع او بدليل آخر كتنقيح المناط وحكمي
على الواحد حكمي على الجماعة كما في المعدوم زمن الخطاب الشفاهي وفيه ما فيه فان الاجماع متاخر عن زمن الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم والكلام في تلك الزمن بل الاجماع انعقد على الاستدلال بهذه الخطابات لشمول الاحكام لهن فالاجماع دل على شمول النص
لهن من غير حاجة الى دليل منفصل فتدبر تنبيه قيل في كتب اكثر المشايخ قول الحنابلة هو بعينه قول الحنفية واستدل عليه بقولهم فيما اذا قال
الحربي امنوني على بني فاعطي الامان انه تدخل بناته في الامان ولو لم تكن الصيغة متناولة لهن لم يدخلن والاظهر ان ذلك اي دخولهن لان
الامان مما يحتاط فيه فيحمل على العموم تجوزا فلا يدل هذا على ان دخولهن بطريق الحقيقة ولا يبعد ان يقال لو كان هذا تجوزا لاجل الاحتياط
يلزم ثبوت الامان بالمحل تجوزا في كل لفظ واقع في الامان وليس كذلك وقد يورد ان ثبوت الامان بدلالة النص ولا يحتاج الى دخولهن
في الصيغة واعلم انه ان كان هذه النسبة الى الحنفية لاجل الفرع المذكور فيرد عليه ما اورد لكن الناقلين ثقات نقلوا عن الحنفية هكذا وقال صاحب البديع
اكثر اصحابنا ذهبوا اليه واذا ثبت قولهم ذلك من وجه آخر فلا بأس بمنشأ الفرع المذكور عليه بل هو المتعين حينئذ هذا والله اعلم بالكلام مسئلة
الخطاب الذي يعم العبيد لغة هل يتناولهم شرعا ام لا قال الاكثر نعم يتناولهم ويعم الحكم لهم وقيل لا يتناولهم فلا يعمهم الحكم وقال الشيخ ابو بكر احمد
الرازي الحنفي رحمه الله تعالى يتناولهم في حقوق الله تعالى فقط لا في حقوق العباد وتحرير محل النزاع انه لا شك ان من الخطابات ما يتناول الكل كما
الاحرار والعبيد بالاتفاق ومنها ما يخص الاحرار فقط بالاجماع وانما النزاع في ان الظاهر شرعا ما هو فعند الاكثر الظاهر التناول كما كان لغة فيحتاج في عدمه
الى دليل آخر وقيل الظاهر عدم التناول فيحتاج في شمول الحكم والتناول الى دليل زائد وعند الشيخ ابي بكر التفصيل بحقوق الله تعالى وحقوق العباد
لنا الصيغة كانت للعموم والتناول ولا عرف طارئ على اللغة يخرجها عن مقتضاها بالاجماع ولا دليل على الخروج اي خروج العبيد عن بعض الخطابات كالجهاد و
الحج الى غير ذلك والا لزم منه العرف هذا وفيه اشارة الى رد استدلال من نفى بان حكم الجهاد ونحوه لا يتناول العبيد فلو لم يكن خارجا عن الخطاب لزم النسخ ورد الاول بانه تخصيص لا نسخ
لكن بدليل لا بلزوم العرف نعم لهم ان يقولوا استقراء الاحكام الشرعية فوجد اكثرها التي تتعلق بحقوق الله تعالى شاملة لهم الا ما فيه ضرر بمولى كالجمعة والحج والجهاد

قبل التغيير العام واما سائر النواهي كالزنا والشتم والكفر والقتل والغصب فشاملة قطعا فلا يمكن فيها ادعاء العرف من احد واما حقوق العباد فاكثرها
مختصة بالاحرار ولهذا لا يدخل فيها العبيد فلا يبعد ان يدعي فيها العرف ويقال ان عرف الشارع حاكم بعدم دخولهم فيها الا بالدليل فان الاكثر عدم الدخول
والنادر تابع للاغلب فكلما ورد الخطاب الشرعي المتعلق بحقوق العباد يتبادر الذهن الى اختصاصه بالاحرار وهذا معنى العرف فقوله وما عرف
عرف طار مطلقا ممنوع النافون للدخول قالوا منافع العبد مملوكة لسيده شرعا والخطاب بهم منافيه اي ينافي ملك السيد منافعه فلم يكن مرادا في استعمال اي استعمال
الشارع قطعا فيتبادر الذهن الى الاحرار وهو معنى الاختصاص بالاحرار عرفا اقول اذا زيد فلم يكن مرادا في الاستعمال قطعا فلا يرد ما قيل ان التخريج
لاجل لزوم محال على تقدير الدخول وهو المنافاة بين تعلق الخطاب بهم ومملوكية المنافع لا يمنع التناول بصيغة اذ يجوز ان يكون لزوم المحال
قرينة صارفة عن مقتضاها وجه عدم الورود ان المحال لما كان لازما في الاستعمالات الشرعية كلها فلم يكن العبد مرادا قطعا فلزم العرف والجواب
لا نسلم عموم مملوكية المنافع في الاوقات كلها بل خص منها البعض وهو المنافع التي تمنع امتثال اوامر الله تعالى فلم يثبت العرف وهذا تام في
حقوق الله تعالى واما المنافع المانعة عن امتثال اوامر الشرع في حقوق العباد فاكثرها مملوكة للسيد وله ان يمنعه عن العمل بالاوامر ويشغل بخدمته
فيها للمنافاة مجال وقد تقرر بان مملوكية المنافع دلت على التخريج ولذا في بعض الاحكام فاحتمل كل خطاب خروجهم واحتمال المخصص يوجب
الوقف كما مر من انه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص فيوجب التوقف الى قيام الدليل على الدخول وجوابه ان الاحتمال العقلي مسلم
والاحتمال العرفي ممنوع فلا يجب التوقف وقد مر وايضا التخريج في بعض الاحكام لا يوجب الاحتمال مطلقا ثم التوقف قبل البحث عن المخصص
لو تم لدل على التوقف في الدخول وعدمه وكان مرجاه عدم الدخول عرفا والظهور فيه فتدبر الشيخ ابو بكر المفصل بين الحقوق الالهية والعبدية
ادعى حدوث العرف فيما ليس من حقوقه تعالى وفيما بقي لما كان لله قال المص ومن ادعى فعليه البيان اي هذا دعوى من غير دليل لكن دليله
الاستقراء الحاكم باكثرية التخريج ان تم تم الكلام مسئلة النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم داخل عرفا في العمومات الشاملة له صلى الله عليه وآله
وسلم لغة وقيل لا يدخل هو صلعم مطلقا وفصل ابو عبد الله الحسين الحليمي الشافعي وقال ان كان الخطاب مصدرا بالقول كقل يا عبادي لم يشمله صلعم والا شمله
صلى الله عليه وسلم لنا وجود المقتضي وهو عموم اللغة فان المفروض الكلام في الخطاب الشامل لغة مع عموم الشريعة فان الرسول صلعم مكلف بالشرائع
ايضا وعدم المانع وهذا اباء التركيب فان التركيب غير آب عنه قيل المفصل لا يساعد عليه اي على عدم اباء التركيب او التبادر بل في قل لبني تميم افعلوا كذا خرج
المخاطب وان كان داخلا في بني تميم اقول الفرق بينه وبين يا بني تميم افعلوا بدون كلمة قل تحكم فان كليهما نداء لبني تميم والمنادي لا ينادي نفسه فلو تحقق
هذا عدم دخول المتكلم لم يدخل في الصورتين وان كان الدخول في يا بني تميم لاجل كون المتكلم حاكيا والمنادي غيره ففي قل يا بني تميم ايضا كذلك فان
المخاطب ههنا ايضا حاك والخطابات الالهية كلها سواء كانت مصدرة بقل او لا الرسول صلعم حاك لها ثم ان المصدر بقل يحتمل وجهين احدهما ان
يكون المقصود الامر للمخاطب بالامر لبني تميم فيكون المخاطب آمرا حقيقة ولا يتناول المخاطب بقل البتة والثاني ان يكون المقصود الامر بالحكاية و
الكلام لغيره حقيقة فحينئذ يتناول قطعا فانه ليس آمرا حقيقة بل هو مامور من الآمر مع غيره لكن مع هذا مامور بحكاية هذا الامر فان اراد الحليمي بالمصدر
بكلمة قل ما يكون المقصود منه الاول فمنع التناول متجه والا فلا فتدبر واستدل على المختار بان اصحابه رضوان الله تعالى عليهم فهموا التناول عند
قراءة رسول الله صلعم لانه اذا لم يعمل بمقتضاه سألوه عن الموجب للترك فيذكره ولو لم يفهموه لم يكن لسؤالهم وجه اقول لا يلزم من سؤالهم فهمهم
العموم بتناول الصيغة بل يكفي لعموم الشريعة دليلا على فهم التناول وايضا ما قالوا منقوض بالمسئلة الآتية من عدم دخول المعدوم فان الصحابة ايضا
فهموا تناول الحكم اياهم فتدبر المخصوصون بالامة قالوا اولا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم آمر فلا يكون مامورا للمنافاة وتناول الخطاب

يقتضی المامورية ورسول الله صلعم مبلغ فليس مبلغا اليه والدخول فی الخطاب يلزمه كونه مبلغا اليه لانه صلعم مبلغ الی كل مكلف ويجاب اولا بانه يجوز اجتماع الآمرية والمامورية وكونه مبلغا ومبلغا اليه من جهتين كالطبيب اذا عالج نفسه فهو معالج من حيث هو طبيب ومعالج من حيث هو مريض ان قيل الامر اعلی مرتبة من المامور فهما متنافيان لتنافی اللوازم فلا يجتمعان فی ذات والمبلغ يعلم الخطاب قبل المبلغ اليه فلو اجتمعا فی ذات يلزم علمه بالخطاب قبل علمه قلنا لا نم علو الامر فان العلو ليس بشرط فی الامر بل يكفی الاستعلاء ولما لم يكن هذا المنع مفيدا فی المقام اعرض عنه وقال لو سلم فحيثية الآمرية والمبلغية اعلی وانه بهی عنه من حيث المامورية وكونه مبلغا اليه قال صاحب الاسرار الالتباس لا فائدة فی التبليغ الی نفسه لان المقصود من التبليغ علم المبلغ اليه والعلم لما كان حاصلا لا حاجة الی التبليغ وكذا لا فائدة فی امر نفسه ويجاب ثانيا بان الامر هو الله تعالی لا غير والمبلغ جبرئيل والرسول صلوات الله عليه واله واصحابه حاكم فی حيثية الآمرية وكونه مبلغا اقول يرده قوله نعم ولو الامر ابتداء سوی من النبی سبحانه والصواب ولو اوصل الامر سلم فانه صلعم اعلی منا واذا كان الادنی امرا فالاعلی بالطريق الاولی ويرده ايضا قوله تعالی بلغ ما انزل اليك الآية فان الخطاب للنبی صلعم منه ای ما انزل فهو عليه السلام مبلغ قطعا فلا مجال للمنع وتخصص الخطابات العامة بعيد كل البعد ويجاب ثالثا بانه عليه واله واصحابه وازواجه الصلوة والسلام بالقياس الی نفسه ليس امرا ولا مبلغا وان كان بالقياس الی غيره امرا ومبلغا فلا يلزم اجتماع الآمرية والمامورية فيه صلعم ولا كونه مبلغا ومبلغا اليه ولو ارجع الجواب الثانی اليه لم يبعد فان المجيب شارح المختصر ولم يجب هو بهذا الجواب ورد لايرد عليه الايراد اقول يرد عليه قوله تعالی بلغ ما انزل فان كانت ما عامة والخطابات العامة منه فيكون هو صلی الله عليه واله واصحابه وسلم مبلغا لهذه الخطابات ايضا وفيه ان بلغ ما انزل انما يستدعی ان يكون مبلغا للكل لا ان يكون مبلغا بالنسبة الی كل مكلف اذ المتبادر منه بلغ ما نزل اليك من الخطابات العامة والخاصة الی غيرك من المكلفين والخطابات العامة تجوز ان يكون الرسول صلعم داخلا فيها ويكون مبلغا لها بالنسبة الی اغياره هذا قالوا ثانيا رسول الله صلعم مخصوص باحكام كوجوب ركعتی الفجر غير الفرض علی ما حققه المتاخرون وكوجوب صلوة الضحی وهذا غير صحيح فانه قد ثبت تركها من رسول الله صلی الله عليه وسلم وكوجوب صلوة الاضحی وهو غير صحيح علی راينا فان صلوة الاضحی واجبة منا علی الكل وحرمة اخذ الصدقة ان قلت حرمة اخذ الصدقة غير مختصة به عليه السلام بل متناولة لكل بنی هاشم قلت المراد بها هنا التطوع وليست هی محرمة علی بنی هاشم الا علی رسول الله صلعم كذا فی الكشف علی ان حرمة التصدق المفروض علی سائر بنی هاشم بالتبع لا بالاصالة وحرمة خائنة الاعين وفسرت بالاشارة الی الايماء المباح من القتل والضرب علی خلاف ما يظهر روی فی التواريخ بسند متصل انه جاء امير المؤمنين عثمان بعبد الله بن سعد الی رسول الله صلعم فاجری عبد الله كلمة الشهادة علی اللسان وقد كان اهدر دمه قبل فقال لبعض ذا به بلا قتلتموه قبل ان تقول كلمة الشهادة فقيل لو اشرت لفعلنا فقال لا يحل او لا ينبغی للنبی خائنة الاعين واباحة النكاح من غير شهود ومهر وولی هذا لا يصح عندنا فان النكاح بلا ولی صحيح عندنا علی ان اراد نكاحه صلعم من غير ولی له فهو عام فی نكاح كل رجل وان اراد نكاحه المراة من غير ولی لها ففيه انه عليه السلام ولی كل مسلم ومسلمة واباحة الزيادة علی اربع بل علی تسع كما قال ام المؤمنين عائشة رضی الله عنها ما خرج رسول الله صلعم من الدنيا الا وقد اباح الله تعالی النساء كلها الی غير ذلك مما اختص به عليه واله واصحابه الصلوة والسلام فدل هذا الاختصاص علی عدم المشاركة فی العموم والجواب ان دلالة علی عدم المشاركة ممنوعة وان الخروج من البعض بدليل لا يوجب الخروج من كل عام مطلقا كالمريض والمسافر والحائض خرجوا عن بعض الخطابات ولا يلزم منه الخروج مطلقا مسئلة الخطاب التنجيزی لا التعليقی فانه قد تقدم انه يعم المعدوم من التناهی واما غير التناهی فيتناول المعدوم في نحو يا ايها الذين امنوا لا يعم المعدومين فی زمن الوحی ای نزول الخطاب خلافا للحنابلة وابی البيان لنا اولا ان المعدوم لا ينادی ولا يطلب منه الفعل والخطاب التنجيزی التقاضی

يقتضي تعلق الطلب به فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون الموجودون الغائبون لم يتناولهم الخطاب فان الغائب لا ينادى قلت بعض الخطابات
نحو من شهد منكم الشهر فليصمه اعني بصيغة يمكن تعلقها بالغائبين فانهم صالحون لتعلق الطلب بخلاف المعدوم فانه ليس بشيء حتى يتوجه اليه
الطلب واما نحو يا ايها الذين امنوا فقد التزم عدم تناوله للغيب او يقال انه جعل بالتغليب منادى بصيغة الحاضر بخلاف المعدوم كما تبين
المص ثم ههنا بحث آخر هو ان الخطاب من الله تعالى وهو الآمر والناهي والكل ممن في الازمنة المختلفة من الماضي والمستقبل والحاضر عنده تعالى
ونسبته تعالى الى الموجودين والمعدومين نسبة واحدة لكونه منزها عن الزمانية فيصح الطلب والنداء والجواب عنه ان معنى حضورهم عنده تعالى
انه يعلمهم لا يعزب شيء منهم عنه تعالى بل هو قوع في ازمنتهم فلو تعلق بهم الطلب لتعلق بالقاعهم في ازمنة وقوعهم بصيغة التكليف وهذا هو التكليف
التعليقي ولا كلام فيه وان اريد بالحضور عنده ما اراده الفلاسفة من ان الزمان مع ما فيه موجود في الواقع حاضر عنده سبحانه وسموا
هذا الوجود وجودا دهريا ومعيته تعالى سبحانه لهم في هذا الوجود الواقعي معية دهرية وان اعدامهم ليست اعداما حقيقية في الواقع بل غيبوبة زمانية
فمشايخنا الكرام يرونه سفسطة غير صالحة لا يتنا والحقائق العلمية فضلا عن الامور الشرعية فتدبر قيل في شرح الشرح فلذلك اي عدم صحة نداء
المعدومين حتى في المعدومين فقط او المركب من الموجودين والمعدومين تجاز النداء وفيه تغليبا للموجودين على المعدومين والتغليب استعمال
فيصح شائع اقول المركب من الموجود والمعدوم معدوم والمعدوم لا يصح نداءه وطلبه فلا يجوز النداء والطلب تنجيزا حقيقة وان صح تعليقا
صورة وانما الكلام فيه اي في الطلب الحقيقي تنجيزا او فيه نوع مسامحة فان في التغليب لا ينادى المركب ولا يطلب عنه الفعل بل ينادى كل واحد
ويطلب عن كل لكن تنزيل المعدوم موجودا فالاولى ان يقال ان التغليب لا يجعل المعدوم موجودا فهو لا شيء محض لا يصح نداؤه ولا يطلب
منه تنجيزا على ان التغليب في التعبير بلفظ الموجود وليس الكلام فيه ولا حاجة اليه ايضا فان الخطابات الشفاهية ليست بلفظ الموجود بل بلفظ الناس وامثاله
وهو كما يطلق على الموجود كذلك يطلق على المعدوم فلا حاجة في التعبير الى التغليب لا في التكليف اي ليس التغليب في التكاليف ولا يصح ايضا فان
كل واحد من المعدومين حينئذ مكلف حقيقة تنجيزا انما ينفع فيه التغليب لا حاجة اليه وما فيه حاجة لا ينفع فيه تغليبا قال فانه احق بالقبول انا
انا لم نعم الصبي والمجنون وذلك لعدم الفهم والتمييز فالمعدوم احدر بعدم تناول الخطاب اياه وحاصله قياس المعدوم على الصبي والمجنون
بجامع عدم الفهم قيل عدم توجه التكليف الى البعض وهو الصبي والمجنون بناء على دليل وهو رفع القلم عنهما لا ينافي عموم الخطاب وتناوله لفظا
لبعض آخر والحاصل عدم الاشتراك في الجامع اقول خطاب المجنون ونحوه مستحيل الارادة من الطالب لانتفاء شرط الذي هو الفهم والتمييز ولعله
اراد بالصبي والمجنون الذين لا يعقلان فلا يرد ان الصبي غير مستحيل الارادة فانه يسمع الخطاب ويفهمه كيف وقد تقدم ما روي البيهقي من اناطة
الاحكام بالعقل قبل الحلم وبعده نسخ عنه فاذن صح دخوله قطعا فلا يعمهم ارادة واذا لم يعمهم لانتفاء الفهم والتمييز وهو موجود في المعدوم
فلا يعمهم ايضا وان اريد مطلق التناول لفظا والشمول ونفي القيل ومطلق التناول لفظا غير محل النزاع بل النزاع في عمومهم ارادة الحنابلة
قالوا اولا لو لم يكن المعدوم مشمول الخطاب لما صح الاحتجاج به على شمول الاحكام اياه ولم تزل العلماء يحتجون به على من هو في اعصارهم وكان
معدوما زمن الخطاب وذلك اي الاحتجاج منهم المذكور اجماع على العموم قلنا يجوز ان لا يكون الاحتجاج لاجل دخولهم في الخطاب ارادة بل لاجل
علمهم بعموم شريعته لكل مكلف موجود من زمن الوحي الى يوم القيمة وهو لا يتوقف على عموم الخطاب الشفاهي قالوا ثانيا لو لم يكن الرسول صلعم
مخاطبا لهم لم يكن مرسلا اليهم اولا تبليغ اليهم الا بهذه العمومات ولا ارسال الا بتبليغ احكام الله تعالى قلنا عدم التبليغ الا بهذه العمومات ممنوع بل الخطاب للبعض
شفاها وهم الموجودون زمن الخطاب والباقي بنصب الدليل على ان حكمهم كحكمهم وبه تحقق الارسال قيل النظم القرآني يحاذي الكلام النفسي فهذا انحو

الكلام النفسي ليعم المعدوم كما تقدم فلزم تناول اللفظ اليه للمعدوم والابطال التحاذي تلنا المحاذاة ليس واجبا من كل وجه فيجوز التفريق بينهما في التعلق التنجيزي كما في الخطاب الشفاهي والتعليق كما في الكلام النفسي واذا كان فرقا بالتعلق والتعليق فيجوز الافتراق بدخول المعدوم وعدمه

بدا **مسئلة** المتكلم داخل في عموم متعلق الخطاب الكائن داخلا في الصيغة عند الاكثر من الحنفية وغيرهم الحاصل ان التكلم ليس قرينة الخروج من سياق الخطاب مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم واكرم من اكرمك او لا تهنه وقيل لا يدخل لنا التناول لغة لان الكلام فيما يتناول بحسب

اللغة والعرف الغير لم يعرف قالوا التبادر خروج المتكلم اجاب لقوله فدعوى التبادر بحيث وجه لا يسمع فانها بلا دليل نعم قد يخصص الخطاب لغير المتكلم بالعقل اذا لم يمكن تعلق الحكم به عقلا نحو والله خالق كل شيء كما دل على انه شيء لا كالاشياء اخر مخلوقة ويمكن ان تقرر علاوة بانه شيء بمعنى شاء لا كالاشياء التي هي بمعنى مشيات المراد في الآية المعنى الثاني فهو تعالى خارج عنه لغة ولفظ الشيء يطلق على معنيين فلا تخصيص فافهم فانه الصواب **مسئلة** خطاب

الشارع لواحد من الامة لا يعم غيره لغة وعرفا ونقل عن الحنابلة خلافه مستدلين بان الخطاب لواحد من المكلفين يعم المكلفين كلهم واما كان القول المختار ضروريا فانه من الاوليات فانه لغة للواحد والعرف ايضا لم يطرأ فالمنع مكابرة اولى كما هم وقال بعضهم يدعون عمومه للمكلفين بالقياس بالنظر الى الخصوصية ونفي الفارق ولقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فالعموم بدليل خارجي والجمهور لا ينكرونه وما استدلوا به من هذا الحديث وفهم الصحابة رضوان الله عليهم لا يفيد ازيد من هذا ومن ههنا اي من اجل تنقيح المناط وهذا الحديث حكم الصحابة

على غير ماعز بما حكم عليه من الرجم بالزنا وقصته على ما روى مسلم عن بريدة رضي قال جاء ماعز بن مالك الى النبي صلعم فقال يا رسول الله طهرني فقال ويحك ارجع فاستغفر الله وتب اليه قال فرجع غير بعيد ثم جاء فقال يا رسول الله طهرني فقال رسول الله صلعم مثل ذلك حتى اذا كانت الرابعة فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيم اطهرك قال من الزنا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابه جنون فاخبر انه ليس بمجنون فقال اشرب خمرا فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر فقال ازنيت قال نعم فامر به فرجم ثم ان ههنا عمومات دالة على الرجم مثل قوله صلعم خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم رواه مسلم قال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه ان الله بعث محمدا بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل الله عليه آية الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورجمنا بعده والرجم في كتاب الله حق على من زنى واحصن من الرجال والنساء اذا قامت البينة او كان الحبل او الاعتراف رواه الشيخان وامثال هذا كثير فمن اين لا يقطع بان الصحابة حكموا بالرجم برجم ماعز بل يجوز ان يكون حكمهم بهذه العمومات كما حكم امير المؤمنين عمر لكن الامر سهل فان هذه مناقشة في المثال والاستدلال بحكم النبي صلى الله عليه وآله وسلم على واحد على غيره ما تواتر عن الصحابة في غير موضع واشتهر بين الانام ولا حاجة الى البيان واما استدلالهم بقوله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه بعثت الى الاسود اي العجم والاحمر اي العرب رواه الامام احمد وابن حبان كذا في التيسير وقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس ووجه الاستدلال ان البعثة لما كانت عامة كان خطابه صلى الله عليه وآله وسلم ايضا عامة فضعيف لانه لا يدل على ان الكل اي كل الخطابات للكل اي لكل واحد من المكلفين فانه ما يدل عليه الحديث والآية ان بعثته صلى الله عليه وآله وسلم الى الكل وانما يلزم منه كون شيء من خطاباته عامة للكل لا ان كل خطاباته عامة لهم وهذا ظاهر فلا يدل لا على العموم اصلا لا لغة ولا عرفا ولا قياسا فتدبر **مسئلة** خطابه تعالى للرسول صلى الله عليه وآله وسلم بخصوصه نحو يا ايها النبي هل يعم الامة ام لا فالحنفية والحنابلة قالوا نعم يعمهم والشافعية والمالكية قالوا لا يعمهم تمسك النفاة اولا بانه للواحد لا يتناول غيره لغة فالخطاب له صلعم لا يعم غيره ويجاب بان المراد تناوله عرفا ولا ينفيه ما ذكر وثانيا قيل الاصل عدمه واجيب بان العرف في دعوى العرف خلاف الاصل فنهايته الا بالدليل اقول دلت الادلة الاتية على ثبوته اي ثبوت العرف ثم قيل انه من الضروريات ان لفظ النبي ليس مستعملا في عموم قطعا

وتحقيق كلامنا ان المقصود ان خطاب من له رتبة الاقتداء يدل عرفا على شمول الحكم لمن يقتدي به لا ان اللفظ الموضوع بازاء من له الاقتداء
مستعمل فيه وفي اغياره من مقتديه حتى يكون خلاف البداهة بل نقول ان هذا التركيب اي تعلق الخطاب لمن له رتبة الاقتداء عرفا لطلب
الحكم منه ومن اتباعه كما ان قولك مثلك لا يبخل فانه يدل على الحكم على المثل بعدم البخل لغة لكن امثال هذا التركيب في العرف لنفي البخل عن المخاطب
كذا هذا وتمسكوا ثانيا لو كان الخطاب المذكور عاما يلزم ان يكون التنصيص على ان المراد فقط تخصيصا وليس كذلك اجماعا ويجاب في شرح المختصر
بمنع بطلان اللازم ولا نسلم الاتفاق عليه فانا قائلون بكونه تخصيصا فانه كما يرد على العام لغة يرد العام عرفا وهذا عام
عرفي قد تخصص بالبعض والتحقيق انك قد عرفت ان مثل هذا التركيب عرفا التناول الحكم للمقتدى به واتباعه فاذا اريد الاختصاص به فقد
تغير ماله في العرف الى ما ليس له من الحكم على البعض قطعا فان سمي هذا التغير تخصيصا فتخصيص للتركيب والتخصيص كما يرد
على المفرد يرد على المركب كسائر المجازات فانها كما يرد على المفردات يرد على المركبات كما بين في علم البيان فان اراد شارح المختصر بالتزام التخصيص هذا فوجه
وان اراد التخصيص في المفرد فهو احسان الى من لا يقبله فانا لا نقول بعموم المفرد الذي وضع بازاء من له رتبة الاقتداء به للاتباع حتى يكون
معنى لفظ النبي هو صلى الله عليه وآله وسلم واتباعه حتى يكون ارادته صلى الله عليه وآله وسلم فقط منه تخصيصا واحتج المعممون اولا بان الرسول له
منصب الاقتداء به في كل شيء فانه بعث لذلك الا بدليل صارف وكل من هو كذلك يفهم من امره شمول اتباعه فهو فالاحتجاج مشترك حتى يكون
عمومه كعموم الواحد للكل فانه مع قطع النظر عن الجامع يدل هذا التركيب في العرف على العموم ومنع الشيخ ابن الحاجب هذا الفهم مكابرة
وانكاره لقصوره وقد يقرر المنع بان الشمول للاتباع بواسطة لزوم الاقتداء مسلم والفهم عن نفس اللفظ ممنوع والكلام فيه وجوابه ان المقصود
ان هذا التركيب يدل عرفا على الشمول وان كان حدوث ذلك العرف بواسطة الاقتداء لان الشمول يفهم بان كل حكم الاتباع والمتبوع
واحد بدلالة نص او قياس وانكار هذا مكابرة واما منع دلالة المفرد الموضوع بازاء المتبوع على الشمول فليس بمكابرة لكنه في غير محل
النزاع فتدبر واحتجوا ثانيا بقوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الخطاب للنبي صلعم والمراد هو واتباعه وبقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم فانه لو لم يكن الخطاب له متناولا للاتباع لما يحصل هذه الفائدة وتزويجه صلعم
زوجة زيد هو بقوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين فانه لو لم يكن الحكم
له عليه وآله السلام عاما للاتباع لما كان لهذا القول فائدة واجاب الشافعية عن الاول بان ذكر النبي صلعم للتشريف والمقصود ذكر الخطاب العام
وعن الثاني بانه تنصيص على تعدية الابتلاء واشارة الى الالحاق بالقياس وعن الثالث ان الفائدة المنع عن الالحاق بالقياس واراد المصنف
جرح هذه الاجوبة فقال اعلم ان المراد من هذه الامثلة بيان التناول العرفي واستقراره في النفوس وهذه امارات مفيدة للتناول العرفي فمنافشات
المخالفين فيها طائحة فانه لا يزيد على المناقشة في المثال والمقصود ان هذه قرائن افهام العموم فتدبر مسئلة خذ من اموالهم صدقة لا يقتضي
اخذها من كل نوع يعني ان الجمع المضاف الى جمع لا يقتضي عموم احاد الاول بالنسبة الى كل واحد من احاد الثاني وتحكيمها في جزئي من جزئياته
وهو قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اما عند الحنفية فلان مقابلة الجمع بالجمع يفيد انقسام الاحاد على الاحاد فالمعنى خذ من مال غني صدقة
ومن مال غني آخر صدقة اخرى وهذا لا يقتضي الاخذ من جميع اموال واحد واحد ولا يقتضي استغراق احاد مال كل واحد الانواع واستدلوا
بالاستقراء نحو ركبوا دوابهم وجعلوا اصابعهم في آذانهم فان المعنى ركب كل واحد واحد على دابته وجعل واحد واحد اصبعه في اذنه الى غير ذلك
نحو اغسلوا وجوهكم فان قلت الانقسام ههنا بعدم صحة العموم فان رجلا لا يركب الا دابة ولا يجعل جميع اصابعه في اذن كل ولا يغسل الا وجهه فالاستقراء

فيه قرينة صارفة عن العموم مسلم لكن غير مفيد لما قلنا ثم ذهب الشيخ في الاستدلالات بحكم بان المتبادر من مثابه الجمع بالجمع الانقسام من وجوه توقف على القرينة [illegible] المعنى يحمل يوم القيمة كل احاد وزره على ظهره وليس المقصود الانقسام اول التكلف في البعض [illegible] لان مبناه على الغلبة والغلبة في استعمال الارادة انقسام الاحاد على الاحاد

قال واما عند الامام فخر الاسلام والشيخ الامام ابي الحسن الكرخي مبناه الاحاد ومن تبعهم فلانه اذا اخذ صدقة واحدة من جميع اموالهم صدق انه اخذ من اموالهم صدقة فلا يجب الاخذ من كل نوع من انواع مال كل احد ويجاب عنه بمنع الملازمة فانها دعوى في قوة نفس المطلوب فمن لا يسلمه لا يسلم ما قيل ان عموم الجمع مجموعي فالمعنى من مجموع مال كل احد ولا يقتضي هذا الاخذ من كل نوع ويجاب فيه ذلك ان تبنى هذا على ان من للتبعيض فالمعنى في بعض اموال واحد واحد وهذا انما يتم لو كان الكلام في خصوص هذه الآية لكنه عام سواء كان مدخول من اولا فتدبر والاكثر من غيرنا ومنهم الامام الشافعي على انه يجب اخذ الصدقة من كل نوع وفي بعض شروح المنهاج نسبه الى ابي حنيفة نص في رسالة الامام لانه جمع مضاف الى كل واحد من احاد الجمع وهو للعموم فيعم كل نوع من مال كل واحد واحد الا ... فالمعنى خذ من كل مال لكل من المالكين والامر وعليه اورد ان كل دينار مال فيكون عاما شامل كل دينار فيه فيجب الاخذ منه فيجب اخذ الصدقة منه اجماعا ويجاب عنه بانه خص بالاجماع يعني ان مقتضى اللفظ ذلك لكن الدليل الذي رجح او وجب التخصيص وهو الاجماع فصار العام مخصوصا فيبقى حجة في الباقي كما هو المذهب في العام المخصوص على ان ما ذكر ان تم اختص بهذه الآية الواردة في الزكوة ولا يطرد في سائر امثاله لان المدعى عام واورد ثانيا لو صح ما ذكرتم لما كان بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم فرق لان كليهما للعموم لكنه فرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل بالاتفاق فان الاول يجب فيه درهم واحد يشترك فيه الكل وفي الثاني لكل درهم تام فيهما او نقض فان قلت الكلام كان في الجمع المضاف وليس بل محلى باللام قلت حكم الجمع المضاف والمحلى واحد ويجاب بان البراءة الاصلية قرينة صارفة حاملة على حمل الجمع على المجموع يعني ان مقتضى اللفظ ههنا ايضا كان وجوب درهم لكل واحد واحد لكنه عدل لصارف البراءة بخلاف ما نحن فيه اذ لا صارف فيه فيبقى الآية على الظاهر وفيه ان الاقرار ظاهر في ثبوت الدين لكل واحد وثبوته للكل خلاف الظاهر فلا مساواة حتى يرجح البراءة احدهما ولا يصلح صارفة عن الظاهر الى خلافه والا لم يكن اقرار المنسي التصرف البراءة من الدين الى الوديعة او الى الوعد وغير ذلك من المجازات اللهم الا ان يثبت عرف خاص في هذا اللفظ فافهم وقيل تلك البراءة مشتركة بين الاقرار والآية فان الاصل براءة الذمة عن وجوب الزكوة كما ان الاصل البراءة عن وجوب الدين فلا يصلح فارقة بين الآية والاقرار اقول احتياط الامتثال في الآية فانها موجبة لوجوب الزكوة وفي الاخراج عن كل نوع امتثال بيقين بخلاف الاخراج عن نوع واحد فيعارض البراءة عن الوجوب بمقتضى العموم سالما عن المعارض فتامل فانه لقائل ان يقول ان الوجوب مشترك بين الاقرار والآية بل الدين حق العبد فالوجوب فيه اوكد والاثم في الامتناع عنه اشد فهو بالاحتياط احرى واجيب بان الاقرار قد يكون كاذبا فلا وجوب فيه في نفس الامر اصلا عند العليم الخبير فلا وجه للاحتياط وفيه انه يبتني على هذا ان يفرق بين الاقرار الصادق والكاذب والحاكم لا يعلم كذبه فيجب ان يحكم بما فيه الاحتياط والاحتمال الوجوب للكل فيبقى الذمة مشغولة كما اذا مات المقرون بيان فتامل فيه واورد ثالثا ان عموم الجمع المضاف او المحلى ليس كعموم كل فان ذلك العموم يحمل المذكور للمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم من هذا الا الوجوب من مجموع الاموال التي لكل واحد لا الوجوب من كل نوع وحاصل هذا يرجع الى المنع بانه ان اريد بعموم الجمع العموم المجموعي فمسلم لكن لا ينفعكم وان اريد ان عمومه كعموم كل فممنوع فقد وضح افتراقه عن الاستغراق ورد هذا بانه قول مزيف لا اعتداد به فان الاستعمال الشائع الحكم على كل واحد واحد وقد اختاره الجمهور اينما قال نعم اختلف في انه لكل جماعة او لكل فرد واما الاختلاف في انه لكل واحد واحد او للكل فلم يثبت فمن لم يعتد به والحق ما قلنا كما عرفت

أقول في الإيراد أن إضافة الجمع إلى الجمع إضافة الجمع إلى كل واحد واحد من آحاد الجمع الآخر مبهم بل يجوز أن يعتبر أولاً إضافة الآحاد إلى الآحاد ويكون
المقصود إفادة ذلك لكن لما كان تسمية الآحاد متعسراً أو مؤدياً إلى التطويل عبر عنه بإضافة الجمع إلى الجمع كما قال ثم اعتبر إضافة الجمع إلى الجمع لأداء المقصود
فأفراد الجمع هي الآحاد المنقسمة فتدبر فإن قلت كان حاصل الاستدلال أن أموالهم جمع مضاف وكل جمع مضاف للعموم أما الأول فظاهر وأما الثاني فمسلم
فلا توجيه لهذا الكلام قلت إضافة الجمع إلى الجمع نوعان نوع يكون المقصود فيه إضافة الآحاد إلى الآحاد ويعبر بإضافة الجمع إلى الجمع للاختصار فيفيد التوزيع
ونوع يقصد فيه إضافة الجمع بالذات وأولاً فيفيد عموم الحكم لكل واحد واحد فإن أراد الثاني فالصغرى ممنوعة لما يفصح عنه عبارته وإن أراد الأول
فلا يفيد المستدل وإنما أعرض عن التعرض لهذا الشق لكونه بعيداً من أن يريده محصل في إثبات العموم بالنسبة إلى كل واحد واحد ولك أن تقرر الجواب
بأن آحاد مطلق المال نوعان الأول الآحاد التي تحصل بإضافة المال إلى المالك فمال زيد فرد من المال وكذا مال بكر وبهذا الثانية الأموال المختلفة
من الأنواع كالإبل والبقر والغنم والذهب والفضة والأشخاص كهذا الذهب وهذه الفضة وغير ذلك فالجمع المضاف إلى الجمع إنما تعم الأفراد من النوع
الأول دون الثاني في دليل الاستقراء فإن أراد بالكبرى القائلة أن كل جمع مضاف للعموم ما يشمل العموم للأفراد من النوع الأول فمسلم غير مفيد وإن
أراد العموم لجميع الأفراد من النوع الثاني فممنوع بل هو أول المسألة فتدبر مسئلة العام قد يتضمن مدحاً وذماً مثل إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار
لفي جحيم فهذا العام هل يعم جميع أفراده دائماً قال الأكثر من الحنفية والمالكية والحنابلة نعم يعم خلافاً للشافعي رح فإنه لا يعم عنده حتى منع بعض من الشافعية
الاستدلال بقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم
وجنوبهم الآية على وجوب الزكوة في الحلي من الذهب والفضة لا من اللؤلؤ وغيره بأن هذا العام وقع في معرض الذم فلا عموم له فيجوز أن لا يتناول
الحكم الحلي وجه الاستدلال ما روى البيهقي عن أم سلمة رض قالت إنها قالت يا رسول الله إن لي أوضاحاً من ذهب وفضة أفكنز هو قال كل شيء يؤدى
زكوته فليس بكنز ومثله عن أمير المؤمنين عمر رض ليس بكنز ما أدى زكوته في رواية ابن أبي شيبة وعن جابر موقوفاً في رواية ابن أبي شيبة ومرفوعاً
في رواية ابن عدي أي مال أديت زكوته فليس بكنز وعن ابن عمر في رواية مالك وابن أبي شيبة موقوفاً وفي رواية ابن مردويه مرفوعاً ما أدى
زكوته فليس بكنز وإن كان تحت سبع أرضين وما لم يؤد زكوته فهو كنز وإن كان ظاهراً وعن ابن عباس موقوفاً ما أدى زكوته فليس بكنز في رواية
ابن أبي شيبة وعن أمير المؤمنين عمر قال يا نبي الله قد كبر على أصحابك هذه الآية فقال إن الله لم يفرض الزكوة إلا ليطيب بها ما بقي من أموالكم
وإنما فرض المواريث في أموال تبقى بعدكم فكبر عمر رواه ابن أبي شيبة في مسنده وأبو داود والحاكم وصححه والبيهقي في سننه وفي الحديث
طول وروى الشيخان وأبو داود عن أبي هريرة أن رسول الله صلعم قال ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي حقها إلا أجابت له يوم القيمة صفائح
ثم أحمي عليها في نار جهنم ثم يكوى بها جنبه وجبهته وظهره في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضى بين الناس فيرى سبيله إما إلى الجنة وإما
إلى النار وهذه الروايات كلها مذكورة في الدر المنثور وبالجملة الأحاديث والآثار الصحاح من الصحابة والتابعين دلت على أن المراد بكنز الذهب
والفضة الامتناع عن أداء زكوتها وهو عام في الآية فيتناول الحلي هذا واعلم أنه ذهب الشيخ عبد الواحد ابن زيد من كبار أولياء الله تعالى ومن كبار
أصحاب شيخ الكافة الحسن البصري قدس سرهما إلى أن المراد بالكنز في هذه الآية إمساكها فارغين عن الحوائج الضرورية ليلاً فعنده يجب إنفاق ما بقي
من قوت نفسه وقوت عياله وإمامه في هذا أبو ذر الغفاري صاحب رسول الله صلعم ذو المناقب الرفيعة لم يشرك طرفة عين لا في الجاهلية ولا في الإسلام
كان يعبد الله وحده لا شريك له قبل مجيء الإسلام الغفاري رضي الله تعالى عنه لنا أنه عام لصيغته لأن الكلام فيه ولا معارض لعمومه فإن المدح والذم
لا يصلحان للمعارضة بالضرورة وغيرهما مفروض الانتفاء المخالفون قالوا هذا العام سيق لقصد المدح والذم وقد عهد فيهما المبالغة والمبالغة لا يلزم

فیما هو داخل بل فی ما ذکر بالیمین اتفاقا قوله ان اریدانه سیق لقصد انشاء بها فنقول لا نسلم انه سیق له وما استدلالکم الا انه حتی لیصح ذکر بالیمین لوا قع بل اخبار عن الامر
واقعی فیه مع الاثر من الاخبار بانه محمود بحمد وکذا الذم علیه الامر وان ارید انه غیر سیق للمدح والذم بذکر بالیمین الواقع فباطل فان شانه تعالی مدح
بل هو کذب مستحیل علیه سبحانه فاندفع ان المستدل لم یرد انه انشاء المدح والذم حتی یتوجه بل غرضه ان المدح والذم مما عهد فیه المبالغة وفیه تامل بعد الاخذ
وما یجب فی المختصر ان التعمیم الخ فی المدح والذم فان تناول الحکم للتمامات ینفی الابلغیة فی الحکم فالسوق للمدح والذم لا یدل علی عدم ارادته بل ذکر
ارادته للعموم قرینة ... فیما ... هو الواقع بل تحقق بذکر العام وعدم
ارادة العموم فالسوق للمدح ... لواقع ... بل تحقق بالمبالغة فان ذکر جمیع الافراد
ویوهم مبالغة فی مدح کل واحد واحد لانه زیادة ای لان ذکر الجمیع ویوهم زیادة لمدح واحد واحد وثاقة لثبوت الحکم للکل والمبالغة هی الوثاقة فی الحکم
ولا یلزم فی المبالغة ان یکون الکلام اخبارا مخالفا للواقع ثم انه ربما یستدل بان الاکثر فی الاستعمال عند قصد المدح والذم ذکر العام وعدم ارادة
العموم فالخصوص من کثرته هو المتبادر وجوابه انا لا نسلم ذلک مطلقا بل فی کلام المجازفین اما فی کلام الله ورسوله فلم یوجد الا قلیل فضلا عن الکثرة ثم الاخص
الیه ان فی کلام الشعراء المجازفین عدم ارادة العموم بل یجوز ان یکون ارادوا العموم والکذب فانهم غیر متحنثین عنه کما قال تعالی الشعراء یتبعهم الغاوون
الآیة ثم انه لو سلم الکثرة فلا یوجب التبادر فان کثرة مطلق المجاز فی لفظ لا یوجب تبادره بل انما یتبادر اذا کان معنی معینا استعمل فیها اللفظ استعمالا شائعا
واما اذا کان لفظ مستعملا فی معنی فی استعمال وفی اخر فی معنی آخر وهکذا وهذه الاستعمالات تغلب علی استعمال الحقیقة فلا یوجب التبادر وقد مر من قبل الغلبة
علی فهم هذا فتنبه
مسئلة اذا علل الشارع حکما بعلة بان یقول الخمر حرام لانه مسکر عم فی محالها ای فیما یوجد فیه تلک العلة بالقیاس لا بالصیغة قال معلم الامة
للانبیة قد نص علیه الامام الشافعی وقیل عم بالصیغة وعلیه النظام وقال القاضی ابوبکر الباقلانی لا یعم اصلا لا بالقیاس ولا بالصیغة بل یحتاج الی دلیل تام
کالمناسبة وتنقیح المناط وغیرهما لنا الظاهر استقلال العلة بالعلیة وکلما وجدت العلة المستقلة وجد المعلول فیلزم العموم فی محال العلة ولیس هذا العموم بالصیغة
والا لکان قوله اعتقت زیدا السواده اقتضی عتق جمیع السودان من عبیده لانه بمنزلة اعتقت کل اسود واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله فان قلت
هذا یلزم علی تقدیر العموم بالقیاس ایضا فانه یکون بمنزلة اعتقت کل اسود فی عموم الحکم لظهور استقلال العلة بالعلیة قلت لا فانه لا یجری القیاس فی ما شرع
سببا للعتاق او الطلاق بل لا بد من صیغة او آیة علیه دلالة وضعا وعرفا فلا یلزم علی تقدیر عدم العموم بالصیغة کما لا یخفی علی الخادم للقواعد الفقهیة
اقول فیه تامل لمنع الملازمة لان السواد علة للاعتاق غیر مستلزمة بالضرورة بخلاف الاسکار فانه علة ساذجة فلا یلزم من العموم فی العلة المستلزمة
العموم فی غیرها ملاحظة انه لا تعمیم للعموم لو کان بالصیغة کان مستلزمة للاطلاق وما فی ما نحن فیه ... ولا دخل للاستقلال والاستلزام فیلزم العتق من ذمته انه صدر من
اهل الاعتاق صیغة او آیة علیه وضعا او عرفا قال فی حاشیة الکلام فی العلل الجعلیة لا الواقعیة فلذلک احتیج الی النص فیکفیه هما سواء وفیه کلام العبد
ورجح بان الخطاب الالهیة وان کانت معللة بالعلل الجعلیة لکنها مستلزمة للاحکام متعدیة فان الشارع انما وضع العلة علیه لیتحقق الحکم اینما وجدت تلک العلة
فالعلة ملزومة للحکم بخلاف هذه العلة لانها لیست علة للحکم حتی یستلزم بل العلة الاعتاق فلا یلزم منه الصلوح للاعتاق لا المعتقد هذا وقد علمت ما قررنا وفیه
علیه شیء فتدبر قال القاضی یحتمل ان یکون خصوصیة المحل جزءا منها فلا یتجاوز الحکم غیره قلنا اولا هذا الاحتمال ضعیف فلا یعتد به وثانیا انه یلزم ابطال
القیاس الا المعلوم بالصیغة قالوا حرمت الخمر لاسکاره کحرمت المسکر والثانی عام بالصیغة فکذا الاول قلنا حرمت للاسکار مثل حرمت المسکر فی محل
عموم الحکم فان الحکم فیهما عام لا فی کونه ای العموم بالصیغة ثم القید کم سلم وما یفیدکم ثم کیف لیسلم فانه مساو للمدعی فی الجملة اقول الاقرب فی حرمت الخمر
للاسکار من اعتبار الکبری الکلیة للاستلزام ای لاجل استلزامه الحکم المعلل به فان المقدمة الواحدة لا یفید شیئا فتقدیر الکلام هکذا لانه مسکر وکل مسکر

حرام ويما تعموميما اي عموم الكبرى بالصيغة ثم ان المقدر كالملفوظ في كونه لفظا متصفا بالعموم فهما ذن بالصيغة فتامل فانه لا يتم اذ يجوز ان يكون التعرض بجواز
نفس علة الحكم لا الاستدلال على الحكم حتى يحتاج الى الكبرى الكلية هذا محصل الحاشية قال مطلع الاسرار الالهية ان القائل بالعموم بالصيغة لا يقول الا ان صيغة العلة
دالة على العموم مطابقة فهو باطل قطعا ولا يليق بجاهل فضلا عن عاقل ان يريده ولعل مقصوده ان التعليل يقتضي ثبوت الحكم عموما بطريق دلالة النص ولهذا قال به من نفى
القياس فلا يستعان بالقياس هذا وهذا الكلام متين لكنه يجب ان ينظر فيه انه ان اريد ان هيئة هذا التركيب من الاقتران بحرف التعليل موضوعة لغة وعرفا
لتعميم الحكم فهذا بين باطل واللازم في اعتقه لسواده عتق جميع السودان بعد ورود التركيب لفظا دال على الاعتاق فمن هو اهل له كما مر وان اريد ان تبيين علة
مستقلة صالحة للاستلزام يوجب العموم ضرورة بحيث لا يحتاج الى شرع القياس فهذا بعينه ما نقله المصنف عن الحنفية والامام احمد ومختاره وان التنصيص بالعلة
توجب الحكم في الفرع من دون توقف على شرع القياس لجاز الامر فيه فانظر وقال النزاع لفظي مسئلة لا اكل شيئا اي كلما ورد النفي على فعل متعد

ولم يذكر المفعول به ولا قامت قرينة على بعينه لتقييد العموم بالنظر الى الماكول اتفاقا لان انتفاء الحقيقة انما يكون بانتفاء جميع الافراد فلو نوى ماكولا دون
ماكول لا يصح قضاء اتفاقا لانه نية خلاف الظاهر من الكلام وفيها منفعة فلا تقبلها القاضي الحاكم بالظاهر ولا يصح ديانة عندنا خلافا للشافعية فهذا العموم
غير قابل للتخصيص عندنا خلافا لهم وعنون مشائخنا الكرام بان هذا غير عام عندنا باعتبار الماكول خلافا للشافعي فان كان غرض المصنف والمرد عليهم رحمهم الله
بقوله يفيد العموم فلا يصح فانهم ارادوا بالعموم عموما قابلا للتخصيص كما دريت سابقا فانه المبحوث عنه في الاصول ثم بنوا عدم العموم على ان الماكول مفهوم
اقتضاء فليس هناك لفظ يدل عليه ملفوظا او مقدرا حتى تعم وتخص واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بان المقتضى ما يعتبر لتصحيح الكلام او صدقه وههنا لا يتوقف
صحته ولا صدقه على الماكول فانه كثيرا ما ينزل المتعدي منزلة اللازم فلا يتوقف صحته على اعتبار الماكول واعترف بالقبول ما قال المصنف ويتفرع على

انه بل يلزم تقدير المفعول به في شانه ويكون مطمح نظر المتكلم فيقبل التخصيص لان المقدر كالملفوظ واليه ذهب الشافعية واما لا يلزم تقدير المفعول به ولا يكون
مطمح نظره بل يفهم انفهام اللوازم الغير المقصودة فلا يقبل التخصيص وهذا الاعتراض ساقط فانه من الضروريات ان الاكل لا يتحقق بدون الماكول
فهو من لوازمه وصحة الملزوم لا يتصور بدون اللازم فهو مفهوم لتصحيح الكلام فيكون من المقتضى وتنزيله منزلة اللازم انما يقتضي عدم ارادة المتكلم اياه
وعدم تقديره في نظم الكلام لانه يصح انفهامه من غير انفهام الماكول كيف وهذا لا يصح ثم ان ما قرره واعترف به ايضا هو ما آل اليه فان عدم التقدير ان اريد
به عدمه بحيث لا يكون مفهوما للمخاطب اصلا فهو باطل كيف وقد اعترف بالعموم ثم ان لم يكن ملانه مفهوما فاي شيء يعم وان اريد به عدم تعلق ارادة المتكلم
وان كان مفهوما للمخاطب انفهام اللوازم الغير المقصودة ليستقل معنى الاكل وتحقق فهذا ثبت كونه اقتضاء ولانه ما يفهم لصحة الكلام لا من جهة انه تابع
له فما يريد لنا او لا اصل التخصيص باعتبار المفعول به يقبل التخصيص باعتبار المفعول فيه فلو اراد الاكل في يوم معين صح ولا يحنث وذلك لان الفعل
كما لا يوجد بدون المفعول به وهو من لوازمه كذلك لا يوجد بدون الزمان والمكان ولا يتصور وجود الفعل الا في زمان او مكان فلو وجب التقدير
للمفعول به بقرينة عدم وجود الفعل بدونه يوجب التقدير للزمان والمكان بهذه القرينة وليس هذا قياسا في اللغة بل لاشتراك المقتضي اللغوي تحديد الحكم

واللازم باطل اتفاقا على ما صرح به الامام فخر الدين الرازي من الشافعية في المحصول فالتزام ابن الحاجب جواز التخصيص باعتبار المفعول فيه خرق
الاجماع اعلم انه ذكر صاحب الكشف ان قوله ان اكلت وان شربت لا يصح فيه تخصيص طعام دون طعام وشراب دون شراب ديانة وقضاء وكذا
لا يصح في قوله ان خرجت بنية مكان دون مكان وكذا في قوله ان اغتسلت بنية سبب دون سبب وكذا في قوله ان اغتسل الليلة في هذه الدار
لا يصح نية فاعل دون فاعل ثم قال وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي وهذا يدل دلالة واضحة على انه لا اتفاق ونقل بعض الشراح المنهاج
من الشافعية الخلاف فيها ايضا لكن هذا المنع لا يضر كثيرا فان هذا خلاف الضرورة الاستقرائية لان الاستقراء الصحيح شاهد بانه لا يخطر بالبال الزمان

والمكان وغيره من المتعلقات عند اطلاق الفعل اصلاً حتى يصح التخصيص واليه لا ننتقل الخلاف في الكل اصلاً وما قيل فرق بين المفعول فيه والمفعول به فان الثاني لازم لتعقل الفعل دون الاول اذ الفعل المتعدي ما لا يعقل الا بمتعلقه فيجب التقدير فذلك القول باعتبار الوجود وسلم فان وجود المتعدي بغير المتعلق غير معقول وكذا الزمان والمكان والحال وغيرها واما الحاجة في الافادة فلما تقرر في علم المعاني ان كثيراً ما ينزل المتعدي منزلة اللازم بحيث لا يحتاج اليه في الافادة اصلاً فلا يقدره وقال في شرح المختصر المفعول به قد يحذف نسياً منسياً بحيث لا يكون متعلق به ارادة المتكلم وقد يقدر فيكون مراد المتكلم والا آتيان سيان في صحة الكلام وانما النزاع في الظهور فذهب الحنفية الى ان الظاهر الحذف نسياً منسياً والشافعية الى ان الظاهر التقدير اقول ههنا فيما يحكى

هنا في هذا التحرير من النزاع الاتفاق على عدم الصحة قضاء فانه اذا كان ظاهراً في التقدير ويلزمه قبول التخصيص فيصير نيته موافقة للظاهر فيقبله القاضي الحاكم بالظاهر فتأمل وهذا ليس بشيء فان التقدير وان كان عنده محتملاً يقتضيه الظاهر لكن التخصيص نفسه خلاف الظاهر كيف لا وبالتقدير انما يكون المفعول كالمذكور العام والتخصيص فيه خلاف الظاهر فلا يقبل قضاء وهذا ظاهر جداً واعترض عليه ان لهم ان يقولوا يكفي للتصديق ديانة صحة التقدير ولو كان خلاف الظاهر فانه اذا صح التقدير ونوى المفعول مقيداً بمخصوص فقد نوى ما يحتمل اللفظ فيقبل فيما بينه وبين الله تعالى ديانة اجاب في الحاشية لو قد كان كلا اكل كلا وانما النزاع في نفس لا اكل بان نفي حقيقة الفعل وهل يحتمل التخصيص ام لا وهذا ليس بشيء عجاب فان المآل هو ما يرجع الى ان فيه يحذف المفعول به وباعتبار نفي حقيقة الفعل لنزاع في صحة التخصيص باق وتجويز التخصيص بعد هذا ليس بحال عاقل فما ظنك بمن هو ذو اليد الطولى في العلوم والمعارف ذلك الامام الشافعي حتى تم هذا الخلاف لما بني الكلام عليه في صدر المسألة من تقدير المفعول به فيجوز التخصيص والحذف فلا مع ان الفعل في الاول يعتبر منسياً ولا يبقى مطلقاً ثم ان كتب الشافعية كلها مشحونة بان مبنى جواز التخصيص وجوب تقدير المفعول به وظاهر الكلام في تقييد الفعل المتعدي به وينبغي ان يعلم جواز التخصيص وظهور الكلام في عدم التقدير فحينئذ قد تقرر التنبيه في مقرها من ان ظهور الحذف لا ينافي جواز النية ديانة فان ارادة خلاف الظاهر مقبولة عند العليم بالسرائر وقد ورد في الحديث الصحيح وانما لكل امرء ما نوى تحقيق مذهبنا ان مثل هذا الكلام ظاهر في عدم تقدير المفعول به وعدم اعتبار تقييد الفعل به فتقدير المفعول به خلاف الظاهر فيحتاج الى القرينة الصارفة كسائر المجازات فاذا ظهرت قرينة دالة على المفعول به بعينه تعين التقدير والا لا وعدم ما قال شارح المختصر ان التقدير والحذف كلاهما آتيان في صحة الكلام ان اراد انهما متساويان في الاتيان فممنوع كيف وهو نفسه قد سلم الظهور وان اراد آتيانهما في الجملة ولو كان احدهما بالقرينة فهو الحق المختار والكلام ههنا فيما اذا لم يكن قرينة دالة على تقييد الفعل بشيء بعينه ولا يكون قرينة معينة للمفعول به سوى ان الفعل متعد وقد عرفت انه لا يصلح قرينة والا لكان ذكر الفعل قرينة على المتعلقات الاخر كالحال وغيرها فاذن ارادة المفعول به واعتبار تقييد الفعل به من دون قرينة معينة للمفعول به صارفة عن ارادة نفي الفعل مطلقاً خارج عن قوانين اللغة فهذه الارادة كارادة الطلاق من لفظ العلوة و قبول نية خلاف الظاهر عند العليم الخبير انما يكون اذا كان على وفق القوانين اللغوية فلا يصح نية ماكول دون ماكول اصلاً وتعيين المطلوب ما قوم حجة لكم قوله صلى الله عليه وسلم وانما لكل امرء ما نوى مخصوص بالامور الاخروية والمعنى لكل امرء ما نوى من طلب الدنيا والزوجة والسمعة او مرضاة الله تعالى كما يدل عليه سياقه وشان نزوله فانه نزل في المهاجرين فمنهم من هاجر لله ومنهم من هاجر للدنيا كما سيجيء ان شاء الله تعالى ولو تنزلنا فهذه الاشارات مخصوص من عموم هذا الحديث بدليل وقوع طلاق الهازل فافهم وعلى هذا لا يرد شيء ولنا ثانياً ان الاكل مطلق عن التقييد بالمفعول وليس هو لازماً له في الاكل

فلا يصح تفسيره وتخصيصه لانه تقييد ليس هو لولا ادنى احدى الدلالات ولا قرينة عليه فلا يجوز ايضاً قد يقال الشافعية يقولون ان التقدير ضروري لان المفعول من لوازم الفعل فلا يقتصرون على ان الاكل مطلق بل يمنعونه ولو قيل ان خصوص الاكل لا يقيد نفي الاكل المطلق عرفاً يقال لو سلم فلا كلام في خصوص هذا الفعل وعدمه ظاهر فان التقييد بالمفعول به ليس في الانفاظ ولا من قرينة زائدة دالة عليه وعلى خصوصه وليست اذ الكلام فيما لا قرينة على تقدير المفعول

به واما كون الفعل متعديا فلا يصلح قرينة لما مر انه كثيرا ما ينزل منزلة اللازم واذا لم يثبت قرينة دالة على التقييد بالمفعول بقي الفعل مطلقا والمطلق لا دلالة له
على الخاص بوجه من الوجوه فافهم ومنع الشيخ ابن الحاجب للاطلاق اي اطلاق الفعل لاستحالة وجود الكلي الطبيعي في الخارج فالمطلق لا يكون موجودا مدفوع
بما قرر في مقره ان المشتقات يدل على الطبيعة من حيث هي هي لا دخل فيه لوجود الكلي الطبيعي وعدمه فالاطلاق ثابت فلا مجال للمنع وبما حقق من وجود
الكلي الطبيعي بعين وجود الافراد والمراد به الطبيعة من حيث هي لا هي من حيث الاطلاق حتى ينافي الوجود وكما زعم هذا الشافعية قالوا الا آكل مثل لا آكل آكلا
والثاني يقبل التخصيص بالاتفاق فكذا الاول قلنا ان المماثلة ممنوعة وان آكلا يدل على فرد ما فانه مصدر منون وهو للفرد المنتشر فلو فسر بمعين قبل واما
الفعل فهو للحقيقة من حيث هي هي من غير دلالة على الفردية فيفسر ببعض الافراد دون بعض لا يقبل فتدبر فالتمثيل للمنون الغير مطلق فلا يجوز تفسيره بمعين
كالمصدر المفهوم في الفعل بل لان المصدر موكد والمعنى المفهوم في الفعل وما لول المصدر المصرح واحد فانت المصدر المفهوم في الفعل من حيث هو لا يجوز
تقييده لعدم الدلالة على الفردية اصلا واما المصدر المنون فدال على الفردية وقد يراد مطلق الفردية وهو حقيقة فيها وقد يراد فرد خاص هو مجاز فيه وكونه
للتاكيد ليس حتما فيه بل قد يكون لبيان النوع او العدد فيجوز ان يراد نوع خاص وعدد خاص واما المصدر المفهوم في الفعل فليس صالحا لان يراد
فرد ما اصلا فان الفردية ينافي الاشتقاق منه فان قلت اليس علماء البيان قالوا ان الفعل استعارة تبعية وما كان ان التصرف في المصدر المفهوم في الفعل
وقد ابيتم ههنا عن ارادة المقيد عن المصدر المذكور فالجواب عنه انا لا نمنع التجوز في المصدر المشتق منه للتجوز بحسبه في الفعل وانما نمنع تقييد المصدر المفهوم
في الفعل اذ المقيد لا يصلح لكونه مشتقا منه ولا يصلح للانتساب الى ذوات كثيرة على ما هو حاصل المشتق والاستعارة التبعية هي الاول والممنوع هو الثاني
فتامل ثم انهم قالوا يلزم على هذا ان لا يصح نية السفر في لا اخرج فلا نية الثالث في بائن اجاب بقوله اقول اعلم ان بعض الطبائع يكون مشككا فيكون في
بعض اشد وفي بعض اضعف فهو في حقيقة متنوع يقبل التحري ويتفاوت الاحكام فلو نوى مرتبة من مراتبه صح تجوزا كالخروج سفرا وغيره فانه مشكك
فيهما فارادة السفر من الخروج صحيحة والبينونة خفيفة وغليظة فيصح ارادة احد النوعين فافهم وفيه شيء فان المتواطي كالمشكك في هذا الحكم لان نسبة الافراد
الى المتواطي كنسبتها الى المشكك فكما يصح ارادة بعض المراتب من المشكك تجوزا كذلك يجوز في المتواطي فلا فرق بين لا آكل وبين لا اخرج فالحق اذن ان يقال
ان الفرد الحاصل من التقييد بالمفعول لا يجوز ارادته في لا آكل فلا يجوز ارادة اكل تفاحة او خبز فان التقييد بالمفعول غير ملحوظ للمتكلم لكونه محذوفا نسيا منسيا
وكذا لا يجوز ارادة هذه الافراد من الخروج في لا اخرج فلا يراد الخروج الى كوفة او بصرة وانما يجوز فيما ارادة بعض الانواع فانه تصرف في المطلق فانها افراد
لا بالنسبة الى المفعول والتجوزات بها فافراد الاكل مع قطع النظر عن المتعلقات كالاكل الى الحقيقة ليست الا حركة تامة للحيين ولا يراد خصوصيات هذه
الحركة عرفا ولعل الكلام ههنا في ارادة هذا الافراد مجازا فهذا ما اذا صرح بالمصدر فانه مصدر منون وهو قد يكون لبيان النوع فيجوز ان يعتبر التنوع باعتبار
التقييد بالمفعول المأكول واما الاكل فليس فيه للمصدر للتنويع الا تري ان النحاة اجمعوا على ان المصدر المؤكد لا يكون للتنوع ولا للتثنية والجمع فهذا يدل
دلالة واضحة على ان المصدر الماخوذ في الفعل لا يصلح والا لدل على الوحدة او التعدد والاجماع تاكيده بما يكون للنوع او العدد هو المثنى او المجموع فافهم وانهم
قد بينا ان تقدير المفعول خلاف الظاهر لا يعتبر بدون قرينة وادل على تعيينه فتدبر وحسن التدبر فان الحق لا يتجاوز عما عليه مشائخنا الكرام مسئلة نفي
الاستواء بين الشيئين اما كان الشيئان بوجه ما معلوم التصديق فان كل شيئين متشاركان في وصف وما قد الشيئية والوجود وسلب الاستواء من التمام في
جميع الوجوه معلوم البطلان لتحقق نقيضه الذي هو الاستواء في وجه ما ذا ينفي الاول ولا يصدق الثاني الا لكن نفيه ثبوت الاستواء وهو يصدق سلبه في بعض الوجوه
المعينة فقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون الاية عام مخصوص لا مخالفة فيه كما ظن في شرح المختصر وغيره وقيل
يجوز ان قيل عموم سلب استواء جميع الوجوه ولذا قيل في بعض شروح المنهاج ان المراد عمومه فيما يصح فيه العموم وبهذا قد زيفت سفسطة ما قيل في تمام

قوله لنا ثبتي واثبات العموم والزام الحنفية بان لا يستوي ورد فيه النفي على مطلق الاستواء والتقييد فيه فلا يثبت تقييده بمتعلق من المتعلقات فلا نقول
تخصيصه ببعض الاحكام الاخروية وما مثل لا اكل وذلك لان النفي المطلق غير معقول ولا يصح عمومه اصلا فضلا من ان يذهب اليه ذاهب فالفعل ههنا
قرينة التقييد بالمتعلق فليس مثل لا اكل فان الاثني التقييد وجواز التخصيص فيما يكون فيه قرينة دالة على التقييد صارفة عن الاطلاق فلا بد من تقدير المتعلق
نفي لا يستوي يتعلق بلحاظ المتكلم اليه والمقدر كالملفوظ فيصح تخصيصه فافهم انما النزاع ان عمومه بعد ما تقرر بما يصح بل يجعل الاخرة واحكامها من
الثواب والعقاب كما هو رأي الامام ابي حنيفة فيقتل المسلم بالذمي لعموم آيات القصاص من غير معارضتها هذه الاية الكريمة كما في قوله تعالى ولكم في القصاص
حيوة يا اولي الالباب وكذلك الايات مثل قوله ان النفس بالنفس او ان عمومه بعد يخصص بعموم الدارين من الاحكام كما ذهب اليه الامام الشافعي فلا يقتل المسلم
بالذمي عنده بمعارضة الايات الدالة على وجوب القصاص مع هذه الاية والاوجه مع قيام المعارضة والظاهر مع الامام ابي حنيفة رحمه الله تعالى في سياق قوله
واصحاب الجنة هم الفائزون ولا شك ان المراد الفوز الاخروي ولان كون صاحب الجنة او صاحب النار مما لا يدرك فانه موقوف على الخاتمة وذلك مما لا يدرك
اصلا فلا يدخل تحت حكم الشرع انه من اهل الجنة فلا يقتل المؤمن باهل النار ولو ادعى الكافر ظاهرا من اهل النار والمؤمن ظاهرا من اهل الجنة تكلفت ومع
هذا الاصح اصحاب الجنة هم الفائزون ولحديث ابن البيلماني بالباء الموحدة واللام المفتوحتين بينهما ياء ساكنة مولى لاهين ذكره ابن حبان في الثقات وضعفه
الدارقطني كذا في التيسير قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلما بمعاهد وقال انا احق من وفى بذمته رواه ابو داود وعبد الرزاق والدارقطني عن ابن
البيلماني من ابن عمر مرفوعا كذا في التيسير ولقول امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا
قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير لم يجده المخرجون بهذا اللفظ وروى الشافعي من طريق الامام محمد بسند فيه ابو الجنوب من كان له ذمتنا فدمه
كدمنا وديته كديتنا وقال ابو الجنوب ضعيف وفي التيسير رواه الدارقطني ايضا بسند فيه ابو الجنوب ثم ان قول امير المؤمنين يحتمل ان يكون وجه
التشبيه نفس حرمة الدم لا وجوب القصاص فلا يصلح حجة والذي ورد في الصحاح من قول امير المؤمنين لا يقتل مسلم بكافر فهذا الوهم يختلج ويدل على عدم قتل
المسلم بالذمي لكن الحق قول الامام ابي حنيفة رحمه الله فان النصوص القرآنية العامة لا يعارضها قول احد كما لا يخفى هذا مسئلة الجواب اما ان حال كون
هذا الجواب غير المستقل لتمه يساوي السؤال في العموم اتفاقا وفي الخصوص قيل كذلك اي يساويه في الخصوص عند الاكثر وهو الاوجه وقيل في الاكثر كثيرا ما
مطلع الاسرار الالهية ويدل عليه كلام الامدي وبعض شراح المختصر لا اتفاق اصلا بل يعم غير المستقل بعد السؤال الخاص عند الشافعي لترك الاستفصال
اي السائل او الراوي لم يستفصله ولو كان عاما لاستفصل وفيه ما فيه فانه ليس موضع الاستفصال لان السائل انما كان سأل عن امر خاص فهم جوابه
فلا مساغ للاستفصال اصلا واما الجواب المستقل فان كان مساويا للسؤال في العموم والخصوص فتبع ذلك الجواب السؤال كما هو ظاهر وان كان الجواب اخص فلا يعم
الا بالقياس او غيره من الدلائل وان كان الجواب عاما وارد على سبب خاص سؤال مثل قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في بئر بضاعة حين
سأل سائل عن مائه يلقى فيه ثياب الحيض ان الماء طهور لا ينجسه شيء رواه الامام احمد والترمذي وابو داود وفي المثال نظر صحيح لو لم يكن الماء للعهد كما قال
بعض الحنفية ان ماء بئر بضاعة كان جاريا في البساتين وهو اشارة اليه في جواب استدلال اصحاب مالك بهذا الحديث على طهارة كل ماء والتفصيل مذكور
في فتح القدير وفتح المنان وشرح سفر السعادة او بسبب خاص غير سؤال كما روي انه صلعم مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر الحديث صحيح كما في
فتح القدير وغيره لكن لم ينقل في تتمه شاة ميمونة والذي وقع فيها قوله صلعم هلا انتفعتم باهابها فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها رواه الشيخان
فعند الاكثر من الحنفية والشافعية والمالكية العبرة لعموم اللفظ فيعمل به لا لخصوص السبب حتى يختص الحكم به والمزني من الشافعية بالعكس اي العبرة لخصوص
السبب لا لعموم اللفظ قيل هذا غلط واشار المصنف الى الرد بقوله ونقل امام الحرمين فانه اعرف بمذهبه وفي بعض شروح المنهاج انه مختار من الامام وغيره

الشافعی فی کتابه المسمی بالام ان العبرة لعموم اللفظ وشدد النکیر الامام الرازی علی من نسب هذا القول الی الشافعی هذا ونسب فیه هذا القول الی الامام
مالک وابی ثور والمزنی لنا اولاً اللفظ عام موضوع للعموم فیجب العمل به الا لعارض ولا صارف تخیل الا وروده علی سبب خاص وخصوص السبب لا یصلح
صارفا ایاه عما وضع بازائه ولا یمنع العمل به کما اقتضاه وهذا ظاهر ولنا ثانیا تمسک الصحابة ومن بعدهم من غیر نکیر بالعمومات الواردة علی اسباب خاصة
وهذا یفید علما عادیا بالاجماع علی عدم منع خصوص السبب عموم اللفظ وذلک کآیة السرقة تمسکوا بها وهی واردة فی سرقة المجن او رداء صفوان ابن امیة
علی ما ذکر فی بعض التفاسیر وآیة الظهار نزلت فی سلمة ابن صخر البیاضی هکذا فی کتب الاصول والذی فی کتب الحدیث ان سلمة ظاهر امرأته فامره صلی الله
علیه وآله واصحابه وازواجه وسلم بالکفارة واعطی من مال الصدقات بالکفر به او اوس بن الصامت هکذا وجدت نسخ المتن وفی کتب الحدیث بالصاد
والقصة ان الظهار کان طلاقا فی الجاهلیة فجاءت خولة امرأة اوس بن الصامت الی رسول الله صلی الله علیه وسلم فاخبر الخبر وقد کان قال او
ما اری الا وقد حرمت کما فی روایة الطبرانی فانطلقی لی رسول الله صلی الله علیه وسلم وجادلت رسول الله صلی الله علیه وسلم فانزل الله تعالی
قد سمع الله قول التی تجادلک فی زوجها وهذا ثابت فی الصحاح والسنن وآیة اللعان نزلت فی هلال بن امیة کما فی صحیح البخاری وغیره وقصته
انه وجد شریکا علی امرأته فذکر لرسول الله صلعم فقال البینة والا حد فی ظهرک فقال یا رسول الله اذا رای احدنا علی امرأته رجلا ینطلق یلتمس البینة
فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم مقالته فقال والذی بعثک بالحق انی لصادق والله یبرئ ظهری عن الحد فنزلت آیة اللعان او عویمر
کما فی الصحیحین الی غیر ذلک لطول الکلام بذکره المخصصون بالسبب قالوا اولا لو کان الورود فی سبب خاص عاما لجاز تخصیص السبب عنه بالاجتهاد
لان نسبته الیه کنسبته سائر الافراد التی یجوز تخصیصه بالاجتهاد اما مطلقا او بعد تخصیصه بقطعی والتالی باطل بالاجماع قلنا الملازمة ممنوعة.
للقطع بدخوله فانه جواب والمطابقة واجبة فهذه المطابقة قرینة الدخول والتخصیص بالاجتهاد انما یجوز للافراد التی لم یدل القرینة علی دخوله قطعا
فلیس نسبته کنسبته سائر الافراد واجیب ایضا بمنع بطلان اللازم ولا اجماع فان الامام ابا حنیفة اخرج بالاجتهاد ولد الامة الموطوءة لسیدها من
عموم قوله علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر فلم یثبت ابو حنیفة نسبه ای نسب ولد الامة الموطوءة منه ای من
السید الا بدعواه مع وروده فی ولد ولیدة زمعة وقد کانت امة مستفرشة لما روی فی صحیح البخاری وغیره انه اختصم سعد بن ابی وقاص وعبد بن
زمعة فقال سعد یا رسول الله ان اخی عتبة ابن ابی وقاص عهد الی انه ابنه انظر الی شبهه وقال عبد ابن زمعة هذا اخی یا رسول الله ولد علی فراش
ابیه وفی روایة الامام ابی یوسف فی الامالی قال یا رسول الله هو اخی ولد علی فراش ابی فقربه فنظر رسول الله صلی الله علیه وسلم فرای
شبیها بینا بعتبة فقال هو لک یا عبد ابن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر واحتجبی عنه یا سودة فلم تره سودة قط ولما کان اخراج المورد غیر معقول
قیل فی توجیه مذهب ابی حنیفة رح ما اخرج ابو حنیفة السبب الخاص الذی هو ولد زمعة حتی یلزم اخراج المورد بل اخرج ما سواه فی الحاشیة القائل
العلامة الشیرازی من الشافعیة وقیل علیه تنقیح المناط یدل علی ان السبب الاستفراش ولا مدخل للخصوصیة ای الخصوصیة کونه ولد ولیدة
زمعة کما لا یخفی ولا شک فی متانة هذا الکلام الا انه للمتکلف ان یقول ان دلالة تنقیح المناط غیر مثبتة لخروج السبب فان السبب هو الخاص
واما المطلق فکما ان تنقیح المناط یوجب سببیته کذلک اجتهاد آخر یخرجه ولا فساد فیه ولیس فیه اخراج السبب اصلا فتامل فیه فالصواب فی توجیه
کلام ابی حنیفة ما نقل عن الامام حجة الاسلام الغزالی وهو ان الحدیث لم یبلغه ولو بلغه لما اخرج وبذلک ای عدم بلوغ الحدیث صرح الامام امام
الحرمین فی البرهان اقول متبعا للشیخ ابن الهمام کل ذلک لعدم اطلاعهم بمذهب ابی حنیفة رح والقول بعدم بلوغ الحدیث غیر صحیح فانه
مذکور فی مسنده فان الامة ما لم تصر ام ولد لیست بفراش عنده والاخراج فرع الدخول فلا اخراج للامة الغیر المدعو ولدها وان کانت موطوءة

قال مطلع الاسرار الالهية الفراش كناية عن اجتماع الرجل مع اهله كالاجتماع مع فراشه فالامة الموطوءة يكون فراشا بالمس كيف ولا يفهم في العرف من لفظ الفراش الدعوة نعم الاجتماع المذكور امر خفي لابد من دليل دال عليه وهو الدعوة او عدم التكذيب مع ظهور الاتصال وانبساط الازدواج ولو كان الدعوة شرطا لكان الاولاد المولودة من السيد المقر بالوطي لكن لم يدع الاولاد كلهم عبيدا ويقول هذا العبيد الكلام تبين الا انه لا يكره ان يراد بالفراش الموطوءة كما هو قريب من المعنى الحقيقي فانه يشتمل الزنا ايضا ويخرج المنكوحة الغير الموطوءة فلابد من كون الفراش عبارة من حلال الوطي وهو مع كونه مشتركا اليه يكون متنازلا لامة الغير الموطوءة فلابد من محمل اخر وقد اطلق عليه وهو من كانت موضوعة لطلب الولد وهذا بالنكاح الصحيح واقرار السيد بالولد او الحمل كما ورد في رواية الامام ابي يوسف واما عدم انفهامه عرفا فلوسلم فليس هذا الان هذا معنى شرعي عرف بالقرائن واما كونها موطوءة او منكوحة كما عليه الشافعي فليس منقولا في العرف ولا مشارا اليه في الشرع بخلاف الاقرار فانه مشار اليه في رواية ابي يوسف رح فانه استدل على الاخوة بالتولد على الفراش المقربان ما في بطنها ولده وهذا يفيد انهم كانوا عالمين باشتراط الاقرار ثم الاقرار واجب على السيد عند ظنه بكونه من مائه فاذا لم يقر علم انه ليس من مائه ولا يلزم كون الاولاد المولودة من السيد عبيدا عند عدم الاقرار فانه لا ينفك عن الاقرار ولو لم يقر مع علمه به فقد ترك الواجب وح يلتزم كونهم عبيدا ولا بعد فيه لان ترك الواجب يناسب شرع هذه العقوبة واليه لهذا الخوف يقر به ويأتي بالواجب فان الانسان بجبلته ينفر عن تحقيق العبد من مائه فافهم وتامل وما قالوا من اخراج ولد وليدة زمعة فاجاب بقوله واما وليدة زمعة فكانت ام ولده كما قيل يعني لا نسلم ان وليدة زمعة لم يدع ولدها بل من ادعى فعليه البيان وهذا القدر يكفينا لكن لما كانت الدعوة ثابتة اورد الكلام في صورة الدعوى وعلى هذا الايراد عليه انه دعوى من غير دليل ثم الدليل لا ثباته امران احدهما ما في رواية الامام ابي يوسف وقد مر والاخر ما المشار اليه بقوله ويدل عليه لفظ وليدة فانه فعيلة بمعنى فاعلة فالوليدة بمعنى الوالدة واذا اضيفت الى زمعة يفاد منه انها ولدت له من مائه وهي امته فلا يكون وطيا ايا ازني وهذه التسمية كانت من قبل فلابد ان يكون لولد اخر ولعله له الظاهر انه يقر الزنى لولده فثبت امومية الولد بالولد السابق فلا يرد ان والدة اعم من ان تكون بالزنا او يكون الولد له او لغيره ثم على تقدير ان يكون له اعم من ان يكون مع الدعوة او مع غيرها ثم تنزل وقال على انه منع انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اثبت نسبه بقوله هو لك بل معناه هو لك انه كانت ملكه ويشهد قوله الولد للفراش يعني دعواكما باطلة فان الولد انما يكون للفراش وليس ههنا فراش لاحد لا لزمعة فلعدم الدعوة ولا لعتبة فلانه عاهر فلا يرد انه على هذا لا يرتبط قوله الولد للفراش آه مع قوله هو لك ولا يطابق الجواب السؤال اصلا فان الدعوى كانت في النسب دون الملك ولا يرد ايضا ان كون اللام للملك ممنوع بل لمطلق الاختصاص وهو قد يكون بالنسب فانه منع على منع فلا يخرج عن قانون التوجيه ويؤيده قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لسودة وهي بنت زمعة ام المؤمنين والامهات فاحتجبي منه فانه ليس لك باخ فان سلب الاخوة عنه لبنت زمعة واثبات البنوة لزمعة متنافيان فاشار بصيغة المجهول الى ضعفه فانه ورد في صحيح البخاري انه شريك في الميراث وفي بعض الروايات هو اخوك واما الامر بالحجاب فلعله صلعم علم انه ليس من ماء زمعة فامر احتياطا كما جاء لما روي من شبهه بعتبة او يقال امهات المؤمنين مخصوصات بالحجاب ممن لم يصدق القلب بالقرابة الحرمة فانهن لسن كاحد من النساء وقد يرد قالوا ثانيا لو لم يرد الايلاء على سبب خاص لم يكن لنقل السبب الينا فائدة وقد دونوا البحث فيه قلنا لا نسلم الملازمة وانما يلزم لو كان الفائدة منحصرة في تخصيص الحكم وليس كذلك بل فائدته منع تخصيصه بالاجتهاد ومعرفة انه نص فيه وربما يكون معرفة الاسباب قرينة على فهم المراد وهذا اجل فائدة وقالوا ثالثا لو قال لا اتغذى في جواب من قال تعال تغد عندي لم يعم فلا يحنث الا بالتغذي عنده قلنا ان مقتضى حقيقة الكلام العموم لكن صرف عنه الى الخصوص بالتغذي عنده ذلك لعرف تجاهز فيه دون غيره لوجود

لو زاد اليوم وقال لا اتغدي اليوم عم وحنث بالتغدي ولو في بيته سے على ان الامام زفر يمنع الملازمة ويقول يعم ايضا وقالوا
رابعا على تقدير العموم عموم الوارد على سبب خاص لم يكن الجواب مطابقا للسوال والمطابقة واجبة قلنا ليس المطابقة الا كون الجواب
بحيث يفهم منه حال المسئول عنه وقد حصل ههنا معرفة حال المسئول عنه مع معرفة اشياء آخر غيره فطابق وزاد والزيادة لفائدة اخرى
لا ينفي المطابقة وقالوا خامسا العام الوارد على سبب خاص نص في السبب فقط بالاتفاق وقد كان في وضع اللغة ظاهرا في كل فانصرف عن
الموضوع له الى معنى مجازي وهو مجرد السبب فقط والسبب مع كل ما عداه والسبب مع بعض ما عداه فلو عم الكل فقد اريد احد معانيه المحتملة المجازية
وكان تحكما باحد مجازات محتملة وهو باطل فلا يعم اقول بل يكون حكما بالمجاز مرجوح لان الراجح السبب فقط بقرينة السوال والحادثة قلنا اولا لا نسلم
انه نص في السبب بمجرد اللفظ بل محتمل للكل بسواء وانما قطع بدخوله من خارج فهو المحقق للنصوصية ولا يلزم منه كون اللفظ مجازا وانما يلزم لو كان النصوصية
من نفس اللفظ وقلنا ثانيا سلمنا النصوصية لكن النصوصية في البعض لا يستلزم المجازية لانها اي المجازية يكون بالاستعمال وهو في الكل فلا مجازية
لذلك في التحرير وعبارته لا مجاز اصلا لانه بالاستعمال في المعنى لا لكيفية الدلالة وقد استعمل في الكل فهو حقيقة والظاهر انه معارضة على كونه مجازا فلا يرد
عليه شيء والمتحمل على المنع بعد تسليم النصوصية فاورد عليه باثبات المقدمة الممنوعة وقال اقول تساوي النسبة الى الجميع اي تساوي نسبة اللفظ
الى جميع الافراد مع قطع النظر عن الخارج لازم الحقيقة بالضرورة فاذا انتفى التساوي انتفت الحقيقة فلا مجال لمنع المجازية بعد تسليم النصوصية
في البعض بل لا يكون نصوصية من اللفظ اصلا لا في الكل ولا في البعض وان قيل لعله سلم النصوصية من خارج يقال آل الى الجواب الاول فتدبر

مسئلة الجمهور قالوا فعله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لا يعم الامة الا من دليل خارج وهذا ظاهر وكذا نقله اي نقل الراوي الفعل بصيغة
فعل لا بصيغة ظاهرة العموم كما فهم صاحب التلويح كصلى في الكعبة لا يعم الاقسام والازمان والامة الا بدليل خارج لانه حكاية عن وجود جزئي واحد
في زمان معين وصدقها بمطابقة المحكي عنه فلا يدل على افادة وجود جزئي في زمان فلا يعم الجزئيات كلها ولا الازمان كلها فان قلت فمن
اين قال الحنفية بجواز كل صلوة من الفرض والنفل في الكعبة قلت بالقياس فانه اذا جاز جزئي واحد من الصلوة فيها علم ان التوجه الى البعض
الكعبة كاف والصلوات متساوية في امر التوجه فيجوز فيه الصلوة كلها فرضا ونفلا وزعم البعض من الشافعية ان ما روي انه صلعم صلى العشاء بعد
غيبوبة الشفق يدل على انه صلى العشاء مرة بعد الحمرة ومرة بعد البياض بناء على تعميم المشترك فرد المصـ وقال وما نحو صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق
ورد في ابو داود في حديث امامة جبرئيل وصلى العشاء حين غاب الشفق فتعميمه في الشفقين الحمرة والبياض وان صح عنده تعميم المشترك لا عندنا فان
الشفق لفظ مشترك بين البياض والحمرة فلا يدل على تكرر الصلوة بان يكون مرة بعد الحمرة ومرة بعد البياض لكون البياض دائما بعد الحمرة فيصح
ان يراد صلى بعدهما صلوة واحدة اي صح وقوع صلوة واحدة بعدهما فيحكي الراوي عنها بهذا اللفظ وهذا ظاهر فان قلت المشترك اذا عم تعلق
الحكم لكل من معنيه بالذات حتى يكون هناك حكمان لا بان تعلق بالمجموع من حيث المجموع حكم واحد فيلزم تعدد الصلوة قلت هذا هو مبني الفهم لكن
الحكم ههنا كون الصلوة بعد كل من الحمرة والبياض وهذه البعدية ثابتة بالنسبة الى كل بالذات ولا يلزم منه تعدد الصلوة فان شيئا واحدا
يكون بعد شيئين بالذات بالنسبة الى كل فافهم وربما يتوهم التكرار من نحو كان يصلي العصر والشمس حية بيضاء وكان يجمع بين الصلوتين في السفر
في السفر والحديثان ثابتان بمعناهما في الصحاح والسنن والثاني مرد علينا في عدم تجويز تاخير الصلوة عن الوقت ولو في السفر والمطر وتفصيله
مذكور في موضعه واذا فهم التكرار ورد النقض فانه حكاية فعل فقيل في جوابه ذلك اي فهم التكرار من لفظ كان عرفا اولا يقال فذلك اي لفظ
كان عنده صدور الفعل مرة كما صرح به الامام الرازي الشافعي في المحصول قال الشيخ عبد الحق الدهلوي المحدث في فتح المنان ان هذا

صفته بحكم آخر فهو لا معين فمجمل فيتوقف على تعيين المراد وان لم يختلف احكامها فالمقدر المنتشر يعني الخيار الى المجاوب في التقدير
ولا توقف في العمل قال في الكشف ورأيت في بعض كتب اصحاب الشافعي انه متى دل العقل او الشرع على اضمار شيء في كلامه صيانة له عن التكذيب ونحوه
وثمه تقديرات يصح الكلام بايها كان لا يجوز اضمار الكل وهو المراد من قوله المقتضى لا عموم له اما اذا تعين احد التقديرات بدليل فيقدر كظهوره في
العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاما كان مقدره كذلك كذا لو كان خاصا وعلى هذا فلا نزاع فافهم لنا في التقدير الواحد كفاية لاجل التصحيح
بالفرض فتقدير الزائد من غير ضرورة والضرورة يقدر بقدرها اذ التقدير انما كان لضرورة التصحيح فلا يقدر الزائد الشافعية قالوا اولا اضمار
الكل كرفع احكام الخطاء اقرب الى الحقيقة كرفع ذات الخطاء فان انتفاء جميع اوصاف الذات اقرب الى نفي الذات والمجاز الاقرب اولى من
الابعد اقول كلية اولى كاذبة اقربية اضمار الكل ممنوعة لجواز ان يكون المقتضي في الاثبات نحو انما الاعمال بالنيات على ان اضمار الكل كانه
مجازات كما مر ان الاضمار والمجاز في مرتبة وقلة المجاز اولى فههنا مانع عن الحمل على الاقرب ويحتمل ان يكون معارضة ومن ههنا اي ومن
اجل لزوم كثرة المجاز قلنا الاجمال وان كان خلاف الاصل اولى من التعميم لتعميم التقديرات وقد يجاب تارة كما في التحرير بان الحمل على المجاز
الاقرب انما هو اذا لم يعينه الدليل وكون الموجب لاضمار البعض ينفي اضمار الكل لانه لا مقتضى اقول موجب اضمار البعض لا ينفي اضمار الكل و
اقتضاء البعض مطلقا اعم من اقتضاء الكل او البعض فقط والمنافي لاضمار الكل هو هذا لا ذاك وانما الكلام في ان ايها يترجح ولو من خارج فتدبر
وهذا كلام جاد فان اقتضاء اضمار البعض ضرورة صحة الكلام تقتضي تقدير واحد ايا كان وينفي الزيادة على الواحد لكونه من غير ضرورة كما مر في
دليل المختار فالمقتضي للتقدير انما يقتضي تقدير البعض فقط والاشتراك في نفيه تقدير الكل فافهم وقد يجاب تارة اخرى كما في المختصر بان باب غير الاضمار اكثر
وفي التقدير ان الاضمار شيء ودليلكم تقتضي ان يضمر الكل فوقع التعارض بينهما وبقي دليل اضمار البعض سالما فيعمل به فان قلت كثرة باب غير الاضمار كما يعارض دليل اضمار
الكل كذلك يعارض دليل اضمار البعض قلت لعله بناء على الترجيح بكثرة الادلة وايضا هذا الدليل انما يعارض دليل تقدير الكل معا واما تقدير البعض فمقطوع
غير قابل لان يعارضه شيء قال في الحاشية وبهذا يندفع ما اشار اليه بقوله ورد هذا الجواب بان الكلام على تقدير لزوم الاضمار صونا عن الكذب
في كلام الشارع فلزوم الاضمار مقطوع فلا يعارضه اصالة عدم الاضمار وجه الدفع ان الصون عن الكذب انما يقتضي تقدير البعض ايا ما كان
واما تقدير الزائد فلا يقتضيه الصون فالاصالة لا يعارضه بل يعارض تقدير الكل معا فيتساقطان ويبقى تقدير الكل معا بلا دليل فلا يثبت ويبقى
تقدير البعض فقط سالما لما اي للبعض كان فيقدر وانما اجاب هذا الزوبان التقابل التام بين الايجاب الكلي والسلب الكلي لا بينه وبين الايجاب الجزئي فليس
شيء حكما لا ينفي عمومه ثانيا اذا قيل ليس في البلد سلطان فهم نفي جميع الصفات السلطانية من العدل والسياسة والقيام والحكم وغيرها فيقدر
الكل قلنا هذا مثال جزئي لا يثبت حكما كليا بل ذلك بعرف خاص فيه فلا يقاس عليه غيره من الصور على انه يجوز ان يكون من عموم المقدر اي
صفة السلطان لا من قبيل عموم التقديرات فلا يدل على جواز عموم التقديرات مع انه يحتمل ان يراد بالسلطان صفاته مجازا اطلاقا للمحل على الحال
فلا يكون من باب التقدير حتى يفيدكم اقول وذلك ان تمنع الملازمة وهي فهم نفي جميع الصفات عند هذا القول ايضا بل المفهوم منه نفي من يجمع
هذه الصفات على طريق استعمال السلطان فيه مجازا من قبيل الاستعارة تشبيها للجامع بين هذه الصفات بالسلطان لا ان ههنا تقدير المن يجمع الصفات
حتى يرد عليه انه قد لزم حينئذ ايضا كثرة التقديرات فان المقدر من يجمع صفة للسلطان وصفة اخرى له وهكذا فافهم **فرع** اعلم ان الحكم دنيوي
كلزوم الضمان او البراءة عنه واخروي وهو الثواب او الاثم والحديث يحتمل التقديرين من رفع ضمان الخطاء والنسيان او رفع اثم الخطاء
والنسيان ولا تلازم بينهما وقد ينتفي الاثم ويلزم الضمان كما اذا اتلف مال مسلم بانقلاب النائم واكل المضطر مال المسلم فلو لا الاجماع على ان

بنیة الثلث فوهم انه من باب اضمار الکل فان الطلاق مضمر لیس بملفوظ فاجیب بانه متضمن للمصدر لغة فلا اضمار لان معناه اوجدی طلاقا فیکون
المصدر مدلولا لغة بالتضمن والمصدر یصح فیه نیة الثلث کما فی انت الطلاق او طالق طلاقا فانه یصح فیه نیة الثلث وللقائل ان یقول انه قد سبق
ان اللفظ المفرد لا یدل علی معان کثیرة لو ضع واحد وان الدلالة التضمنیة متحدة مع المطابقة فلا یصح التصرف فیهما بل یشمل هذه الدلالة یشمل
الالتزامیة المنطقیة ذلک ان تجیب عنه بانه لا شک ان هذه الدلالة ملحوظة للمتکلم فان ههنا دالین المادة والهیئة والمادة تدل مطابقة علی المصدر
فیصح التصرف فیه بخلاف المدلول الالتزامی المنطقی الغیر الملحوظ للمتکلم مع انه قد مر ان الحکم باتحاد الدلالتین امر عسیر جدا فتذکر اقول هذا منقوض
بنحو لا اکل فانه ایضا متضمن للمصدر فیصح فیه نیة اکل دون اکل ماکول دون ماکول فتامل اشارة الی الجواب بان المصدر المتضمن فیه نفس الاکل المصدر
للفعل وهو مطلق من حیث هو لا یجوز تقییده بحال بخلاف طلقی فان التضمن فیه مصدر آخر وهو الطلاق صالح لان یتصرف فیه فیراد به طلاق دون
طلاق هذا محصول ما فی الحاشیة ولک ان یفرق بان افراد الاکل باعتبار التقیید بماکول دون ماکول کاکل التفاحة او اکل الخبز کما یصح ان ینوی
لان التقیید بالمفعول لم یعتبر ولم یلاحظ واما افراده باعتبار ذاته وهی انواع حرکة اللحیین فلا یلتفت الیه فیه عرفا بخلاف الطلاق من البائن والرجعی
فتدبر ونقض فی المشهور بطالق فانه اذا قیل انت طالق لا یصح نیة الثلث مع ان المصدر متضمن فیه ایضا ودفع بان الطلاق المذکور فیه وصفها وهو
اثر التطلیق وتکرر الاثر بتکرر المؤثر الذی هو التطلیق والمؤثر غیر مکرر فلا یتکرر الطلاق الذی من صفات المرأة وانما لا یتکرر التطلیق المؤثر لان اثباته
لتصحیح الخبریة من باب المقتضی فلا یقبل العموم وتفصیله ان انت طالق وطلقتک اخبار عن اتصاف المرأة بالطلاق فلا بد من وقوعه قبل الخبر لیصدق
فیثبت الایقاع من الزوج لتصحیح الخبریة فهو من باب المقتضی الغیر المقدر ولا عموم له ولا تعدد فیه فلا یتعدد الطلاق هذا وفیه نظر فانا سلمنا الخبریة وسلمنا ان
الایقاع من باب المقتضی لتصحیح الخبریة لکن لا یلزم منه ان لا یصح نیة الثلث فانه لما نوی الثلث وقصد الحکایة عن اتصاف المرأة بالطلقات الثلث فلا بد
من اعتبار ایقاعها کذلک لتصحیح الخبریة ولا ینافی قولهم المقتضی لا یعم ولا یتعدد لانا قلنا لان المراد انه لا یعم عموما یقبل التخصیص ولا یتعدد تعددا یقبل
النقصان ثم ان ما ذکرتم بعینه جار فی انت طالق طلاقا فان التطلیق ههنا ایضا من باب المقتضی فینبغی ان لا یعم ولا یتعدد فتامل وقد یقال انت طالق
منقول الی انشاء الواحد عرفا فاخذ فوقها من الاثنین والثلث لا لفظ له فلا یصح نیة الزائد وعلی هذا لا یرد شیء لکن این دلیل علی هذا النقل وانما هو دعوی
محض فتدبر مسئلة المفهوم المخالفة عند قائلیه عموم یجمع ما وراء المنطوق خلافا للغزالی الامام حجة الاسلام فقیل النزاع لفظی لیعود الی ان العام
هل هو ما استغرق فی محل النطق وبه یقول الامام حجة الاسلام فنفی العموم عنه او ما استغرق فی الجملة سواء کان فی محل النطق وغیره کما یقول به الجمهور
فاثبتوا العموم اذ لا خلاف لاحد من قائلی المفهوم فی ثبوت نقیض الحکم لا فی محل النطق عموما بل الخلاف انما هو فی اطلاق لفظ العام علیه ورد هذا بان
کلامه لا یساعده والظاهر من کلامه انه مبنی علی عدم کونه لفظا وقال فی التحریر جاز ان یقول الامام الغزالی بثبوت النقیض للمسکوت علی العموم
لکن نسبه الی الاصل لا الی المفهوم بان لا یکون للفظ دلالة علی ثبوت الحکم فیما وراء المنطوق لا نفیا ولا اثباتا فیبقی المسکوت علی ما کان قبل فیبقی الحکم
بعدم مقتضیه فلا یکون من العموم فی شیء اذ لا بد فیه من الدلالة وهذا کطریق الحنفیة النافین للمفهوم بعینه اقول اولا الکلام بعد تسلیم المفهوم وهذا
بالحقیقة انکار له واقول ثانیا التحقیق ثبوت النقیض فی المسکوت عموما الی الاصل لا یصح اذ ربما یکون المفهوم وجودیا فلا یمکن استناده الی الاصل وهذا
الیوم لا یصح عموما فان بعض الوجودیات ایضا ینسب الی الاصل لکن لا یضر الموجه والایرادان لا یتوجهان الیه اصلا فانه من ابن علم ان هذا الحبر الامام تکلم بعد
تسلیم المفهوم وعبارته المنقولة فی التحریر من المستصفی النزاع عائد الی ان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ام لا فان من یقول بالمفهوم قد یظن للمفهوم
عموما ویتمسک به وفیه نظر لان العام لفظ متشابه دلالته بالاضافة الی المسمیات والتمسک بالمفهوم لیس تمسکا بلفظ بل بسکوته فاذا قال فی سائمة الغنم زکوة ففی

العبادون ان يستقيم بهذه الفرقية ان الجملة الناقصة المعطوفة على ما قبلها لا يصح تعلق حكم بها قبله الا بتقييد مقدر فيقدر القيد الذي في المعطوف عليه دون
القيود الاخر ان عاما فعام وان خاصا فخاص وهذا ظاهر جدا فان العطف قرينة قوية عليه وكذا التشريك فتدبر وانصف ثم هو اي الكافر المقدر
في المعطوف مخصوص بالحربي لقتله بالذمي اجماعا فتخصيص المعطوف لو جب تخصيص المعطوف عليه بما خص به المعطوف عندهم وذلك لان هذا عكس
نقيض ان عموم القيد في المعطوف عليه يستلزم تقدير عمومه في المعطوف خلافا للشافعي فيجوز عندهم اي الحنفية قتل المسلم بالذمي لعموم آيات القصاص
وعدم معارضة هذا الحديث اياها ثم انا لا نحتاج الى هذا الوجه كثيرا في الاستدلال لعموم الآيات في القصاص فان هذا الخبر لا يصلح المعارضة لانه خبر واحد
فلا بد من تاويله ولعل ما ذكر فنزل وليصير الزاما على الخصم لمفهوم المخالفة فان مفهوم لا يقتل لكافر حربي يقتل لكافر غير حربي فتدبر الشافعية قالوا
اولا لو كان كذلك اي لو كان التقييد بقيد عام في المعطوف عليه موجبا لتقييد المعطوف به للزم تقييد عمرو في نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا وبيوم الجمعة
لانه جملة ناقصة عطفت على المقيد فيجب تقييدها لان العلة هو ان العطف للتشريك مطلقا مشترك بين الحديث وبين هذا المثال قلنا نلتزم ظهوره اي ظهور
التقييد بيوم الجمعة فان الجمع بحرف الجمع لما في التثنية والجمع كالجمع بلفظ الجمع في افادة المعنى ولو قيل ضربت يوم الجمعة الزيدين وجب التقييد ضربهما بيوم الجمعة
فكذا في صورة العطف فان قلت هذا مخالف لما عليه النحاة قال ومخالفة النحاة في نحوه في نحو اي في جانب عن الصواب لان المجتهدين
هم المتقدمون في اخذ المعاني من قوالبها فلا يتقدم قول النحاة على قولهم فلا يعارض وفيه ان عدم المعارضة مسلم لكن اذا ثبت النقل وههنا لم يثبت انما
استنبطا غير متبعهم من بعض فروعهم وقول النحاة لا يوخذ عن مثل هذا ومثلية الجمع بحرف الجمع للجمع بلفظ الجمع ليس على الاطلاق بل في الاشتراك في اصل
الحكم لا في التقييد فتدبر بل الحق في الجواب منع الملازمة بانا انما نقول لوجوب التقييد بما في المعطوف عليه فيما اذا لم يصح المعطوف بدون التقييد بقيد وليس
في المثال المذكور كذلك فان احتيج المعطوف الى التقييد لوجب ما في المعطوف عليه وقالوا ثانيا لو كان الكافر في المعطوف عاما لكان الكافر الاول الذي في
المعطوف عليه للحربي فقط لانه عندكم مخصوص به فيفسد المعنى فانه يلزم منه ان لا يقتل ذمي بذمي بخلاف المسلم قلنا قد خص الثاني ايضا كما مر فلا نسلم الملازمة
وقد اعترض في شرح الشرح بان الكافر الاول خاص لديه سواء قدر الكافر الثاني عاما او لا يقدر عاما فلا معنى للملازمة بين تقديره الثاني عاما وخصوص الاول
قيل في الجواب هذه اتفاقية عامة هي ما حكم فيها بصدق التالي على تقدير فرض المقدم سواء كان كاذبا او صادقا من غير علاقة بل بمجرد صدقه في الواقع ويكفي
ذلك في المطلوب وفيه انه لا يغني فان الاتفاقية العامة غير منتجة في القياس الاستثنائي اقول ليست اتفاقية بل المعنى لو عم الثاني لكان عاما مع خصوص الاول
وهذه لزومية كما لو قيل لو وجد الشمس كان منحصرة في هذا الفرد فافهم ولو كانوا قرروا الدليل من اول الامر لو عم الثاني لعم الاول لان عموم الثاني
لاجل عموم الاول لم يكن يرد هذا القيل والقال والله اعلم بحقيقة الحال

التخصيصات

وهو اي التخصيص قصر العام على بعض مسمياته في
الارادة وقد يقال التخصيص لقصر اللفظ مطلقا عاما وغير عام على بعض مسماه فيتناول تقييد المطلق قيل في القصر الواقع في التعريف قصور اذ لا يخرج منه
نسخ البعض فانه قصر على بعض مسميات العام واجيب بان هناك ليس قصرا على البعض فانه اراد البعض من اول الامر بل اريد هناك الكل ثم رفع البعض
اي حكمه بخلاف التخصيص فانه القصر بالمعنى المذكور نعم ورود النقض باعتبار الحالة الثانية باق وهي التخصيص الثاني فانه كان المخرج بالتخصيص
الثاني داخلا حين التخصيص الاول ثم خرج فلا يكون قصرا فيخرج من الحد ما هو من المحدود واقول ليس الاستعمال للعام الا واحدا فلا يتعدد الارادة
بان يراد اولا جميع ما بقي من التخصيص الاول ثم يراد بعضه وهو ما بقي من الثاني بل يراد من بدء الامر ما بقي بعد التخصيصين فيصدق القصر هناك ولو تعدد
الاستعمال لتعددت الارادة فيراد في استعمال ما بقي بعد تخصيص الاول وفي اخر ما بقي بعد التخصيصين فيكون تخصيصا بالنسبة الى هذا الاستعمال دون الاول
وحينئذ يجوز ان يكون الناسخ في استعمال وهو الاول مخصصا في استعمال اخر ولا فساد فيه نعم يشكل على راي من جوز تاخير المخصص الثاني فانه لا قصر حينئذ

حين الاستعمال بل بعد ذكر المخصص الثاني بل لا يشكل على رأيه ايضا فان المتكلم بالعام المخصص بتخصيصين واحدا بعد واحد متراخيا وما بقي من التخصيص الاول
والثاني ففيه قصر بحسب الارادة وان علم بعد ذكر المخصص فهم يلزم التجهيل لكن لا يضر التعريف على رأيه والحق ان المتراخي ناسخ مطلقا اولا كان او ثانيا فالنزاع الجزئي
لا يروي شيئا واكثر الحنفية خصصوه بمستقل مقارن فالتخصيص قصر العام على البعض بمستقل مقارن فالاستثناء ونحوه من الصفة والشرط وبدل البعض
والغاية ليس منه عندهم وظاهر هذا ان الخلاف بيننا وبين الشافعية لفظي راجع الى الاصطلاح وبه صرح كثير من الشافعية والحق ان الامر ليس كذلك
بل النزاع نزاع معنوي فعندهم تقييد العام بغير المستقل قصر له على بعض افراده فالمراد من هذا الامر ما بقي عندهم وعندنا لا قصر الا في المستقل المقارن
واما غير المستقل فلا قصر فيه اصلا وبيانه انه لو كان الشرط قاصرا للعام لكان المراد من الرجال في قوله اكرم الرجال ان كانوا هاشميين الهاشميين فيكون المعنى اكرم الرجال الهاشميين
ان كانوا هاشميين وفساده ظاهر وكذا في الصفة يلزم ان يكون المراد من الرجال في اكرم الرجال العلماء الرجال العلماء ويكون المعنى اكرم الرجال العلماء
العلماء وكذا في الغاية يكون المراد من المسلمين في اكرم المسلمين الى القرن الثالث والمسلمين الذين في احد القرون الثلثة فيكون ضرب الغاية صالحا لا معنى
له وكذا يكون المراد من الرجال في جاءني الرجال اكثرهم الاكثر منهم فيكون البدل بدل الكل من الكل ولا خفاء عند احد انه لا يفهم عرفا هذه المعاني من هذه التراكيب
فالمعنى في الشرط الحكم بالاكرام للكل بشرط الاتصاف به اي الكل محكوم بالحكم المعلق الا انه لا يوجد الشرط في البعض فلا يتنجز الحكم فيه وهذا لا يجعل الى ان
يريد قصر الحكم المعلق على وجود الشرط كما لا يخرج الحكم الى التنجيز في شيء من الافراد في نحو ان كان الانسان حجرا كان ناهقا فلا قصر في الاستعمال كذا
ههنا واما في الصفة فالافراد جنس الموصوف اولا ثم يقيد بالصفة ثم يعتبر عمومه في افراد المقيد وهذا ليس من القصر في شيء بل من لوازم حيثية التقييد في هذه الافراد
فقط وفي الغاية يكون الحكم على افراد الجنس المغيا بالغاية واما في بدل البعض فالمراد من العام كل الافراد لكن لا لان يتعلق بها التصديق والتكذيب بل لان
يجعل توطئة لان يصدق او يكذب ببدله بقي الاستثناء وسنذكر ان لا قصر هناك بل العام باق على عمومه كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي
بعد الاستثناء لا ان العام مستعمل فيه فافهم وسيتبين هناك ان قول القاضي هو الحق ومآل الى ما قلنا فقد بان لك ما بين الوجوه ان لا قصر في غير المستقل
فالتقييد بالمستقل للكشف والايضاح لا للاخراج وغير المستقل فانه غير داخل في القصر كالتقييد بالمقارن فانه ليس لاخراج المتراخي لانه غير داخل ليغو في القصر
كما عرفت واما المستقل فيفيد معنى معارضا لحكم العام في البعض فيعلم ان المراد منه البعض من البدء ففيه قصر ولا يلزم شيء مما ذكرنا في غير المستقل كما لا يخفى
هذا ما عندي الى هذه الغاية ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا **مسئلة** التخصيص جائز عقلا اي لا يحيل العقل وقوع التخصيص بالمخصصات من الكلام وغيره ووقع
في اللغة استقراء خلافا لشذوذ ولا يعبأ بخلافهم قالوا اولا في الاستدلال انه كذب فلا يليق ان يتفوه به عاقل وفي شرح الشرح انه كذب او بداء وانما زاد هذا
ليشمل الانشاء ويثبت المدعى تماما ولم يبين شيئا لا اداه من قبل هذه الزيادة لان الكذب لا يكون في الانشاء بل مختص بالخبر ورد بان الخلاف ليس الا في
الخبر على ما صرح به الآمدي وغيره وكما في التيسير فهذه الزيادة ضارة له فلا يصح اقول ومن ههنا اي من اجل ان الخلاف في الخبر فقط تبين ضعف ما قيل يمكن
الجواب عن عدم شمول الدليل الانشاء بان كل انشاء يلزمه خبر فلو وقع التخصيص فيه يلزم الكذب في الخبر اللازم له او انه لا قائل بالفصل بين الخبر والانشاء
اي يمكن الجواب بانه كذب فلا يقع في الخبر واذا لم يقع فيه لم يقع في الانشاء والا يلزم الفصل بينهما ولم يقل به احد وجه ضعف الجوابين ان مبناهما ان
الخلاف في الانشاء ايضا وليس كذلك قلنا لا يصدق الكلام الذي وقع فيه التخصيص حال كونه مجازا وان لم يصدق حقيقة فانه لا بد من النفي حقيقة
مجاز **مسئلة** ومن اي التخصيص جائز بالعقل بان يكون المخصص العقل خلافا لطائفة قيل منهم الامام الشافعي ولما كان هذا الخلاف بظاهره فاسدا لا يليق
لحال عاقل ان يريده وكيف يجوز ان الله قادر على نفسه ارادوا ان يجعل النزاع بحيث يزول هذا الاشتباه فقال السبكي لا نزاع لاحد في ان ما يقتضي
العقل بخروجه خارج البتة ولا يشمله الحكم انما مرامي النزاع في ان اللفظ هل يشمله لغة ام لا فمن قال نعم يشمله سماه تخصيصا فانه عام اريد قصره على البعض

ومن قال لا يشمله كما هو ظاهر كلام الشافعي رحمه الله لم يسم تخصيصا اذ لا قصر فيه ح لنا العموم لغة والخصوص عقلا اي بالعقل في قوله تعالى وهو على كل شيء قدير مراد لا شيء من الواجب والممتنع بمقدور عقلا فلا يتناوله وقد كان داخلا لغة لكن في دخول الواجب والممتنع في الشيء هنا فسحة ولا يزيد على المناقشة في المثال وفي قوله تعالى ولله على الناس حج البيت والاطفال والمجانين لا يفهمون الخطاب فهم خارجون عقلا مع ان لفظ الناس يتناولهم لغة المانعون لتخصيص بالعقل قالوا اولا لو صح التخصيص بالعقل لصحت ارادة العموم لغة فان التخصيص فرع العموم وضعا والموضوع له صح الارادة لغة والعاقل لا يريد المحال عقلا فلا يصح الارادة فلا تخصيص بالعقل واجيب في التحرير بمنع الملازمة وليس اللازم للوضع صحة الارادة بل اللازم الدلالة على الموضوع له سواء كان مرادا ام لا اقول انه مكابرة فان اطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح قطعا وان عاق عنه عائق خارج ولعل حمل الصحة في الدليل على الصحة الواقعية فمنع الملازمة وقال انما اللازم الدلالة والانفهام وهما لا يمتنعان والمصحح حمل على الصحة اللغوية ولذا لم يمنع بطلان التالي والاولوية في العدل عن محل توجه الايراد على مقدمة منه والحمل على اخر يتوجه على مقدمة اخرى ولعل صاحب التحرير انما حمل على الاول لانه كان بعيدا ابى عنه قوله في الاستدلال على بطلان الثاني العاقل لا يريد المحال واجيب في المختصر بان التخصيص للمفرد لانه العام وهو كالشيء مثلا ويصح ارادة الجميع منه حال الافراد الا انه اذا وقع في التركيب ونسب اليه ما يمتنع عقلا النسبة الى الكل كالمقدورية منعه اي منع الجميع عن الارادة فان اريد صحة ارادة العموم في الجملة فمسلم لكنها صحيحة كما في حال الافراد من غير استحالة فلا نسلم بطلان اللازم وان اريد صحتها في كل تركيب فممنوع اقول العموم قد لا يكون الا من التركيب كالنكرة في حيز النفي فلا يتناوله هذا الجواب ولو قرر كلامه بان العموم للمفرد ولو حال التركيب ويصح منه ارادة العموم في الجملة في تركيب ما وان عاق عنه خصوص التركيب الذي نسب فيه ما يمتنع نسبته الى الكل لكان وجيها والحق في الجواب انه لا منع من اللغة ارادة العموم بالنظر الى نفس الكلام فقط وان كان ممتنعا باعتبار انه خلاف الواقع فبطلان التالي ممنوع فان قلت لو جاز لصح ارادة العاقل اياه قال والعاقل لا يريد كما لم يمنع اللغة بالنظر الى نفس الكلام فقط بل يقول العاقل الكاذب يريد المحال بل العاقل اذا لم يغلب الهوى عقله يريد ما لم يمنع الواقع فقط دون ما لم يمنعه اللغة وقالوا ثانيا انه اي التخصيص بيان للعام فيتاخر عنه والعقل متقدم فلا يصلح بيانا قلنا ذاته متقدمة لا صفته مع كونه مخصصا وبيانا فيتاخر بيانه مع تقدم ذاته ولا استحالة وقالوا ثالثا لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به لانه بيان مثله وحكم المثلين واحد قلنا لا نسلم وحدة الحكم عند الاشتراك في وصف بل ههنا فارق هو ان العقل عاجز عن درك المدة المقدرة للحكم فلا يصلح بيانا لها حتى يجوز النسخ به فانه بيان المدة للحكم بخلاف التخصيص فانه بيان ان البعض غير صالح لتعلق الحكم وهذا يصح من العقل اقول وايضا هو منقوض بالاجماع وخبر الواحد والقياس لجواز التخصيص بها اما بالاجماع ففي الكتاب والسنة جميعا واما بخبر الواحد والقياس فلخبر الواحد او ظني الدلالة دون النسخ اي لا يجوز لشيء منها فان قال قائل فان خبر الواحد كما يخصص مثله ينسخه ايضا واما الاجماع والقياس فليسا مخصصين حقيقة كما ستجيء ان شاء الله تعالى فانتظره وقالوا رابعا تعارضا اي العقل والنقل فالترجيح للعقل تحكم اقول رجحتم العقل على النقل في الدليل الاول فانكم قلتم العاقل لا يريد المحال وفيه انه لا ترجيح فيه للعقل هناك وهو فرع التعارض ولا تعارض هناك مع انه مناف لما لا نزاع فيه من ان ما يحكم العقل بخروجه خارج كما مر فان فيه ترجيحا للعقل وفيه ايضا انه لا ترجيح اذ لا تعارض فان الصيغة لم تتناوله لغة عندهم بل الجواب ان التحكم بل العقل مقدم قطعا

مسئلة لا يجوز تاخير المخصص عن العام بحيث يعد تاخيرا عرفا عند الحنفية خلافا للشافعية قال الامام فخر الاسلام هذا مبني على الخلاف في قطعية العام فلما كان قطعيا عندنا والتخصيص يصيره ظنيا فالمخصص مغير له من القطع الى الظن فهو بيان تغيير ولا يجوز تاخيره فوجب القران بين المخصص والعام ولما كان عنده ظنيا محتملا للتخصيص والتخصيص يبقيه ظنيا كما كان فالمخصص لم يغيره من شيء بل قرر الاحتمال الذي كان فيه قبل فيكون بيان تقرير ولا يجب فيه القران وفيه نظر ظاهر فانه على تقدير الظنية وان لم يكن مغيرا الوصف القطعية لكنه مغير لما يفهم من ظاهره من غير قرينة وهو العموم والاحتمال الذي كان غير

طابعها فظاهر انما يكون بيان تغيير بل بيان تقرير ولذلك ان تقرير الكلام بكذا ان العام عندهم لما كان ظنيا محتملا للتخصيص احتمالا ناشئا العمل قبل البحث عنه
حتى الفقهاء ايه وتسبب المخالف فيه الى المكابرة فيكون شبيها بالمجمل فان المجمل كما يجب فيه التوقف الى ان تبين المراد كذلك وجب في العام ايضا ان لا
تصدر المراد الا ان تبين مراده فبمجمل ببيان من المجمل وههنا بالاستقراء ومعرفة المخصص وعدمه فيكون التخصيص تفسيرا لاحد محتملاته لما كان قبل فلا يكون
بيان تغيير بل بيان تفسير وهو جائز التاخير هذا ما ذهبنا اليه من التعليقة ثم لو وجب العمل من دون اشتراط البحث عن المخصص مع احتمال
التخصيص كما في خاص خبر الواحد والمأول بالراي وجب العمل مع احتمال فما فيكون التخصيص بيان التغيير فلا يجوز التراخي ثم انهم فرعوا على اصل
هذا الحبر الامام انه يجوز تاخير تخصيص الثاني اعني مخصص العام المخصوص فانه ظني كالعام الغير المخصوص عند الشافعية وهذا التفريع غير صحيح على اصل
فان العام المخصوص وان كان ظنيا لكن لا يتوقف في العمل به قبل البحث عن المخصص بل هو ظاهر في الافراد الباقية واجب العمل فالمخصص الثاني
بيان تغيير فلا يجوز التاخير نعم انما يصح عند من يجعل العام المخصوص مجملا كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي كما لا يخفى فتدبر لنا ان العام بلا مخصص يفيد ارادة
الكل لانه لفظ مستعمل مجردا عن القرينة فيفيد ارادة المعنى الموضوع له فالتاخير اي تاخير المخصص تجهيل للمكلف فانه اعتقد العموم ولم يكن من غير ان يكون مرادا
الحاكم تعالى وحكم به مع اظهار ان خلاف المراد مراد وهو اغواء ولا يجوز ونقض الامدي بتاخير النسخ فانه يجوز اتفاقا مع انه تجهيل للمكلف عن مدة البقاء
ويجاب بالحكم اوجبت العمل الى سماع الناسخ فلا تجهيل فان المكلف يعتقد تكليف المدلول ان لا نسخ ليس به الى ورود الناسخ ولا تجهيل ولا اغواء اصلا فلما
جهل ورود النسخ فجهل بسيط بخلاف المخصص فانه مفيد ان العموم غير مراد من الاصل فلو ورد العام بدونه افاد وجوب اعتقاد ما ليس حكما الهيا والعمل به
وهو تجهيل بالجهل المركب واغواء واضلال فان قلت يجوز المعتبر نسخ الحكم المقيد بالتابيد فيكون الحكم ان الحكم مؤبد ففيه تجهيل قلت انما جاز نسخه فاعتقاد
تابيد هذا الحكم حرام عليه انما يجب عليه اعتقاد انه حكم الله تعالى ما لم ينسخ وقيد التابيد لا يوجب بقاء الحكم على هذا الرأي واما على راي من لا يجوز نسخ المقيد بالتابيد
فلا ورود للسؤال من اصله فتدبر اقول وقد يجاب بان الدوام قطعا ليس بالصيغة هناك فان الصيغة ساكتة عن بقاء الحكم ولا تجهيل من الشارع وان
اعتقد المكلف دوامه فهذا راجع انفسه في الجهل ولا استحالة فيه كما ان الفرق الباطلة وقعوا انفسهم فيه بخلاف الكل في العام فانه مدلول اللفظ فالصيغة
مع عدم اقتران المخصص يدل عليه وهو غير مراد فالتجهيل انما نشأ من انزال هذا الكلام فلزم التجهيل فيه وهو مستحيل قال اعلم ان الدليل يجري في
المخصص الثاني اي مخصص المخصوص فلا يجوز تاخيره ايضا ثم اشار الى توجيه كلمات المشائخ الدالة على جواز تاخيره وقال ولعل مراد المجوزين منا
ان تاخير المخصص الثاني تاخير المخصص المنفصل عن الاجمالي لانه بيان المجمل حينئذ والمختار فيه جواز التخصيص الى وقت الحاجة فالمراد بالمخصص الثاني
الكلام الوارد لبيان المتبقي من المجمل وان لم يكن مخصصا حقيقة الا انه اطلق عليه تجوزا لكونه بيانا له وفي حكمه ثم ان تحمل عبارتهم هذا التوجيه لا يخلو عن بعد
كما لا يخفى على الناظر فيها اعلم ان الشافعية انما جوزوا تاخير المخصص الى وقت الحاجة كما صرح به صاحب المحصول مع انه يقول العام لكونه
مظنونا عندهم غير مطلوب الاعتقاد بعمومه فان الظن لا يطلب اعتقاده في الشرع ولا هو مطلوب العمل لان الكلام فيما قبل الحاجة ووقت العمل فلم
لا يجوز التاخير عنده اتفاقا فلا تجهيل ولا اغواء واليه اشار انهم منعوا الاعتقاد قبل البحث عن المخصص فحال قيام احتمال نزول المخصص لا اعتقاد مطلوب
ولا عمل فلا تجهيل ولا اغواء بخلاف ما اذا كان العام قطعيا فانه يجب اعتقاد الحكم المقطوع فيلزم ايجاب اعتقاد خلاف الواقع وهو اغواء و
تجهيل فهذا الدليل انما هو مبني على قطعية العام فبناء على هذا يمكن ان يقال في العام المخصوص ان ليس الاعتقاد مطلوبا بظنه ولا العمل لكون الكلام
فيما قبل الحاجة فيجوز التاخير لانا نقول فرق بين العام المخصوص عندنا والعام مطلقا عندهم فان اوجبنا العمل به قبل البحث عن المخصص فهذا يوجب جهلا مركبا فهذا
لتتبع العمل وهذا المعتقد ومن انزال العام من غير مقارنة ما هو صارفه فيوجد التجهيل منه سبحانه بخلاف العام عندهم فانه لم يوجد الظن فظن فيستفيد

لا ينفي من اخرج مستثنياله لعدم عقد القلب به فلا تحصيل لهذا لنا وجه آخر هو انه لو جاز تاخير المخصص لجاز استعمال المجاز ايضا من دون اظهار القرينة لان
المخصص ايضا قرينة صارفة وهو خلاف ضرورة العربية فان العربية لا تقبله البتة ولا ينسب الا بقصد تجوز او كذب فانه يجوز ان يكون مجازا يظهر القرينة بعده او مخصوصا
بالمخصص بعده هذا على القول بالقطعية اظهر فيه للشافعية قالوا اولا جعل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم السلب للقاتل مطلقا اذن به الامام ام
لا كما هو قول الشافعي واحمد او برأي الامام فقط كما هو قول الامام ابي حنيفة ومالك بعد قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول
الآية وكان ما موجبا لايجاب الخمس من السلب فقد حصل السلب عنه متراخيا قالوا المخصص قوله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه رواه الشيخان
وحمله الامامان الشافعي واحمد على التشريع العام فجعلا القاتل مستحقا له والامامان ابو حنيفة ومالك قالا كان هذا اذنا منه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لكونه
اماما فلم يفد استحقاق القاتل مطلقا وهذا هو الاصوب لما روي بعده انه عليه وآله السلام لما امر خالد بن الوليد رض فلم يعط السلب للقاتل فشكى اليه صلى الله عليه وسلم
فسأله فقال انا استكثرته يا رسول الله فقال ادفع ذلك القاتل للخالد كلمة فغضب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لا يعطه خالدا ولم ينكره وهو مذكور
في صحيح مسلم وسنن ابي داود وقلنا اولا الآية الكريمة نزلت في غنائم بدر بعد الفراغ عن القتال وانهزام الكفار واعطي سلب ابي جهل لقاتله بعد ذا بعد ما
عقد والانصار هي رض حين القتال فالمخصص مقارن او متقدم لا متأخر فليس من الباب في شيء ولا يضرنا ان الحديث المذكور متأخر عن نزول
الآية فانه ليس مخصصا بل مقرر لما هو عندي وقلنا ثانيا كما اجيب في كتب مشائخنا انا لا نسلم ان الحديث المذكور مخصص انما المخصص قوله تعالى
يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال وتحقيقه ان الوعد باعطاء السلب نوع من التحريض والامر بالتحريض امر مطلق فيجوز الاتيان بكل فرد
منه وليس هذا من الاستدلال بدلالة النص بانه لما جاز التحريض جاز اعطاء السلب بالطريق الاولى حتى يرد انها لا تصلح مغيرة لما ثبت بالعبارة
لكن بقي ان المجاز انما يتم لو لم يكن هذه الآية متأخرة ولم يثبت للمجيب فالاولى ان يقرر بهذه الآية معارضة لآية الخمس المتقدمة فان كانت متقدمة
كما هو الظاهر او مقارنة فليس من الباب في شيء وان كانت متأخرة فناسخة لكونها مستقلة عقيب عندنا فافهم وقلنا ثالثا سلمنا التأخير لكن يمنع كونه
مخصصا ونقول كل متراخ ناسخ لا مخصص فقيل عليه فيه اي في كونه ناسخا ابطال القاطع وهو العام الكتابي بالمحتمل وهو خاص خبر الواحد
وبهذه التقييد الاستدلال فانه كما لا يجوز نسخ القاطع بالمحتمل كذلك لا يجوز تخصيصه به الا ان يقال المقصود الالزام بانه لا يمكنكم القول بالنسخ
فاجيب بان نسخ البعض بيان من وجه فانه لا يبطل المنسوخ من كل وجه بل يبقى في البعض معمولا فيجوز كالتخصيص والفرق بينه وبين النسخ
تحكم فيجوز كلاهما وهذا انما يتم ان ثبت شهرة الحديث ولا بعد في دعوى الشهرة لتلقي الخلفاء الراشدين اياه وقطع الصدر الاول بالقبول فاما اذا
كان خبر الواحد الغير المشهور فلا يجوز به نسخ الكتاب ولا التخصيص عندنا ولا تحكم قالوا ثانيا قال الله تعالى لنوح على نبينا وآله وعليه الصلوة و
السلام حتى اذا جاء امرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول ومن آمن وما آمن معه الا قليل والاهل
كان متناولا للابن وتراخي اخراج ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح حين نادى انه منه كما قص الله تعالى بقوله ونادى
نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسئلني ما ليس لك
به علم قلنا لا نسلم انه تخصيص بل هو بيان المجمل وهو لفظ الاهل فانه شاع في النسب حقيقة فيه وشاع في الاتباع وقد استعمل فيهما مثل استعمال الحقيقة فبين تعالى بقوله
انه ليس من اهلك ان الاهل الاتباع المؤمنون وعلى هذا فالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول منقطع فان الاتباع ليس فيهم من سبق عليه
القول ثم انه على تقدير ارادة الاتباع لا ينبغي ان يراد مطلق الاتباع بل الذين بينه وبينهم علاقة القرابة ايضا مع الانضمام عطفه ومن
آمن اذ هو الاعم المجهول الاستثناء المجهول ومعه الا من سبق عليه القول وعلى هذا المراد من الاهل الاهل النسبي ليكون الاستثناء المجهول متصلا

متصلا موقتا الى اجال الطعام فان قالت اذا كان المسئلة ومن الاهل الاتباع فما معنى قول نوح عليه السلام ان ابني من اهلي قال وقول نوح
ان ابني من اهلي بظن ايمانه فانه كان منافقا مستور الحال عليه الى ان ينزل الوحي على ما قيل القائل الامام علم الهدى الشيخ ابو المنصور الماتريدي
رحمه الله تعالى وهذا غير ممتنع في حق الانبياء او ظن ارادة النسب فقال ان ابني من اهلي واخطأ في الاجتهاد وهو جائز على الانبياء عند اهل الحق بشرط
عدم القرار عليه ثم ههنا بحث فانه لا يجوز ان يكون هذا بيانا للمجمل فانه لا يجوز التاخير فيه عن وقت الحاجة وههنا قد تاخر عن وقت الامتثال لان الامر
بالاركاب وما قيل ان الامر مطلق عن الوقت فيكون وقت الامتثال مدة العمر فلا تاخير ساقط فان وقت الامتثال مجئ امر الله تعالى من الآية
الكبرى مع ان هذا البعد غرق الابن ووقت الامتثال قبله كما قص الله تعالى وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها ان ربي لغفور رحيم
وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال ساوي الى جبل يعصمني
من الماء قال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقين وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء
وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين ونادى نوح ربه الآية ومن تامل في هذه القصة علم ان وقت الامتثال بالامر
بالاركاب هو وقت فور التنور حين مجئ الآية الكبرى قبل وصول الغرق ومن ههنا تبين ضعف استدلالهم بوجه آخر فانه يوضح وليكم لزم تاخر
المخصص عن وقت الحاجة وهذا ممتنع اتفاقا فالاصوب ان يسقط عن الجواب حديث بيان الاجمال ويقال ان بيان تقريره ان المراد بالاهل
الاتباع وكان معلوما بالقرينة وامره عليه السلام ابنه بالركوب لزعم الايمان لكونه كان منافقا او حمل الاهل على ذوي النسب بالاجتهاد فغير
المراد ولهذا عاتبه على الخطاء وهو تعوذ والمراد الاهل القريب نسبا ونسبا القرينة ما كانت والابن داخل في المستثنى وهو كان عالما بان المراد من
سبق الكفار لكن كان يظن هو عدم ايمانه منافقه واخفائه الايمان بعد الاستثناء ومن سبق عليه القول متحققا بامارة ولا ذنب في هذا الخطأ الاجتهادي
كما زعم بعض الملاحدة من الروافض وغيرهم فانه مما لا يتأثم امر قصدا او هذا امتثال به قصدا فهو محل الصواب ووجه العتاب عليه ان حسنات الابرار
سيئات المقربين فافهم وتثبت ويمكن ان يقال ان نداء نوح ابنه كان كناية عن طلب الايمان اي آمن فاركب معنا رجاء ان يهتدي عند رؤية الآية الكبرى فلما لم
يهتد نادى ربه بما يدل على شفقته ابانة لا انه اهل موعود بالنجاة ووعدك الحق من اغراق الكفرة ونجاة المؤمنين بانه مات كافرا فما التحير فيه
فعاتبه الله تعالى على تعبيره اياه بالاهل اذ شان الرسل ارفع بان يقولوا الكفرة اهلهم بل لهم ان يتبرؤا منهم ويعبر عنهم بالاعداء هذا وجه حسن
حيث لا يحتاج فيه الى القول بالخطأ في الاجتهاد لكن يأبى عنه قوله تعالى واوحي الى نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن الا ان يقال المتبادر
من القوم البعداء لا القريب المختص كالابن فهو مسكوت عنه هذا والله اعلم بمعاني كتابه والاسرار التي وقعت بينه وبين خواص عباده وقالوا ثانيا
قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون نزل مخصصا بعد اعتراض ابن الزبعرى احد الفصحاء على قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم بان المسيح عبده النصارى وعزير عبده اليهود والملائكة عبدهم بنو مليح فيخصص اياهم متراخيا فان قالت روي انه عليه
وآله واصحابه الصلوة والسلام قال في رد اعتراضه ما اجهلك بلغة قومك ان ما لما لا يعقل اجاب بقوله وما عرف انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال
ما اجهلك بلغة قومك ما لما لا يعقل فما اصل له كما قيل وتقرير الجواب في كلام كبار مشايخنا بان المسيح والعزير والملائكة [illegible] فان ما لما لا يعقل فلم يتناولهم
الحديث وهذا انما يصح على رأي من خصص بغير العقلاء واما على ما هو المشهور من انه يعم العقلاء وغيرهم فقلنا لانسلم عمومه مطلقا للمعبودين كلهم
بل عمومه انما هو في معبود المخاطبين وهم اهل مكة وهم الاصنام كما ذكره السهيلي فان الموصول انما يعم في الموصوفين بالصلة فلم يتناول عيسى والملائكة
وعزيرا فاعتراضه تعنت والنزول لقوله تعالى ان الذين سبقت الآية تصريح لما علم من عدمه ودخولهم او تأسيس لبيان بعدهم عنها فضلا عن الدخول فيه

قطعا للتعنت ان شئت ولیس النزول تخصیص فتدبر وقالوا رابعا قوله تعالی فان لله خمسه وللرسول ولذی القربی کان عاما متناولا لکل ذی قرابة
فخصص واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل بعد زمان واجاب عنه المص ان القرابة وان کانت عامة لکن المراد ههنا القرابة القریبة فهم غیر داخلین فی العموم
وهذا لیس بشیء فان بنی نوفل وبنی عبد شمس وبنی المطلب کلهم فی درجة واحدة من القرابة وبنو المطلب داخلون فیه واخرج بنو عبد شمس وبنو نوفل
ولهذا قال جبیر بن مطعم وامیر المؤمنین عثمان هؤلاء اخواننا بنو هاشم لا ننکر فضلهم لمکانک الذی وضعک الله فیهم کما روی الشافعی وابو داود والنسائی
بل الجواب ان المراد قرابة النصرة والنسب ساوهم لم یکونوا داخلین فیها فلا اخراج وانما هو بیان تفسیر ولهذا قال علیه وآله واصحابه الصلوة والسلام فی جوابهما
رضی انما بنو هاشم وبنو المطلب شیء واحد هکذا وشبک بین اصابعه کما رواه وقالوا خامسا البقرة فی بنی اسرائیل فسدت بعد زمان وهذا انما یتم لو کان النزاع عاما
متناولا للتقیید المطلق ایضا فان البقرة مطلقة غیر عامة قلنا کان الامر واذبحوا بقرة مطلقة ای بقرة کانت ثم نسخت فقیدت کما صح عن ابن عباس روی
مرفوعا ایضا وسیجیء ان شاء الله تعالی فانتظر **مسئلة** التخصیص الی کم افراد ای ینتهی التخصیص ما هو فالاکثر قالوا یجوز الی الاکثر وفسر الاکثر بالزائد
علی النصف وهذا غیر محتمل فان افراد العام غیر محصورة فی الاکثر فلا یعلم کسوره فلا یعلم الاکثر وقیل ینتهی الی ثلثة وقیل ینتهی الی اثنین وقیل ینتهی الی واحد
وهو مختار الحنفیة وما قال الامام فخر الاسلام ان العام ان کان جمعا فیصح تخصیصه الی ثلثة لانها اقل الجمع فالمراد منه علی ما قال الشیخ ابن الهمام الجمع المنکر علی
ما سیجیء تحقیقه ان شاء الله تعالی لنا اولا جواز اکرم الناس الا الجهال وان کان العالم واحدا اتفاقا وسیجیء ان الخلاف فیه وکذا سائر المخصصات
المقارنة لان الکل سواسیة فی افادة القصر فکذا فی قدره ثم هذا الاستدلال انما یتم لو کان حکم المستقل وغیر المستقل واحدا وهو فی حیز الخفاء بل اقتران
غیر المستقل لیس تخصیصا وقصرا عندنا کما مر فلا یقاس علیه ما هو قصر وان خصص بغیر المستقل فلا یتبع کثیر الاسماء عندنا فتجویز ابن الحاجب الانتهاء فی الصفة والشرط
الی اثنین فقط حیث قال انه بالاستثناء والبدل یجوز الی الواحد وبالمتصل کالصفة یجوز الی اثنین وبالمنفصل فی المحصور القلیل یجوز الی اثنین وفی غیر
المحصور الی جمع یقرب الی مدلوله تحکم فان التقییدات الغیر المستقلة کلها سواء وایضا یجوز انحصار الموصوف بصفة فی فرد واحد کما یدل علیه الاستقراء الغیر المکذوب
والانکار مکابرة فافهم ولنا ثانیا قوله تعالی الذین قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لکم ای لقتالکم والمراد بالناس الاول نعیم بن مسعود باتفاق
المفسرین فارید بالعام الواحد فهو منتهی التخصیص والجواب کما فی شرح المختصر وغیره بان الناس للمعهود فلا عموم له فلا تخصیص فلا یثبت المدعی ثم عورض
بان التخصیص کالعهد فانا اشترطنا المقارنة فی المخصص فالعام المخصوص ارید به لبعض ما یتناوله بدلالة امر مقارن کذلک فی المعهود ارید لبعض ما یتناوله الصیغة
بدلالة اللام المقارن ورد بانه لا شک ان المعهود غیر عام حقیقة فلا یمکن ان یدعی ان ارادة البعض فی المعهود نوع من تخصیص العام فلم یبق الا قیاس
التخصیص علی ارادة البعض فی صورة العهد وهو قیاس فی اللغة فلا یصح هذا واعلم ان دفع هذا السؤال سهل فان من شرط العهد ان یکون له ذکر سابق ولا ذکر
لنعیم سابق ولا هو کان معلوما عند المخاطبین حتی یقوم علمهم مقام الذکر فلا عهد عند عدم استقامة العموم متعین کما مر لکن فی کون المراد نعیما نظر ودعوی
الاتفاق غیر مسموع من غیر نقل الثقاة کیف وقد روی ابن اسحق والبیهقی فی الدلائل عن عبد الله بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم قال خرج رسول الله
صلی الله علیه وآله وسلم لحمراء الاسد وقد اجمع ابو سفیان بالرجعة الی رسول الله صلعم قالوا رجعنا قبل ان نستاصلهم لنکرن علی بقیتهم فبلغه ان النبی صلی الله علیه
وآله وسلم خرج فی اصحابه یطلبهم فثنی ذلک ابا سفیان واصحابه ومر رکب من عبد القیس فقال ابو سفیان بلغوا محمدا انا قد جمعنا الرجعة الی اصحابه لنستاصلهم فلما مر الرکب
برسول الله صلعم لحمراء الاسد اخبروه الذی قال ابو سفیان فقال رسول الله صلعم والمسلمون معه حسبنا الله ونعم الوکیل فانزل الله فی ذلک الذین استجابوا لله
والرسول الآیات او تاخیها الذین استجابوا لله والرسول من بعد ما اصابهم القرح للذین احسنوا منهم واتقوا اجر عظیم الذین قال لهم الناس الآیة کذا فی الدرر
المنثورة ومثله روی عن ابن عباس ایضا فی الدر المنثور فالدلیل الاتم ان علاقة المجاز متحققة بین الواحد والکل وسماع الجزئیات غیر مشروط فی صحته

فتدبر وقيل العام المخصوص حجة في اقل الجمع لعل زعمه انه اخص الخصوص وهو متقطع وقيل العام حجة ان خص بمتصل غير مستقل وليس بحجة ان خص بمستقل
وهو مختار الشيخ الامام ابي الحسن الكرخي والامام عيسى ابن ابان في رواية وابي عبد الله الجرجاني بل يصير العام مجملا ويجب التوقف على البيان وعندهم
ليس المخصص الا المستقل ولذا لم يفصل في كتب مشائخنا والمتن انما احتاج الى التفصيل بالمنفصل وغيره لانه جرى على اصطلاح الشافعية ثم اعلم انهم انما يقولون
ببطلان الحجية اذا كان المستقل كلاما لا غير من العقل وغيره وقال الجمهور العام المخصوص بمبهم ليس حجة خلافا لفخر الاسلام الامام والامام شمس الائمة والقاضي
الامام ابي زيد والسرخسي من مشائخنا في المخصص المستقل بل المخصص عندهم الآية فانه عندهم حجة ظنية وقيل اذا كان المخصص مستقلا يسقط المبهم والعام يبقى
كما كان واليه مال الشيخ ابو معين منا وقال الجمهور العام المخصوص بمبين حجة ظنية الا عند اكثر الحنفية اذا كان غير مستقل بل ليس هو مخصصا عندهم قالوا انه
اي المخصوص بمبين غير مستقل الآن بعد التخصيص كما كان قبل التخصيص حجة قطعية لنا استدلال الصحابة بالمخصص منه العام بمبين كما استدلوا بقوله تعالى يوصيكم الله
اولادكم مع كونه مخصصا بالقاتل والعبد والكافر اذا كان المورث مسلما وبالعكس وبقوله وما ملكت ايمانكم مع كونه مخصوصا بالاخت الرضاعية وبقوله تعالى اقتلوا
المشركين كافة مع كونه مخصوصا بالمستامن وغير ذلك من العمومات المخصوصة والامام فخر الاسلام استدل على كون العام المخصوص ولو بالمبهم حجة بهذا ثم لو ثبت
الاستدلال به مع جهالة المخصص بما قالوا انهم استدلوا بقوله تعالى واحل الله البيع مع كونه مخصوصا بالربوا المجهول كما قال امير المؤمنين عمر رض خرج رسول الله صلعم
من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فاتقوا الربوا والريبة فانما يصح لو كان الربوا مجهولا عند المستدلين ومعنى كلام امير المؤمنين انه لم يبين لنا الحال في باب
منه انه منها ام لا ولو كان رسول الله صلعم بيانه وكشف الغطاء لم تراه كيف قال فاتقوا الربوا والريبة ولو كان الربوا غير معلوم لما امرنا بالاتقاء عنه وعما
فيه الشبهة فتدبر ولنا انتفاء التناول للباقي بعد التخصيص بلا مانع من العمل وهو اي المانع الاجمال لكونه راجحا في التبادر قالوا الخلاف المخصوص بالمبهم فانه يبقى مجملا
ولنا عصيان من قيل له اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا فلم يكرم واحدا من بني تميم فلو لم يكن حجة لما حكم بالعصيان واستدل على الحجية بان دلالته على فرد لا يتوقف
على كل دلالة على فرد آخر منه والا اي وان توقف لزم الدور على تقدير توقف دلالة كل على الآخر والتحكم على تقدير توقف البعض معين على البعض معين آخر فقط ولا انتفاء
واذا لم يتوقف دلالة الكل على دلالة الآخر فالدلالة على الباقي لا يتوقف على الدلالة على المخرج فيبقى الدلالة فيبقى حجة هو ايضا بان ورد المنع وهو عبارة
عن التلازم بين الشيئين لا يمتنع وح فلا يوجد ان الا معا وان امكن تعقل احدهما بدون الآخر كمعلولي علة واحدة وههنا يجوز ان يكون بين الدلالات على كل
فرد فرد معية وتلازم فلا يوجد الدلالة على واحد بدونها على آخر فلا يتم المطلوب بل لو تشبث في ابطال التلازم بين الدلالات بانه يفهم بعد التخصيص ويتبادر منه
البعض فلا تلازم عاد الى الاستدلال بالتبادر واستدرك ابطال التوقف بالدور والتحكم كما لا يخفى واما الظنية فلانه اي المخصص يتضمن حكما شرعيا والاصل فيه
التعليل فيحتمل ان يكون مسالك العلة يكون موجودة في البعض الباقي في العام فامكن اي احتمل قياس يخرج بعضا آخر وهذا احتمال ناش عن دليل فليس عاما الا انا
كما كان بل لم يكن قبل احتمال التخصيص ناشيا عن دليل والآن نشأ اقول لا القريب فانه لا يدل على ان كل عام مخصوص يكون ظنيا فان العام المخصوص
يجوز ان يكون في خبر والمخصص ايضا خبر فلا يحتمل التعليل او التعليل انما يكون في الانشاءات ككلمة التوحيد فان عامها مخصوص بالاستثناء وهي قطعية فتدبر
الجواب بان كلمة التوحيد على عرف الشارع لانه لا يرد على المناقشة في المثال والاشكال انما هو لكل خبر فانه غير صالح لان يعلل فالحق في الجواب التخصيص بالعامات الواقعة
في الاحكام الشرعية ولا بعد فيه والاستدلال قرينة عليه فتدبر ثم في التمثيل بكلمة التوحيد اشارة الى ان اخبار الظنية في الكل من العوام المخصوصة سواء كان مخصصة
مستقلا ام لا على خلاف رأي الحنفية فانهم انما يقولون بالظنية في التخصيص بالكلام المستقل فقط وهذا موضع تفصيل ننبهك على وجه فرق الحنفية على ما اعطى هذا العبد
برحمته فاستمع ما يتلى عليك من الحق الصراح فاعلم ان الشرط والصفة والغاية وبدل البعض لا يفيد حكما شرعيا مخالفا لحكم العام فلا وجه للتعليل الموجب لوقوع الاحتمال في افراد
واما الاستثناء فالعام فيه مستعمل في العموم وقيد باخراج البعض فيفهم منه معنى مركب يصدق على الباقي بالوضع النوعي الذي لا كم لباقي فيه حكم بحكم العام

فلا يبطل العام من كل وجه في الوجهين لان محل ما كان ثابتا لا يبطل بالشك بل نزل من القطعية الى الظنية للشبهتين صورتين للشك فيظهر في حق العلم دون
العمل وفيه نظر ظاهر لان شبه الناسخ ليس في المخصوص المجهول الا لفظا والمعتبر المعنى وليس في المعنى مشابها له كيف و الناسخ رافع بعد ثبوت الحكم وههنا
من بدء الامر الحكم على الباقي كما في الاستثناء والعام مع المخصص مثله مع الاستثناء ثم لا يظهر لقوله في المجهول فائدة فانه عام في المعلوم والمجهول
وبعضهم تجاوز الحد و فرط في سوء الادب وقال هذه مقدمات شعرية لا علمية وتحقيق كلام هذا البحر الامام النازع في الفن ان المخصص لكونه كلاما مستقلا
غير مرتبط بالصدر وتخصيصه ليس الا لانه مفيد لحكم مخالف لحكم العام في بعض الافراد فيفهم منه ان المراد بالعام سوى ما تناوله هذا فتخصيصه لاجل المعارضة
كما ان الناسخ يرفع الحكم لاجل المعارضة وهذا شبه معنوي وليس كالاستثناء فانه تقييد للمستثنى منه ووضع لافادة الحكم على هذا المقيد ويفهم ضمنا الحكم
على غيره الذي هو المخرج ثم ان المخصص لكم ان الحكم على بعض افراد العام من بدء الامر كما في الاستثناء الحكم على الباقي المعتبر بهذا المقيد ففي المجهول
شبه الناسخ يقتضي ان يبطل المخصص لان المبهم لا يصلح معارضا ولذا يبطل الناسخ المجهول وشبه الاستثناء يقتضي بطلان العام فلا يبطل بالشك بل نزل
الى الظنية فان قلت كيف لا يصلح المعارضة فيمن قال اقتل المشركين ولا تقتل البعض المعين منهم قلت على هذا يلزم ان يصح النسخ به ايضا وقد نهوا عنه و
المعلوم بالعكس كما قرر فقد ظهر ان هذه مقدمات علمية لا شعر فيها اصلا ثم ان يقول بان صحة التعليل يبطل العام لعلة منزلي جرى على تسليم ما بنى عليه
الامام الكرخي والا فاحتمال التعليل لا يبطل بل يورث شبهة فقط ثم اورد الشيخ ابن الهمام ان القول ببطلان العام لجهالة القياس المخرج الموجبة للجهالة
في الباقي لا ينافي على رايه فانه رحمه الله لا يبطل العام بجهالة المخصص ثم اجاب بانه بناء على المنع بالعمل بالعام قبل البحث عن المخصص ولما كان احتماله قائما بطل
العمل حتى تظن انه لا تعليل هذا و هذا الايراد لا يرد فانه رح لم يقل بان العام يبطل ههنا بل انما قال ان هذه الجهالة تقتضي بطلان العام وهو رح
لم يقل بل يقول ان مقتضى الجهالة في المجهول ذلك لكن لا يبطل لمانع اخر يقتضي بطلان هذا المجهول وما افاده في الجواب فغير مرضي فان التوقف في العام الى
البحث عن المخصص لم يقل به منا احد كما تلوح من الاسرار وان شئت ان يقرر الكلام نحوا اقصر فقل ان المخصص المجهول يبطل في نفسه لعدم صلوحه معارضا
للنص العام لكن يورث احتمال الخصوص فلم يبق قطعيا والمعلوم يورث الاحتمال لاحتمال التعليل لكن الاحتمال لا يبطل الوجوب فافهم اتباع الشيخ ابي ثور
قالوا ابطل العموم بعد التخصيص ما تحته الى الواحد مجازات محتملة وليس شيء منها اولى بالارادة فكان مجملا فيها وهو ليس حجة قلنا ذلك اى الاجمال اذا كان
المجازات مساوية وههنا الباقي بعد التخصيص راجح لانه اقرب الى الحقيقة ويتبادر الذهن اليه **مسئلة** العام المخصص مجاز عند جماهير الاشاعرة
التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري وهو مشاهير المعتزلة وقال الحنابلة واكثر الشافعية بل جماهير الفقهاء ومنهم الامام شمس الائمة السرخسي منا العام المخصص
حقيقة وقال امام الحرمين من الشافعية وبعض الحنفية ومنهم صدر الشريعة العام المخصص حقيقة في الباقي مجاز في الاقتصار عليه الا ان عند هذا الصدر محصور
بما اذا كان مخصوصا بالمستقل بل لا يخصص الا به وروي عن الشيخ الامام ابي بكر الجصاص من الحنفية على ما نقل الشافعية العام المخصوص حقيقة ان
بقي غير منحصر وروي عنه كما نقل الحنفية وهم بنقل مذهبه اجدر فانهم اعرف بمذهب مشائخهم لا سيما مثله العام المخصوص حقيقة ان كان الباقي جمعا و
قال ابو الحسين المعتزلي وبعض الحنفية العام المخصوص حقيقة ان خص بغير مستقل وان خص بمستقل مجاز وما عرف خلاف بين الحنفية في ان العام المقرون
بشرط او صفة او غاية او استثناء ليس مجازا البتة وانما وقع الخلاف فيما خص بمستقل فلفظ البعض ليس في موضعه قال القاضي ابو بكر الباقلاني من
الشافعية العام المخصوص حقيقة ان خص بشرط او استثناء والمخصوص بغيرهما مجاز وقال عبد الجبار المعتزلي على ما اشتهر منه العام المخصوص حقيقة ان خص
بشرط او صفة وان خص بغيرهما مجاز وقيل هو حقيقة ان خص بلفظ ومجاز ان خص بغيره كالعقل والحس او العادة فهذه ثمانية مذاهب لنا انه حقيقة في الاستغراق اتفاقا
عند كل من راى ان له صيغة فلو كان للباقي ايضا حقيقة بعد التخصيص لزم الاشتراك اللفظي بين الكل والبعض هذا خلف للاجماع على بطلانه ولان الاشتراك

خلاف الاصل والثاني يلزم الاشتراك لفظا في مآل غير محصورة لان التخصيص الى الواحد جائز وقد من المذهب الى الاستغراق خيرة سورة والقول بتجويز
الاشتراك بين الكل والقدر المشترك وكل مراتب التخصيص منها غراء فالحق ان استعمال اللفظ فيه حقيقة قال من هي قال الكلام هو مناط الامثال ق
على البعض بخصوصه والكلي لكونه حقيقة فيه الوضع للقدر مشترك فافهم وهذا الدليل لا يتم في القصر بغير مستقل فانه ليس العام فيه مقصورا على البعض
ومستعملا فيه بل مستعمل فيما وضع له بالوضع الاول وهو الكل الاول فلا يكون مشتركا ولا مجازا فان العام في الشرط مستعمل في الكل و تعليق
الحكم التعليقي لكن لا يحكم بالجزاء في بعض الافراد لفقدان الشرط وفي الغاية ان العام مستعمل في الكل والحكم على الافراد التي قبل الغاية واما اعتبار
تقييد الجنس بالغاية ثم اعتبر عمومه في افراد ذا المقيد وعلى كلا التقديرين لا قصر والاستعمال في بعض ما وضع له واما في الاستثناء العام عام والحكم
ما يصدق عليه المقيد باخراج البعض وفي الصفة ان العموم من الواضع لما يصلح له الجنس المقيد بالصفة ففي محل البعض العام مستعمل كما كان لكن
بالحكم الباطل وقد مرت شروحها واعترض اولا كما في شرح المختصر بان ارادة الاستغراق في العام المخصوص باق وخروج البعض طارئ من الحكم
فلا اشتراك ولا مجاز اقول في دفعه ان اراد المعترض بقوله ان ارادة الاستغراق باق ارادته تعقلا بحيث يتعقل الكل ففي كل مجاز كذلك فان
تعقل الحقيقة باق فلا يضر المجازية وان اراد ارادة الاستغراق استعمالا بان يكون مستعملا فيه فلا شك ان الحكم في العام المخصوص على البعض
والمعتبر الاستعمال الذي يكون مناطا للحكم فلا ارادة للاستغراق استعمالا بل بالبعض للمجازية والاشتراك لازم على انه لو كان
مستعملا في الكل مع كون الحكم على البعض يتضمن التناقض ضرورة ان الحكم على البعض يتم بالبعض ويتم بارادة البعض المتعلق للحكم ارادة البعض الآخر معه مطلقا
واجيب عنها بان المراد الشق الثاني والعام مستعمل في الكل ثم اخرج عنه المخرج بالمخصص ثم حكم على الباقي فالحكم على البعض الذي عبر عنه بالكل المخرج
عنه البعض وبعبارة اخرى مثل هذا مثل الكناية فان بها يذكر شيء ويكون مناط الحكم شيء آخر كما يقال ما في الميل طويل النجاد وكذا ههنا المذكور العام و
المقصود بالحكم البعض بدلالة المخصص وهذا طريق الى التعبير يتبين انه طويل من التعبير بمفهوم آخر والتوجيه بمثل ست واربع واثنت فانه عبارة عن ثلاث
للتعبير والاول قصر والثاني طويل فاندفع الجواب وهذا انما يتم في الاستثناء ونحوه فانه لعدم استقلاله ظاهر داخل تحت القاعدة ويصح فيه الحكم العام
مع التقييد يعبر عن الباقي وهو دال عليه دلالة المركبات بالوضع النوعي كما قلنا او بطريق الكناية كما قيل واما المستقل فلا يصح فيه ذلك فانه
ليس مرتبطا بالعام بل مفيد لحكم معارض لحكم العام في بعض الافراد ثم المعارضة يصير قرينة على ان الحكم في العام على البعض الغير
المتناول له هذا المخصص فبالضرورة ان يكون العام مستعملا في البعض فقط والاالزم اللغو قطعا وايضا ليس الاستعمال الا طلب ارادة المعنى
ليكون المستفاد منه مناط الحكم ولا شك انه هو البعض فاللفظ مستعمل فيه والمخصص المستقل قرينة عليه فتدبر وتشكر واعترض ثانيا بان ارادة
الباقي في العام المخصص ليس بوضع واستعمال ثان غير الوضع الاول للاستغراق والاستعمال فيه بل ارادة بالاول والاستعمال فيه بخلاف
المشترك فانه فيه ارادة المعنى الآخر بالوضع الآخر وبخلاف المجاز فانه باستعمال آخر غير استعمال الحقيقة ودفع بان الكلام في ارادة الباقي في ضمن ارادة
الكل كما كان قبل التخصيص ارادة الكل وفي ضمنها ارادة البعض بل الكلام في ارادة خصوصه بقرينة التخصيص فالكلام في المخصوص من
العام وهذا معنى ثان لا بد له من استعمال ثان فان كان له الوضع فالاشتراك والا فالمجاز وان قرر بان التخصيص استعمالا في الكل والحكم
على البعض كما قرر الاعتراض الاول ففيه ما قد عرفت من انه يتم في غير المستقل دون المستقل ولكن ان يقرر الاعتراض بان الاستعمال
في المعنى عبارة عن ارادته من اللفظ ليكون مناط الحكم والباقي كما كان يقصد من اللفظ حين الاستغراق ويحكم عليه بالذات فان الحكم
المتعلق بالعام متعلق لكل واحد واحد من احاده غاية ما في الباب ان مع ارادة ارادة بعض آخر متعلق الحكم لكن بعد التخصيص بقي الاول

في الباقي بالذات وهو مناط الحكم كذلك الا انه سقط الحكم على بعض آخر بالمخصص وبهذا الاعتبار الاستعمال الاول في الباقي واذا لم يتعدد الاستعمال
والوضع فهو حقيقة وهذا بخلاف سائر الدلالات التضمنية فان فهم الجزء هناك في ضمن الكل وليس مناطا للحكم واذا اريد الجزء بخصوصه صار
منفهما بالذات ومناطا كذلك فاختلف الاستعمال ولك ان تجيب عنه بانه في الاستعمال الاول كان مقصودا ومنفهما ليكون مناطا للحكم الثابت للكل على
الاستغراق وكان المقصود من استعمال اللفظ الحكم على الكل والآن بعد التخصيص فاستعماله فيه وارادة الباقي منه انما هو ليقتصر الحكم عليه ويبقى الآخر
مسكوتا او منفيا عنه الحكم المخالف فهذا استعمال مغائر للاستعمال الاول فان كان بوضع آخر فالاشتراك لازم والا فالمجاز فافهم ولا عترض هنا لنا كما قال
الامام شمس الائمة السرخسي ان الصيغة للكل فانه موضوع له وبعد التخصيص للبعض هو الكل فهي مستعملة فيما وضعت له فلا اشتراك ولا تجوز اقول هذا اندفع
فان العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له حقيقة او عرفا ولذلك اي لكونه مستغرقا لما يصلح له لم يكن الجمع للمعهودين عاما واذا كان مستغرقا لما يصلح
له فاستغراقه للبعض لو لم يكن غير الموضوع له لكان مشتركا وتوجيه كلامه بان العام موضوع للاستغراق جميع افراد معنى اللفظ ان مطلقا فالاستغراق لجميع افراد المطلق نحو الرجال
وان مقيدا فلجميع افراد المقيد نحو علماء البلد والعام المقرون مع المخصص مقيد به واللفظ متناول لجميع ما يصلح له اللفظ المقيد بهذا القيد نحو الرجال العلماء او الرجال الا العلماء
لا يتم الا في غير المستقل وهذا التحرير الامام لا يراه مخصصا وكلامه انما هو في العام المخصوص بالمستقل فتدبر الحنابلة ومن وافقهم من الشافعية والفقهاء قالوا اولا التناول
للباقي بعد التخصيص باق كما كان قبل وقد كان حقيقة قبل فهو حقيقة الآن قلنا لا نسلم ان التناول له باق كما كان قبل بل كان التناول قبل له
مع غيره فانه كان للكل والآن التناول له وحده قيل هذا اي كون التناول له وحده لا يغير صفة متناوله لما تناوله وانما يغير تناوله للمخرج قلنا لا نسلم
انه لا يغير صفة التناول بل نقول هو مغير لان ذلك التناول كان في ضمن الكل اجمالا وهذا اي التناول الذي بعد التخصيص له بخصوصه ثم انه
لو كان الامر كما ذكر لكان الانسان المستعمل في الحيوان حقيقة لانه كان متناولا له والآن ايضا متناول ولم يتغير صفة التناول فافهم وتدبر كما اسلفنا فانه
ينفعك كثيرا وقالوا ثانيا يسبق الباقي بعد التخصيص الى الفهم وهو دليل الحقيقة قلنا لا نسلم لانه يسبق الى الفهم عند الاطلاق بل يتبادر مع القرينة
وهو دليل المجاز ولئن سلم ان يحرر معارضه قبل ارادة الباقي معلومة بدون القرينة فانه كان مفهوما قبل ايضا وانما المحتاج اليها عدم ارادة المخرج
فالباقي متبادر وهو دليل الحقيقة ويدفع بان الكلام في ارادة الباقي بخصوصه لا ارادة الباقي في ضمن ارادة الكل وهذا اي ارادة الباقي
بخصوصه لا يعلم بدون القرينة وهو علامة المجاز فتدبر به ثم يذكر الفرق بين المستقل وغيره حتى لا تغلط قال الامام في الاستدلال العام كتكرير الآحاد
فكل رجل بمنزلة زيد وبكر الى غير ذلك من الافراد الا انه وضع العام له ليسهل التعبير وفيه اي في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي
مجازا فكذا العام قلنا ليس العام مثله اي مثل تكرير الآحاد من كل وجه بل في افادة المعنى فقط كيف وفي التكرير الفاظ متعددة مستعملة في معان
متعددة وبطلان ارادة الموضوع له في البعض لا يبطل في الباقي من الالفاظ وفي العام استعمال واحد بلفظ واحد فاذا بطل ارادة البعض تغير استعماله
قطعا اقول ولئن سلمنا التقريب فيه فانه لا يستلزم المجازية من حيث الاقتصار وقد كان في خلافي المدعى بل ينافي كما لا يخفى فان في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر
الباقي مجازا اصلا فكذا ههنا ولعلك تقول هو ان العام كتكرير الآحاد الا انه اذا اسقط البعض فيفتقر وجد الاقتصار في المعنى فللباقي حيثيتان حيثية انه بعض الآحاد المتكررة بهذه
الحيثية حقيقة وحيثية كونه مقتصرا عن بعض آخر وبهذه الحيثية مجاز فلا يلزم المجازية بحسب الاقتصار كونه مستعملا فيه حتى تكلف ببيانه كما يفهم من التحرير والجواب ان الباقي
بالحيثية الاولى جزء مدلول مطابقي للفظ فيلزم الاشتراك لكونه موضوعا للكل ايضا والا يلزم المجاز لانه غير موضوع له ثم قال الشيخ ابن الهمام ان مذهبه مخالف
للاجماع على ان لفظا واحدا بالنسبة الى وضع واحد لمعنى واحد لا يكون حقيقة ومجازا معا فافهم قال ابو الحسين لو كان الاخراج بما لا يستقل لوجب
تجوزا في العام لزم كون المسلم للمعهود مجازا بيان الملازمة ان غير المستقل كالاستثناء ونحوه قيد في العام وهو مقيد به كما ان

الا ان التعيين قيد مستفاد من اللام فلو اوجب التقييد التجوز فيه لاوجب في المعهود وقد مر من الكلام ما ينبغي لاتمام هذا المرام وما اجيب به من منع الملازمة بان
هذا العام انما صار مجازا لكونه استعمل في غير ما وضع له وهو البعض بخلاف المعهود فان الاسم باق على معناه والتعيين مستفيد من اللام فساقط فانه قد ظهر
لك فيما سبق ان العام المقترن بغير المستقل باق على معناه الا انه مقيد بقيد غير مستقل يستفاد منهما مفهوم تقييدي يصدق على بعض الافراد فارادة
هذا البعض فلو كان فيه تجوز لكان من جهة التقييد وهو موجود في المعهود بعينه فان مدخول اللام على معناه وقد تقيد بالتعيين المستفاد من اللام
فيستفاد منه مركب تقييدي يصدق على فرد معين او افراد معينة فتدبر وما اجاب عنه كما في المختصر بان المجموع المركب من الاسم واللام هو الدال
على المعين المعهود وكل من جزئيه كجزء من زيد لان الكلمتين من شدة الامتزاج صارتا كلمة واحدة متحدة فلانه بعد العلم بانهما كلمتان موضوع كل منهما
لمعنى مجرد اعتبار منا لا واقعية له مع انه قال الخصم بان يكون الدال هو المجموع من العام والمخصص على ما نقل عن المعتمد فانه نقل عنه ان العام في صورة
التخصيص ليس حقيقة ولا مجازا والمجموع الامرين من العام والاستثناء حقيقة فيه ثم ان هذا القول بعيد محض فلعل مراده ان العام في صورة التخصيص
ليس حقيقة في الباقي ولا مجازا فيه فانه غير مستعمل فيه بل في الكل وانما الحقيقة فيه مجموع العام والاستثناء فانه موضوع للباقي بالوضع النوعي الذي
للمركبات فتدبر وما قيل في الجواب ان المعرف بالعهد وضعين للجنس قبل دخول اللام حال التنكير وللمعهود بعده فلا يلزم المجازية فيه بخلاف هذا العام فان
وضعه ليس الا للكل فلا يخفى ما فيه لانه ليس الاسم موضوعا لمعنيين والا لزم الاشتراك بل الاسم موضوع للجنس واللام للعهد ويحصل من المجموع تشخص
المعهود وكذا الانسان وفيه تامل يظهر بالتامل ولانا سلمنا ان العام موضوع للكل لكنه مستعمل فيه والاخراج من الاستثناء يحصل من المجموع معنى مركبا
وبعد التامل يمكن ان يقال مثله في العام المقارن لغير المستقل ثم اراد ان يحقق الحق في وضع المعرف فقال والحق ان لا فرق بين المعرفة والنكرة الا
بالاشارة الى المعلومية في الاولى وعدمها في الثانية وتحقيقه ان الاسم موضوع للجنس من حيث هو والانتشار انما يجيء من التنوين واذا دخل عليه اللام
الموضوع للاشارة واسقط التنوين زال الانتشار وصار الجنس مشارا معهودا فاللام ليس الا لتعريف الجنس ثم قد يقصد الاشارة بحسب
المقام الى حصة معينة معهودة وقد يقصد الى حصة منتشرة وقد يقصد الى جميع الافراد وقد لا يقصد الفرد به اصلا على حسب ما يقتضيه المقام كذا
قال اهل العربية وعلى هذا فعموم المعرف بتعريف الجنس انما يستفاد من المقام ونشاؤه من المقام يحتمل وجهين احدهما ان يعلم ان الجنس المشار اليه من
المعرف ويعلم تحققه في كل الافراد من قرينة خارجة وهي المقام وهذا باطل قطعا وان ارتضى به اكثر علماء العربية فانه قد تواتر استدلالات
الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من المجتهدين بنفس اللفظ على عموم الاحكام ولم ينظروا الى استدلال آخر يدل على ان الجنس المحكوم عليه
متحقق في الكل بل انما حكموا لانفهام العموم بنفس اللفظ فقط الثاني ان يكون المعرف بلام الجنس مستعملا في العموم مجازا وهذا ايضا بعيد والا لنقل
من احد منع العموم في صورة عدم القرينة الصارفة من مطلق الجنس اليه ولم ينقل بل الذي تواتر هو حملهم المعرف على العموم من دون حاجة الى
قرينة دالة عليه وصرفهم الى الجنس انما كان للصارف من العموم لكن عده من الصيغ الموضوعة له والعادون هم اهل الاصول قاطبة من الحنفية
والشافعية والمالكية والحنبلية بل الظاهرية ايضا وهذا ايضا يدل دلالة واضحة على بطلان راي اهل العربية فانهم اشد مهارة من اهل العربية
فالقول المخالف لاجماعهم باطل البتة ثم اشار الى ما قيل في تاويل الاجماع بقوله الا ان يقال صار المعرف باللام حقيقة عرفية في الاستغراق
فتدبر ما قال اهل العربية باعتبار اصل الوضع وهذا ايضا بعيد فان الوضع انما يعرف بالاستعمال والتبادر واذا جوز حمل التبادر على
كونه منقولا عرفيا وفتح هذا الباب انسد باب العلم بالوضع قال المص في الحاشية اقول يمكن ان يقال ان التعارف في الوضع العام
للموضوع له الخاص وان كان الموضوع له جزئيات حقيقية للمفهوم الكلي الذي جعل آلة للوضع لكن يجوز ان يكون كليات تحتها جزئيات

واذا عرفت ذلك فليعلم ان يكون لام التعريف من هذا القبيل فانها مع اشارتها الى معلومية المهية تتنوع الى اقسامه المعروفة ويكون لذلك اقسام
معان وضعية لها وعلى هذا عموم مدخولها كعموم مدخول كل والنكرة الواقعة تحت النفي وهذا وان كان تكلفا لكنه اوفق بمذهب اهل العربية وعلماء الاصول
انتهى ولعل وجه التكلف ان اللام لم يبق ح موضوعا للتعريف المدخول فقط بل له مع استغراق الآحاد والمعهود به وهذا مخالف لظواهر اقوال
اهل العربية ثم على هذا يكون العهد الذهني والاشارة الى الجنس من الموضوع له وهذا متوجه قواعد الاصول والظاهر الذي يشهد التتبع ان الحمل عليهما
فيما اذا لم يستقم العهد والاستغراق نفهمهما بالقرينة ولذا لم ينقل عن احد التكلم في جواب المستدلين به بهذا الاحتمال واحد منهما فالحق ان الاسم في
حالة التنكير للجنس او للفرد المنتشر وفي حالة التعريف اذا لم يكن هناك معهود لجميع الافراد استغراقا للتواتر استدلال الصحابة والمصلح لكلام
اهل العربية يستحق ان يقال في حقه ولن يصلح العطار ما افسد الدهر هذا والعلم الحق عند علام الغيوب وقال القاضي مثله اي مثل ما قال ابو الحسين
الا ان الصفة عنده كانه الظاهر كانها مخصص مستقل فلم يجعل التخصيص بها حقيقة ولما كان الظاهر فيها عدم الاستقلال اشار الى توجيهه وقال
وتحقيقه ان تخصيصها ليست لفظية بل من خارج والمخصوص منه مجاز البتة وعدم كونه لفظيا بدليل ان الصفة قد تشمل جميع افراد العام فلا يكون التوصيف
نفسه تخصيصا بل التخصيص منه من خارج كذا في شرح المختصر اقول ليس الامر كما ظن هو بل التخصيص بها لفظية لان التوصيف تقييد وهو ضد الاطلاق ومن
البين ان التناول حال الاطلاق اكثر منه حال التقييد فان قلت يجوز ان يكون التقييد باعتبار العقل فقط وقد يكون الصفة مساوية للموصوف
قال فلما يكون التقييد اعتباريا فلا يقاس عليه عده انه منقوض بالشرط فانه قد يكون مساويا للجزاء فلا يكون نفسه مخصصا فالتخصيص به من خارج ايضا فلا يكون لفظيا
فتامل وقال الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي الاستغراق في العام غير شرط فيكفي انتظام الجمع فيكون حقيقة فيما بقي اكثر من اثنين كذا نقل الحنفية والشافعية
نقلوا عنه ان العام ما يشمل لغير المحصور فاذا بقي غير محصور يكون حقيقة وعلم من هذا الكلام ان قول هذا الامام ليس الا في لفظ العام فهو ليس في
هذا المقام فتدبر فان الكلام هنا في صيغ العموم لا في لفظ العام فايراد قوله هذا في صدر المسئلة غير مناسب فتامل ثم المخصص متصل ان كان غير
مستقل ومنفصل ان كان مستقلا هذا على مذهب الشافعية اما عندنا فالمخصص هو الثاني فقط والاول خمسة الاول الاستثناء المتصل لا المنقطع
لا تخصيص فيه او لا اخراج فيه بوجه اعلم انه اختلف في اطلاق لفظ الاستثناء عليه اي على الاستثناء المنقطع فقيل لفظ الاستثناء مجاز فيه حقيقة في المتصل وقيل
حقيقة فيه ايضا ثم اختلفوا فقيل لفظ الاستثناء مشترك بين المتصل والمنقطع وقيل هو متواطئ موضوع بمعنى واحد مشترك فيهما وهو اي المعنى المشترك ما دل
على مخالفة الحكم السابق بالا واخواتها سواء كان بحيث لولا الا واخواتها لدخل ما بعدها فيما قبل اولا وقيل لا يسمى المنقطع استثناء حقيقة ولا مجازا
وهذا المذهب الاخير لا يعود الى طائل فان اطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع اجل من ان يخفى على احد والمعنى ان هذا النزاع لا يعود الى طائل فانه
يرجع الى الاصطلاح لكن الاخير فيه انه لا يظهر فائدة الخلاف فيمن حلف لا استثني وان استثنيت فكذا فاستثنى باستثناء منقطع ثم لا خلاف لاحد في
صحته اي الاستثناء المنقطع لغة والشرط لصحته المخالفة للصدر لوجه ما فيما يتوهم فيه الموافقة فالفائدة فيه دفع هذا التوهم مثل لكن فانه للاستدراك
اي دفع التوهم من السابق نحو جاء القوم الا حمارا فانه يتوهم من مجيء القوم مجيء الحمار لانه المركب فدفع بالاستثناء المنقطع وما زاد الا النقص
فانه يتوهم من نفي الزيادة وجود النقصان فنفي النقيض بالا دفعا لهذا الوهم وهذا المثال يحتمل الاتصال ايضا لكن اذا قصد وجود النقصان
على الكمال والمعنى ما زاد شيء الا النقصان واذا كان من شرطه المخالفة فيما يتوهم الموافقة فلا يقال ما جاءني زيد الا ان الجوهر الفرد حق مسئلة اداة
الاستثناء حقيقة في المتصل اتفاقا ومجاز في المنقطع في المختار وقيل حقيقة فيهما ثم اختلفوا فقيل مشترك لفظي وقيل متواطئ ولما لم يكن التواطئ
معقولا في الاداة فانها موضوعة للجزئيات لوضعها [illegible] فسر فقال اي وضعت لها لمعنى فيهما اي لاجل القدر معنى واحد مشترك بينهما وجعله مرآة

اخبار ضمنا واحد ايضا فلان المتصل لم يشتهر في الاستعمال فلا يتبادر من نحو بيان في القوم الا ان قبل ذكر المستثنى الا الاول واخراج البعض فلا يكون
مشتركا لفظيا بينهما والا لاحتيج في معرفة الارادة الى القرينة ولا موضوعا لمشترك بينهما والا لتبادر وهو دونه لنوع مسامحة كما لا يخفى ومن ثمه اي من
اجل تبادر ارادة الاتصال لم يحملوا الاستثناء عليه ما امكن المتصل ولو كان بتاويل نحو له علي الف الا كرا حنطة قيمته لا على الانقطاع وان فلان
ان دليل مسئلة قد اختلف في تحقيق عشرة الا ثلثة دفعا للتناقض المتوهم بين ثبوت العشرة وبين اخراج الثلثة منها فالجمهور من الشافعية قالوا
المراد بالعشرة تمامها والسبعة مجاز اما الاكثر قرينة عليه صار قد من حقيقته الى مجاز اعلم ان مشايخنا حكوا عن الشافعي ان الاستثناء يمنع حكم المستثنى
منه بطريق المعارضة وفسره بعضهم بان الحكم في المستثنى منه على الكل ثم المستثنى يفيد حكما معارضا في البعض وانا القارض الساقط فينتفي في البعض
حكم المستثنى منه وهذا ليس بشيء فانه مع كونه باطلا في نفسه موجب للتناقض في الاخبار لوجب ان لا يكون في الاستثناء الحكم المخالف لحكم الصدر وهو خلاف
تصريحات الشافعية قال صدر الشريعة حاصله ان المراد بالصدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة ولعله اشار الى ما قلنا لكن سائر المخصصات محققة
ان الاستثناء يفيد حكما معارضا لما ظاهر من حكم الصدر فلا يحمل هذا الحكم الا بعد ان المراد في الصدر سواه كالمخصصات المستقلة فالاستثناء الحكم قرينة
صارفة الى التخصيص ثم ابطل هذا رحمه الله تعالى بان هذا لا يصح في اسماء العدد فان عشرة مثلا موضوعة لعدد مخصوص لا يحتمل ان يطلق على ما تحته وما
فوقه من المراتب العددية اصلا فلا يجوز ان يراد به الباقي ولو سلم فيكون مجازا وهو خلاف الاصل وسيجيء ما له وما عليه ان شاء الله تعالى
فان قلت قد ابطل المشايخ الكرام القول بالمعارضة بانه يلزم التناقض في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وهذا انما يستقيم لو فسر
بالتفسير الاول لا الثاني كما لا يخفى قلت تقريره على الثاني بان يقال اسم العدد لا يحتمل اطلاقه على الاقل فلا يحتمل الالف على تسعمائة وخمسين فيبقى الحكم
على الاول مع ثبوت نقيضه في البعض فقال فيه فانه يتوجه على ظواهر عبارات المشايخ اقول وهذا التوجيه لان تناول اللفظ المستثنى منه للمستثنى باق بعد
الاستثناء كما كان قبل فان العشرة مفهوم واحد لا يزيد ولا ينقص فهو من حيث هو هو لا يمكن ان يتصف باخراج الثلثة منها فلو كان العشرة
باقية على الحقيقة لما صح الاستثناء والاخراج فهو مستعمل في السبعة بقرينة الاستثناء فان قلت لا نسلم ان العشرة حقيقة لا يزيد ولا ينقص بل يجوز ان يكون
افراد العشرة الا ترى ان اهل المنطق قالوا الانسان الذي ليس بحيوان من افراد الانسان واحتاجوا الى اخراجه قيدا بالامكان ولو لم يكن من افراده
لما احتاجوا الى التقييد قال وما قالوا في تحقيق القضية الحقيقية ان الحكم على الافراد مطلقا فرضية كانت او موجودة وان الانسان الذي ليس بحيوان بل
الذي ليس بالانسان من الافراد الفرضية للانسان وقيدوا في الافراد بالامكان لخروجه فهو مخالف للعرف واللغة وكلامنا فيهما فترتيبان به
واللغة مكابرة بل مخالف للعقل الصريح كما قال بعض المحققين ان الفرد لكلي حقيقة بالصدق وهو عليه في نفس الامر بالفعل او بالامكان والانسان
الذي ليس بحيوان مما يصدق عليه الحيوان اصلا فلا يكون فردا له حقيقة ولو سلم الا اتصاف اي اتصاف العشرة بالزيادة والنقصان فلا يمنع
التناول للثلثة الخ فيلزم ان يكون مخرجا عنه وغير مخرج على التقدير ان يكون العشرة باقية على حقيقتها وذلك لان العشرة عشرة مطلق او مقيد
ولو كان التقييد بالتبعيض كما اذا قيد بخروج الثلثة والنقصان الى السبعة كيف لا وثبوت الذاتيات للذات ضروري في مرتبة الذات فلا يبطل
بالتقييد البتة هذا وما قال العدد لا يكون جزءا لعدد لا ينافيه فان المراد ان ثلثة احاد جزء للعدد فيكون ثابتا في مرتبة الذات فلا يجوز ان
لا يتناوله واعلم ان هذا التغير اف فانه لا شك عند احد في انه اذا حل مركب ثم نقص منه جزء يبقى الجزء الآخر الا ترى ان النبات اذا انحل بطل العنصر
الثاني يبقى الجزء الجسمي تشطار كذلك في الذهن اذا حلل المعلوم المركب الى جزئين وطرح احدهما يبقى الآخر فاذا اخذنا من عشرة وحللناها الى
سبعة وثلثة واسقط الثلثة يبقى سبعة قطعا ويصدق عليه ان العشرة اذا انتقصت منه ثلثة صار سبعة اي الذي كان عشرة يبقى منه بعد التنقيص

سبعة فيصدق على السبعة انه عشرة منقوص منها ثلثة في العرف واللغة وان لم يصدق عليه انه عشرة فان صدق المقيد لغة لا يستلزم صدق المطلق فيعبر
بهذا المقيد عن السبعة كما يعبر عنها بلفظها فبازائه عبارة اطول واقصر فللمعبر ان يعبر بايهما شاء و ح اندفع ما قال المص فانه ان اراد ان العشرة لا يزيد
ولا ينقص ان حقيقتها لا يبقى بعد الزيادة والنقصان بل يصير حقيقة بعدد آخر فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون لفظ العشرة مجازا عن السبعة بل لفظ العشرة
على الحقيقة وحكم عليه بتنقيص بعض الاجزاء عنه وهو الثلثة مثلا وبقاء الجزء الآخر وهو السبعة والمركب التقييدي يصدق عليه وان اراد ان العشرة
لا يحتمل هذه التصرفات فباطل قطعا وبهذا ظهر اندفاع ما في التحرير انه ح يلزم اللغو في الكلام فان ذكر جميع الافراد والحكم على البعض مما لم يوجد في الاستعمال
ومسافة طويلة مع امكان التعبير عن البعض بلفظ دال عليه وجه الاندفاع ان الدال عليه عبارتان اطول واقصر والمتكلم مخير بايهما شاء تكلم كما ان شاء
يقول الانسان ماش وان شاء قال الحيوان الناطق ماش فكذا ههنا ان شاء عبر عن السبعة بلفظ السبعة وان شاء فبلفظ العشرة الا ثلثة ثم انه لو صح
هذا المذهب اي القول بان العشرة مجاز عن السبعة لزم اللغو قطعا كيف لا واذا كان العشرة بمعنى السبعة فاي معنى لقوله الا ثلثة فان الا للاخراج قطعا
باطباق اهل اللغة فالمستثنى مع الاداة لغو قطعا فان قلت انه قرينة على ان المراد بها السبعة ولولاه لما علم قلت هب انه قرينة لكن القرينة لا يكون مهملة
وههنا يصير الاداة مع المستثنى مهملة والسر فيه ان الاستثناء لما كان غير مستقل يقتضي الارتباط مع ما قبله واذا صار ما قبله بمعنى السبعة فلا يصح الارتباط
به فيلغو قطعا مع لا يتوجه اليه ما قيل ان الاستثناء يدل على حكم معارض لحكم المستثنى منه فمعنى الا ثلثة ليس عليه ثلثة وبه تبين ان المراد بالعشرة
السبعة كما في سائر المخصصات كما يعزى الى الشافعي رح فلا يكون الاستثناء مهملا وذلك لان غير المستقل لا يفيد معنى من غير ان يرتبط بما قبله وهذا
ظاهر جدا واذا اريد بالعشرة السبعة لا يصح ان يرتبط به الا ثلثة فلا يفيد شيئا وهذا بخلاف المخصص فانه لاستقلاله يفيد حكما منافيا للعام فيدل على انه
مخصوص ثم ان ما يعزى الى الامام الشافعي رح لو كان حقا لكان المفهوم من قولنا له على عشرة الا ثلثة عشرة لا ثلثة منه وليس ما فوق سبعة
الى العشرة وما عداه وهو خلاف ما يفهم في العرف فافهم ويلزم ان يكون في الف الا اربعة وخمسين الالف بمعنى تسع مائة وستة واربعين مع انه لا يلتفت
اليه المتكلم ولا يفهم حين الاستعمال اصلا بل يحتاج الى تامل بالغ بعد معرفة اللفظ فافهم واحفظ فقد بان بطلان هذا القول بالقوم حجة لا يرخصها شبهة اصلا
وظهر منه ايضا ان لا تخصيص فيه بل العام المستثنى منه باق على معناه والباقي انما يفهم من المجموع يعني انه يفهم معنى مركب يصدق على الباقي فهذا ايجازنا
وهذا ما سالفا ثم ان المص لما اختار ان المراد من المستثنى منه الباقي فلا اخراج منه واما الاخراج من الحكم فلا يصح على رأي احد اما وان تحقق ذلك
فقال ثم لا اخراج للمستثنى عن الحكم على الكل من المستثنى منه ايضا كما انه لا اخراج عنه اذ لا حكم الا على السبعة بالاتفاق فلا حكم على العشرة حتى يخرج
منه للزوم التناقض فانه يلزم حينئذ ان يكون العشرة مثبتا ومنفيا فلا اخراج عن الحكم المذكور في الصدر الا تقديرا بمعنى لولاه لدخل اي لولا
الاستثناء لدخل المستثنى في الحكم فالاستثناء يمنع الدخول للمستثنى في الحكم فالعشرة انما استعمل في التركيب لافادة ان الحكم المذكور في الصدر على
السبعة فقط فتامل جدا وهذا ظاهر لكن طريقه اي هذا اما ان يكون العشرة على معناه والسبعة مستفادا من المجموع او يكون مستعملا في السبعة الحق هو الاول
ومختار المص هو الثاني واستدل على هذا المذهب بانه لا يراد بالعشرة كمالها لانه ما اقر الا بالسبعة اتفاقا ولو كان العشرة بكمالها مرادة يلزم
الاقرار بها واجيب بان الاقرار انما يكون باعتبار الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فكونه اقرارا بالسبعة لا يستلزم ان يكون العشرة
على معناها فان الاسناد الى الباقي بعد اخراج الثلثة فلا تقريب فتامل وقال جماعة ومنهم الشيخ ابن الحاجب المراد عشرة افراد ولكن اخرج ثلثة منها
ثم اسند الى الباقي وهذا يحتمل وجهين الاول انه اطلق العشرة على كمال معناها واسند الى جزء معناها المفهوم في ضمنه ثم هو السبعة الثاني ان يقيد باخراج
الثلثة عنها فحصل مركب تقييدي هو العشرة المنقوص منها ثلثة وهو لا يصدق الا على سبعة فيراد به السبعة بهذا الوجه فما كان مراد ابن الحاجب الاول

كما زعم صدر الشريعة وغيره فيلزم عليه العشرة فان ذكر البعض الآخر بلغو ح وان اريد الثاني فهو حق غاية ما يلزم التعبير من البسيط بطريق الطول ولا
باس به اقول منشأ البطلان انه لا يكون العموم المصحح للاخراج الا بعد الاسناد كما اذا وقع النكرة في سياق النفي نحو ما جاءني الا زيد واذا كان العموم بعد الاسناد
فكيف يكون الاسناد بعد الاخراج فتامل فان فيه نظرا اما اولا فلان هذا اير وعليكم ايضا فان العام مخصوص عندكم قبل الاسناد والا لزم التناقض
ولا عموم قبله فلا تخصيص فما هو جوابكم فهو جوابنا واما ثانيا فلان عموم النكرة المنفية عندنا بالوضع لا لاجل وقوع النفي عليه عقلا واذا كان بالقصد
فالانسب ذكره بعد النفي لان تعلق النفي عام قبل الاسناد فيصح الاخراج والمثال المذكور مفرغ فالمستثنى منه العام مقدر وهو كالملفوظ
واليه الاسناد حقيقة لكن بعد اخراج المستثنى نعم اذا كان عمومه باعتبار تعلق النفي واقتضاء العموم عقلا كما ذهب اليه القوم لا يصح
الاخراج ولا التخصيص والا لزم التناقض الا ان يراد الاخراج والتخصيص عن العموم البدلي الذي يكون في النكرات ثم العموم لورود النفي
في الباقي لكن على هذا يجوز الاستثناء من النكرة في الاثبات ايضا هذا والله اعلم بالصواب ومنه الجماعة قالوا في ابطال الرأي الاول اولا لو
يكن المراد بالمستثنى منه الكل بل كان المراد منه الباقي لزم عود الضمير الى النصف في نحو اشتريت الجارية الا نصفها الا ان المذكور سابقا هو النصف
والضمير انما يعود الى المرجع المذكور سابقا وعود الضمير الى النصف باطل اذ يكون المعنى اشتريت نصف الجارية الا نصفها فيكون المخرج الربع وقد
كان المقصود استثناء النصف هف ثم الربع اذا كان مستثنى الى الربع وهو المراد بالجارية ح فيكون المخرج ربع الربع ويكفي الى غير النهاية فتدبر
لا نسلم ان الضمير يعود الى النصف بل المرجع اللفظ باعتبار المفهوم الموضوع له فالجارية مستعمل في النصف والمرجع الجارية باعتبار المفهوم
اللغوي وفيه نظر ظاهر فان حقيقة الضمير ان يعود الى المراد بالمرجع لا الى ما وضع له المرجع ويصح الصرف اليه فكيف لا وهل هذا الا مثل ان يقال
رأيت اسدا يصلي ثم يرجع الضمير اليه باعتبار الاسد المفترس فلا يجوز الا بالتكلف المحض المستغنى عنه فانه يجوز ان يستعمل الجارية في معناها كما مر ثم يرجع
الضمير اليه فتدبر وقالوا ثانيا اجماع اهل العربية انه اخراج لبعض عن كل ولا يكون الاخراج عن الحكم لعدم ثبوته قبله فتناقض ولو لم يكن الاخراج عن
المستثنى منه لبطل الاخراج مطلقا ويلزم خلاف الاجماع فلا بد من تناول المستثنى منه للمستثنى قلنا المراد لاهل الاجماع من لفظ الاخراج الاخراج
تقديرا بمعنى المنع عن الدخول وكونه بحيث لو لا الاستثناء لدخل فيه والمراد بلفظ الكل الكلية باعتبار المفهوم اللغوي ظاهرا لا
باعتبار المراد وفيه انه لا بد للتاويل من ضرورة جلية لا سيما في كلام اهل الاجماع فانه لو كان مرادهم هذا المحمل البعيد لتبين عندهم لبعيد عادة
ان يهمل هذا الجم الغفير في موضع الاشتباه العظيم فتدبر وقالوا ثالثا انه فيه اي في كون الباقي مرادا من لفظ المستثنى منه ابطال النصوصية الى مراد معنيين
ارادة عدد من عدد هذا هو الذي مر من صدر الشريعة اقول فرق بين المفهومية والمراد بالحكم فان معنى ربما يكون مفهوما بحسب اللغة ولا يكون
مرادا كما في المجاز وليس العدد نصا الا باعتبار الاول اي باعتبار كونه مفهوما لا باعتبار المراد وفيه انه منع بعدية منقولة من اهل العربية
فلا يقبل من غير حجة والقول بكونه نصا باعتبار الافهام المفهوم اللغوي فليس مخصوصا بالعدد فان كل لفظ نص في المفهوم اللغوي بمعنى انه
هو المفهوم من اللفظ وان لم يرد في بعض المواضع بل النصوصية ليست الا النصوصية في الارادة فافهم ولا يلتفت الى ما قيل ان احتمال كونه لغوا في
غير الاستثناء وقال في التحرير مجيبا عن هذا الوجه ان النصوصية بمعنى عدم احتمال الغير لا يكون من اللفظ نفسه بل انما يكون من خارج فلو كان
العدد نصا كان النصوصية لخارج وهو الاستثناء قائم دال على انه اريد به معنى آخر فيكون نصا في الباقي بعد الاستثناء ولا يبعد ان يقال معنى
نصوصية العدد هو عدم صحة التجوز فيه عما وضع له الى مرتبة تحتانية او فوقانية وبالجملة لا يجوز اطلاق عدد على آخر ولا يحتمل هذا المفهوم من التجوز
تصريح اهل العربية فلا مجال للمنع هذا ثم انه قد يستدل على اصل المدعى بانه لو كان المراد من المستثنى منه الباقي تجوز المرء بالعموم الى

النوعي كما مر اولا وان المذهب الثاني ان حمل عليه فهو حق والا فهو باطل مشتمل على اللغو وقد ظهر لك اليوم ان هذا التركيب يدل على الباقي بالوضع وقد تقدم
ان المدلول بالوضع يكون منطوقا وان هذه الدلالة غير متوقفة على حكم المستثنى كما في التخصيص فلا يصح تعليل حكم المستثنى المعارض لهذا الحكم على
الباقي كما قررنا فتدبر ويقول الغزالي في ذكر العشرة ثم تقييده بالاستثناء اخراج البعض ثم الحكم على ما يصدق عليه هذا المركب اشارة الى ان حكم المخرج
مخالف لهذا الحكم اي الحكم المخالف يستفاد ضمنا لانه لا يكون مقصودا اصلا لا بالذات ولا بالعرض فثبوت الحكم المخالف في المستثنى بطريق المنطوق
فليس كمفهوم اللقب فافهم وقد اطنبنا الكلام في هذا المقام وان انتهى الى التكرار لما انه كان قد ارتكز في اذهان الفحول من العلماء ان قول الحنفية
في تجويز تعليل المخصص دون الاستثناء وكون الاول موجبا للظنية دون الثاني شيء فري حتى سمعت بعض من يشار اليه بالبنان يقول هذا لا يليق
لمن له حسن ادب بالراسخين الكرام ان يتفوه به فبين وجه هذه المقامات العظام والله الهادي وبه الاعتصام مسئلة شرط الاستثناء الاتصال اي
اتصاله باول الكلام ولو كان الاتصال عرفا بان يعد في العرف متصلا فلا يضر الاستثناء الانقطاع لسعال مثلا او غيره من الاعذار ويضر الانقطاع
بالاخذ في كلام آخر فانه يعد تركا واعراضا عرفا وروي عن ابن عباس خلافه روايات في رواية يصح التاخير الى شهر وفي رواية الى سنة وفي
رواية الى الابد كذا في الحاشية ولبعده جدا او براءة مثل ابن عباس عن التفوه بهذا البعيد فضلا عن التمذهب به حمل بعض ما روي عنه على ما قال
الامام احمد يصح التاخير بالنية قياسا على غيره من المخصصات وهذا القياس انما يتم على من يجوز تاخير المخصص وقد تقرر القياس على غيره من المخصصات
وهذا المحشي عينا فان قلت فينبغي ان يصح تاخير الشرط بالنية ايضا اقول لا ينتقض بالشرط كما في المنهاج لقولهم بتاخير الشرط كما في الاستثناء فلا التفات فلا
الزام وقيل يصح الفصل في الاستثناء في القران خاصة دون غيره لما روي في قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر
والمجاهدون في سبيل الله ولم يكن نزل غير اولي الضرر اولا ثم نزل بعد المدة وشكاية عبد الله ابن ام مكتوم وغيره رضوان الله عليهم لكن
دفع بان المراد بالقاعدين من المؤمنين القاعدون ممن وجب عليهم الجهاد وكان ذلك معلوما من ضرورة الدين فان المتبادر من القعود
القعود عن اداء الواجب ولا يقال عرفا للمفلس انه قعد عن الحج والزكوة فقوله تعالى غير اولي الضرر ليس مخصصا ولا استثناء بل هو بيان
تقرير يجوز ان يقع حالا موكدة منه ويجوز فصله بالاتفاق فليس مما نحن فيه في شيء فتامل قال المصنف الظاهر انه مثل قول العباس الا الاذخر
حين نهى رسول الله صلعم عن قطع اشجار مكة شرفها الله تعالى وبناتها فان قوله متعلق بمحذوف كذا ههنا ولا يذهب عليك انه يكون المعنى
لا يستوي القاعدون من المؤمنين مطلقا الا اولي الضرر فيكون اخراجا من حكم كان عاما ولا يكون الا نسخا وهو لا يصح فانه غير داخل في حكم
الجهاد ولم يكن عاما لاصحاب الضرر الا ان يقال الحكم الاول كان مخصوصا ثم نزل هذا الحكم مع الاستثناء تقريرا له فافهم وقيل يصح الى
ما دام المجلس وهو قول تاج الاولياء الحسن البصري قدس سره وطاوس كذا في التحرير لنا اولا اجماع الادباء على وجوب الاتصال بين الاستثناء والمستثنى منه
ولهذا لو قال علي عشرة ثم قال بعد شهر الا ثلثة لم يعد لغوا عرفا بالاجماع فلا يصح ان يرتبط بما قبله ولنا ثانيا لو لم يجب الاتصال لم يجزم
بصدق وكذب في شيء من الاخبار لاحتمال الاستثناء فان كان العموم في الواقع عقلا فيبقى احتمال الكذب بالاستثناء والا فيبقى احتمال
الصدق به وعقد وفسخ اي ولم يجزم بلزوم عقد من العقود كالبيع وغيره وفسخ كالطلاق وغيره لاحتمال الاستثناء المغير روي ان الامام
ابا حنيفة رفع حسبا المنصور الدوانيقي ثاني الخلفاء العباسية في مخالفته جده ابن عباس في هذه المسئلة فانه يجوز تاخير الاستثناء والامام
يمنع بلزوم عدم لزوم عقد البيعة بيعة الناس اياه وعلى قبول الامارة وهذه الحكاية دلت على ان مذهب ابن عباس كان مشتهرا بين الناس
وفي التيسير كان حسب المنصور بسعاية محمد ابن اسحق صاحب المغازي وهذا البعيد عن مثله لو كان نسبة السعاية اليه حقا فهو ممن لا يقبل روايته

فعلنا كما هو مذهب البعض اليه من عدم ثبوته فان السعاية الى الظالم كبيرة اي كبيرة لا سيما سعاية مثل هذا الامام في فتوى امر كان حقا وكان في
سبيل الله تعالى واستدل ثانيا اولا لو جاز التاخير لم يعين تعالى لايوب على نبينا وآله واصحابه وعليه الصلاة والسلام في حلفه على ضرب
امرأته جنة بنت يوسف عليه السلام او رحمة بنت ابراهيم ابن يوسف بن الحارث في حاجة بمائة خشبة لعدها اخذ الضغث مفعول
لقوله لم يعين ليحنث لو جاز التاخير لم يتعين للبر اخذ الضغث الذي فيه اكثر من مائة خشبة والضرب به بل كان الاستثناء اولى لبطلان الحلف
به حتى لا يحتاج الى البر فيه واستدل ثانيا لو جاز التاخير لم يقل صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليفعل
غيرها رواه مسلم عن ابي هريرة بل يخير بين الاستثناء والتكفير بل الاول اولى لانه اسهل وعادته الشريفة اختيار الاسهل للامة والمراد في الاول الا
لم يعين مطلقا اي لو جاز التاخير لم يعين هو صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه التكفير مطلقا بل تجوز الاستثناء في صورة النية ولعين التكفير
في غيرها فاندفع ما قيل انه لا ينتهض هذا الدليل على من جوز التاخير بالنية ثم لا يتوجه هذا الجواب ان اورد على الدليل الاول فان ايجاب اخذ الضغث
والضرب به لا يستلزم عدمه اذ لعله لم يحك فيها النية فيجوز ان يكون التعيين لفقدان النية فلا يتم على من جوز التاخير بالنية وللقائل ان يقول هذا منقوض
باتصال الاستثناء فانه لو جاز لم يكن التكفير متعينا بل يجوز الاستثناء المتصل الغير المؤخر فيما يصح الاستثناء والتكفير فيما لا يصح والحل ان اليمين
الذي يتعلق به الاستثناء متصلا كان او مؤخرا ليس يمينا بالفعل على ما يشمل المستثنى فانه يتكلم بالحاصل بعد الثنيا لا يتم الاستثناء واليمين منعقد
في المستثنى واما فيما انعقد اليمين فتعين التكفير فلا يصح الاستدلال بالحديث على عدم جواز التاخير فتدبر لا يخفى متانة هذا الكلام لكن لا يبعد ان
يجاب عنه بانه فرق بين الاستثناء المؤخر والمتصل فان اليمين في الاول منعقد ظاهرا بخلاف الثاني ومورد الحديث هو الحالف المنعقد ظاهرا
والا لما اوجب ورود التخلاف خيرا لنقض اليمين والكفارة فانه انما ينعقد اليمين لو لم يكن هناك استثناء وهو في حيز الخفاء لجواز التسبيح له
ارادة الاستثناء بخلاف صورة الاتصال واذا كان المراد في الحديث الحالف المنعقد ظاهرا فصح الاستدلال بانه لو جاز التاخير لما تعين
للحالف الظاهر المنقض والكفارة بل يصح الاستثناء ايضا بل هو اولى لانه اسهل ولو نزلنا فانما الحديث مخصوص بما لم يكن الاستثناء متصلا بالاجماع
على صحته فلا يصح التخصيص بما قيد بالاستثناء مؤخرا لفقد الاجماع هناك لو قرر الدليل من بلاغة بانه لو صح التاخير في الاستثناء لما علم يمين
يكون لنقضه وايجاب الكفارة ووقت ردة خير المحلوف عليه خيرا والتالي باطل اما الملازمة فلاحتمال لحاق الاستثناء واما بطلان التالي
فلانه لا يبقى شيء يكون مصداق الحديث المذكور لم يرد هذا السؤال من الاصل لكن يبقى الاشكال لعدم نهوض الدليل لابطال التاخير بالنية لظهور
بالتامل اقول فيها نظر لان جوازه اي جواز التاخير لا يستلزم رجحانه على ضده الذي هو الاتصال فيجوز ان يكون الاتصال مستحبا بالنسبة الى
التاخير فتامل وحد اليمين ليحنث فان الله تعالى اوجب اخذ الضغث والضرب به البر وكذا اوجب الحديث نقض اليمين والكفارة ولو كان تاخير الاستثناء
جائزا لما كان للايجاب معنى واما الايجاب فلو رجع الامر هنا للوجوب فرجحان عدم التاخير لا يلزم منه الوجوب اليه وان لزم منه الاستحباب
فان قلت لا بد من الحمل على الاستحباب فان ايجاب النقض انما يكون اذا كان المعارض عليه معصية وليس المراد بالخير ترك المعصية كيف وقد روى
الشيخان عن ابي موسى ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال اني والله ان شاء الله لا احلف على يمين فارى غيرها خيرا منها الا كفرت
عن يميني واتيت الذي هو خير منه فليس المراد بالخير ترك المعصية والايجاب ان يحلف على اتيان المعصية والاثر عليه وهو ورد
فيما اذا منع الاثنين من ايثار المركب ولم يكن ايثار المركب واجبا قلت المراد بالخير المستحب ومن المباح بل من الواجب الذي
على تركه واجب النقض كيف وقد قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وادى في الحلال والحرام لا يجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا

الى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب القضاء وتبادر الامر في الحديث على الاصل ولعل العلة فيه والله اعلم انه لا يليق بحال العبد ان يترك السنة
والتضييق عليه ووسع الشرف فيه اختيار الاسم مولاه فانه لو ترك تبركا لاسمه بل مجده فاوجب الله نقض هذا اليمين واوجب الكفارة لترك الاحترام بالحنث
فيه والله اعلم باحكامه وحكمته المجوزون للتاخير قالوا اولا الحق صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان شاء الله تعالى وهو كالاستثناء في ايجاب الحمل
عنده كم لقوله متعلق بالحق لاغزون قريشا بعد سنة فحمل ابن الحاجب السكوت على السكوت العارض بنحو السعال وغيره مما لا يغير بالاتصال عرفا
لا يصح لان السكوت العارض لا يكون سنة وهذا اعتقد منه بالرواية فانه ما اشتهر لهذا القدر من التاخير قلنا لا نسلم الا الحاق لقوله عليه السلام
لاغزون قريشا بل القيد ثانيا مثله مؤتنفي متعلق به فلا يتحد دررها اشاع وقالوا ثانيا سأل صلى الله عليه وآله اليهود عن مدة لبث اهل الكهف الذين
فروا بدينهم زمن سلطنة دقيانوس الكافر فاختفوا في الكهف وامتد القبوا باهل الكهف واصحابه ولهم شأن عجيب عنه ما نص الله تعالى في كتابه
فقال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم غدا اجيبكم فتاخر الوحي بضعة عشر يوما لترك الاستثناء والبعض من الثالث في السنة وظن قريش بهذا
التاخير ظنا فاسدا لا يليق بحاله حاقل ان لطين هذا اتم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله الآية فقال صلى الله
عليه وآله واصحابه بعد النزول ان شاء الله ولا بد من كلام متعلق به وما ثمه ما يتعلق به من الكلام الا قوله عليه السلام غدا اجيبكم فصح الاستثناء
موخرا قلنا لا نسلم انه ليس هناك ما يرتبط به بل المعنى اتمثل به ان شاء الله تعالى فهو متعلق به وقالوا ثالثا قد قال ابن عباس بجواز التاخير
وابن عباس رضي الله عنه عربي فصيح فابن مثله فمن لعبة فنقله متبع واجب الاتباع قلنا فضله وفصاحته مسلم لا ينكره الا من هو شقي لكن قوله هذا خلاف
الاجماع وفيه من هو اعلى منه في الفضل والفصاحة فما قيل اي نقوله ما دل وتاويله الحسن ما ذكره بعض اهل الحديث ان المراد ايجاب السماق
كلمة ان شاء الله تعالى بعد التذكر في صورة النسيان عند المدة سنة ان يقيد المدة ويلحق ان شاء الله تعالى كما روي عنه في تاويل قوله تعالى
واذكر ربك اذا نسيت وهكذا اجاب عنه امام المحدثين الحسن البصري رحمه الله وعلى هذا فليس قول ابن عباس من هذا الباب في شيء واما حديث المنقول في تفسير الفهم
رحمه الله تعالى في قوله مع الحكاية عن محمد بن اسحق في رواية الساعي عند السلطان ان الامام غير متبع لجده فقال مسئلة الاستثناء المستغرق للمستثنى
منه باطل قيل باطل اتفاقا والحق ان الاتفاق ليس على الاطلاق بل اذا كان الاستثناء بلفظ الصدر نحو عبيدي احرار الا عبيدي او اذا كان
بلفظ مساوية في المفهوم نحو عبيدي احرار الا مماليكي واما الاستثناء المستغرق بغيرهما كعبيدي احرار الا هؤلاء او الا سالما وغانما وراشدا
والحال انهم هم الكل من العبيد فعند الحنفية لا يمتنع ثم انه لما كان في زعم المص ان المراد من المستثنى منه الباقي بقرينة الاستثناء فلزم عنده
غير هذا الكل عدم استقامة اعتذر وقال اقول فالعلم الكثر اصحابنا بالافراد الممكنة اي كثرتها بالتحت لها فلا يبطل بالمرة وعلى هذا ينبغي
ان يجوز والتخصيص الذي هو بالمستقل الى الاحتمال اي الى ان يحتمل بقاء فرد ممكن تحته لا الى الواحد المتحقق فقط والقول بان المراد من الجمع
اعم من ان يكون محققا او ممكنا مفروضا بعيد عن عباراتهم ولا يمكن القول بان قياس التخصيص على الاستثناء قياس في اللغة لان الاستثناء
كالمستقل في كونهما قرينتين واستعمال العام فيهما يلي نحو واحد فتامل وتحقيق كلام مشايخنا الكرام انك قد عرفت مرارا ان الاستثناء
موضوع لان يتقيد به المستثنى منه ويفاد بالمجموع المركب مفهوم فيتعلق حكم بما يصدق عليه فاذا اجتمع في الاستثناء جميع افراد المستثنى منه
الغير المساوي له في المفهوم نفيا وبهذا المركب مفهوم تقييدي عند العقل ممكن الصدق على فرد ولا يأتي عند اللغة والعرف فانه ماسه في
الباب اذ يلغو الكلام اذا لم يكن الحكم صالح التعلق بالافراد الفرضية الممكنة ولا باس به ونظيره توصيف بصفة لا يتحقق في شيء من الافراد
الموجودة وانما يكون الموصوف بهذه الصفة ممكنا مفروضا ولهذا الحكم المتعلق به ان لم يكن صالحا له نحو عبيدي المعدومون احرار

في الحال ولا يبطل هذا التوصيف لغة وعرفا فكذا الاستثناء كيف لا وليس بين قولنا عبيدي الا هو لا وعبيدي الغير هو لا فرق في المودى وهذا بخلاف التخصيص فان المخصص لاستقلاله يفيد حكما مخالفا لحكم العام فيما تناوله هذا المخصص فيحكم في العام بارادة الافراد التي سواه ضرورة تصحيح الكلام ويكون المخصص الحكمة قرينة عليه لهذا واذا كان مستغرقا لجميع افراده فلا يمكن التصحيح بارادة ما سواه بل يلغو حكم العام فلا يصلح قرينة التخصيص نظيره ما اذا قرن لفظ خاص بامر مانع عن الحمل على الحقيقة والمجاز معا فهذا الامر لا يصلح قرينة المجاز اصلا كقولك رأيت اسدا وهو مسلح ذو قوائم يفترس بمخلبه ويأكل لحمه فهذا لا يصلح قرينة على ارادة الشجاع وهذا كله ظاهر لمن له ادنى تدبر فقد اتضح الحق والفرق بأقوم حجة لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والاكثر من الشافعية والمالكية على جواز استثناء النصف والاكثر منه بعد اتفاقهم على منع استثناء الكل وان كان اخص منه في المفهوم ومنعها الحنابلة قيل انما يمنعون الاكثر فقط دون النصف والقاضي ابو بكر الباقلاني من الشافعية وقيل منعهما ان كان المستثنى منه عددا وفي البديع قال به القاضي اخر الثاني جواز استثناء الاكثر في غير العدد ولنا قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين خطابا لابليس حين قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين ومن ههنا بيانية لان الغاوين كلهم متبعوه بالضرورة الدينية فلا يكون للتبعيض فاستثنى الغاوين عن عبادي وهم اي الغاوون اكثر لان قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين خطابا مع حبيبه صلى الله عليه وآله واصحابه دل على ان الاكثر ليس بمؤمن فهو غاو فالاكثر غاو وهم مستثنون عن عباد الله فصح استثناء الاكثر ثم ان الاولى ان يستدل على اكثرية الغاوين بما صح في الخبر كما يدل عليه ما روى البخاري عن ابي سعيد الخدري رضه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله يوم القيمة يا آدم فيقول لبيك ربنا وسعديك فينادى بالصوت ان الله يأمرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار قال يا رب وما بعث النار قال من كل الف اراه قال تسعمائة وتسعة وتسعون فحينئذ تضع الحامل حملها ويشيب الوليد وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد فشق ذلك على الناس حتى تغيرت وجوههم فقال النبي صلعم من يأجوج ومأجوج تسعمائة وتسعة وتسعين ومنكم واحد انتم في الناس كالشعرة السوداء في جنب الثور الابيض او كالشعرة البيضاء في جنب الثور الاسود واني لارجو ان يكونوا ربع اهل الجنة فكبرنا ثم قال ثلث اهل الجنة فكبرنا ثم قال شطر اهل الجنة فكبرنا فنسبة اهل الجنة الى اهل النار نسبة الواحد الى الالف وان نسبتها الى يأجوج ومأجوج نسبة الملح الى الطعام ويأجوج ومأجوج كفرة غاوون اما الاستدلال بهذه الآية فللمنع فيه مجال فانه يجوز ان يكون الناس معهودين هم العرب او اهل مكة ويدل عليه قوله عز من قائل ولو حرصت كما لا يخفى ثم الاستدلال انما يتم لو لم يكن المراد بالعباد الناس والملائكة اجمعين من لفظ عبادي ولو لم يكن اضافة العباد للتعظيم والاستثناء منقطع اي ليس لك على عبادي المكرمين القائمين على حقوق العبودية سلطان لكن لك سلطان على من اتبعك من الغاوين واليه ذهب بعض المفسرين ايضا هذا وقيل لا حاجة في الاستدلال الى اثبات ان من للبيان بل يكفي فيه كون المتبعين اكثر لان الكافرين اكثر بالآية الثانية ففي الدليل استدراك اقول ربما يمنع الكبرى الواقعة في دليل اثبات اكثرية المتبعين القائلة كل من ليس بمؤمن فهو متبعه فيحتاج لدفع هذا المنع الى ان كل من ليس بمؤمن فهو غاو وكل غاو فهو متبعه فهو اي من ليس بمؤمن من متبعه وهذه الكبرى انما تصح اذا كان من للبيان بل ليس بينه وبينها فرق في المودى فيرجع الى ذلك فلا استدراك وتقائل ان يقول كون الكفرة الذين هم اكثر من متبعي الشيطان ضروري ديني لا يقبل المنع حتى يحتاج الى البيان ولو جوز منعه فلقائل ان يمنع الصغرى فانها ليست اجلى من الكبرى الممنوعة لان كليهما ضروريان دينيان فاذا جوز منع احدهما واحتيج الى الاثبات فيجوز منع الاخرى ايضا فتدبر ولنا ثانيا قوله تعالى بلسان رسوله صلعم كلكم جائع الا من اطعمته كما في صحيح مسلم وفيه تعريض على من جعله مثلا مشهورا ومن اطعمه الله اكثر فالمستثنى الاكثر وعلى ما قررنا لا يرد ما قيل ان الخطاب للحاضرين والمعنى كلكم جائع الا من اطعمه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن اطعمه رسول الله صلعم يجوز ان يكون اقل مع انه ان اريد اطعامه الظاهري فكون الذين لم يطعمه جائعين غير ظاهر وان اريد الاطعام بمادة الباطني بناء على ان كل ما يصل

من الفيوضات الربانية والمشية فهو من مدد الباطن فغير المطعم قليل بل لا يكاد يوجد فافهم وينبغي ان يعلم ان الحديث يحتمل معاني منها الحكم جائع ابدا
الا من اطعمته ليس بجائع والجائع مطعم في وقت من الاوقات وعلى هذا ان ظاهر دليل لما اختاره مشائخنا اذ لم يبق احد موصوف بدوام الجوع الا
في الامكان والفرض ومنها ان الحكم جائع في الجملة الا من اطعمته فانه ليس بجائع في وقت اصلا وعلى هذا لا يتم الدليل فان المطعم دائما اقل القليل بل
لا يكاد يوجد ومنها ان الحكم جائع في نفسه لكن من اطعمته ارتفع جوعه وعلى هذا الاستثناء منقطع فليس مما نحن فيه ومنها ان الحكم جائع للعلوم والمعارف
الا من اطعمته طعاما روحانيا من المعارف والعلوم وعلى هذا ايضا لا يتم الاستدلال فان العلماء الكاملين هم الاولياء الكرام اقل من العامة ومنها
ان الاستثناء مفرغ من عموم الاحوال اي الحكم جائع في كل حال الا حال طعام من اطعمته وهذا الضعيف بعيد عن اللفظ قريب معنى لكن لا يتم الاستدلال حينئذ
ايضا فان احوال الاطعام اقل من سائر الاحوال ولنا ثانيا انه عرف من اللغة التعبير عما في الضمير بطريق اقصر كالتعبير عن لفظ موضوع مفرد بازائه
والطول ومنه الاستثناء وتعيين احدهما الصورة تحكم غير مسموع وكذا منع التعبير عن الافراد الممكنة الفرضية بطريق اقصر دون اطول تحكم فتدبر ولنا ثالثا
جواز استثناء الاكثر في العدد اتفاق الفقهاء اجمعين على لزوم واحد في له علي عشرة الا تسعة على المقر وهو دليل الصحة لغة وعرفا فانهم عارفون
باللغة ولو لم يصح لغة لحكموا ببطلان الاستثناء كما لو قال له علي عشرة الا عشرة حكموا ببطلانه ووجوب العشرة فتدبر الحنابلة والقاضي قالوا اولا الاصل
عدمه اي عدم جواز الاستثناء مطلقا لا استثناء الاقل ولا الاكثر ولا المساوي لانه انكار بعد اقرار وهو لا يجوز خالفناه في الاقل للضرورة
لانه ينسى الاقل كثيرا فيستدرك بخلاف الاكثر او النصف لانه قلما ينسى فلا ضرورة فيبقى على الاصل ومن ههنا خالف الحنابلة في الاكثر فقط
هذا الاستدلال الى القاضي قلنا اولا لا نسلم ان الاصل عدمه وليس هو انكارا بعد الاقرار بل هو ادا المقر بطريق الطول والحجر على
المتكلم في التعبير والعجب من القاضي مع قوله يكون المركب موضوعا بازاء الباقي كيف ادعى انه انكار بعد اقرار وقلنا ثانيا لو صح ما ذكره لما
وقع الاستثناء في كلامه تعالى لانه بري عن الضروريات وعن النسيان وقلنا ثالثا ان ما ذكرتموه مظنة والمظنة لا يعارض المائنة فان وجود
هذا النحو من الاستثناء ثبت بلا ريب فتدبر وقالوا ثانيا عشرة الا تسعة ونصف وثلث وثمن مستقبح وليس الا ان الباقي وهو ثلث الثمن اقل
فلا يجوز قلنا ما ذكرتم منقوض بعشرة الا درهما ودانقا ودانقا الى عشرين فانه مستقبح والمجموع ثلث العشرة فلو كان الاستقباح موجبا لعدم الصحة لما صح
في صورته استثناء الاقل ايضا والحل انا لا نسلم ان الاستقباح لبقاء الاقل بل الاستقباح للطول من غير فائدة ولا ينافي الاستقباح
صحة العبارة لغة وانما ينافي البلاغة ولا كلام لنا في البلاغة بل نقول استثناء الاكثر فيما يخل بالبلاغة مستقبح كاستثناء الاقل وفيما لا يخل
لا استقباح مسئلة الحنفية قالوا اشترط الاتصال اي كون الاستثناء متصلا البعضية اي كون المستثنى بعضا من المستثنى منه قصدا بان يقصد
منه متناولا له صريحا كان او حقيقيا لا تبعا من غير قصد اليه ولعل هذا متفق عليه وانما نسب الى الحنفية فقط لكونه مذكورا في كتبهم ولذا قالوا
في له علي الف الا كرا من الحنطة معناه الا قيمة الكر ليكون من متناولات الالف ومن ههنا ابطل الامام ابو يوسف استثناء الاقرار من الخصومة في التوكيل
بها كما اذا قال وكلتك بالخصومة الا الاقرار اذ الخصومة لا تنتظمه قصدا فان الاقرار مسالمة وهي منازعة وانما يثبت الاقرار له عنده من حيث
ان الوكالة اقامة مقام نفسه فما يجوز لنفسه يجوز لوكيله فثبت الاقرار له لزوما من غير قصد منه قال صاحب الاسرار الا انه بسبب الوكالة اقامه
مقام نفسه لكن فيما وكل به لا فيما عداه والموكل هو الاسم الخصومة فيقوم مقامه فيها لا في الاقرار فلا يلزم ثبوت الاقرار وهذا كلام متين لكن لاحد
ان يقال ان الوكالة وان كانت في الخصومة لكنه اقامه مقام نفسه في جواب المدعي ولهذا لا يسقط وجوبه عنه ولو لم يملك الوكيل الجواب
مطلقا لما سقط الجواب بالاقرار الواجب على الموكل اذا كان المدعي محقا عن ذمته باقرار الوكيل فعلم انه قائم مقامه في الجواب مطلقا فيصح

اقرارا وانكارا كالموكل فتأمل فيه والحق عند العليم باحكامه وانما اجازه اى استثناء الاقرار من الخصومة الامام محمد لاعتباره الخصومة مجازا في الجواب مطلقا
في مجلس القضاء اذ هو متناول للاقرار ايضا لان الحقيقة ههنا مهجورة شرعا لانها حرام لقوله تعالى ولا تنازعوا والمهجور شرعا كالمهجور عرفا
فلا يحمل عليها بل ينتقل الى المجاز ثم هجران الحقيقة ان لا ينتقل الذهن اليها من اطلاق اللفظ وهذا غير ظاهر في لفظ الخصومة فان الحرمة لا يوجب ان
لا يستعمل الخصومة في معناها فالاولى ان يقرر هكذا الحقيقة غير مرادة لانها محرمة شرعا والتوكيل بالمحرم باطل فلو التجئ على الحقيقة لبطل التوكيل
فلا بد من الحمل على مطلق الجواب في مجلس القضاء ولعلهم ارادوا بالهجران الحقيقة الهجران في التوكيل خاصة لبطلان التوكيل بها فلا ينتقل الذهن
في عرف المؤمنين المتشرعين من التوكيل بالخصومة الا الى التوكيل بالجواب كما لا ينتقل من المجامعة الا الى الفعل الحلال في عرفهم فتدبر وعلى هذا
اى كون الخصومة مجازا عن مطلق الجواب في مجلس القضاء صح استثناء الانكار ايضا عنده لكونه فردا منه وبطل عند ابي يوسف للاستغراق اى لكونه
مستغرقا للمستثنى منه لكونه مساويا بالمعاني المفهوم فان الانكار هو الخصومة هذا والعجب انه ابطل الاستثناء ولم يحمل الخصومة على المجاز لقرينة الاستثناء
مع كونه تشديدا فتدبر ولها فروع مذكورة في الهداية في كتاب الاقرار يطول الكلام بذكرها مسئلة الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس اى
من النفي اثبات عند الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة وطائفة من الحنفية المحققين ومنهم الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة والقاضي
الامام ابو زيد وغيرهم من المحققين وفي الهداية لو قال ما انت الا حر عتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد وانما صار موكدا لكونه مقصودا
عليه دون غيره واكثرهم على ان لا حكم فيه اصلا لا نفيا ولا اثباتا بل هو مسكوت وانما هو لبيان ان الحكم اى حكم الصدر مقتصر على ما عداه من متناوله
فما نقل الشافعية ان خلافهم في العكس اى في كونه من النفي اثباتا فقط واما كونه من الاثبات نفيا فمتفق عليه ليس بمطابق لما ثبت عنهم من الخلاف
في الوجهين ولتوجيهه اى لتوجيه قولهم بالبراءة الاصلية اى الاصل براءة الذمة فينتفي الاثبات فيه بالاصل فثبت الاتفاق في كونه نفيا من الاثبات
الا انه عند الشافعية باللغة وعندهم بالاصل واما الاثبات فلا يمكن اثباته بالاصل او لتوجيه ان الاصل في الممكنات العدم والاثبات يمكن فيكون
عدمه اصلا فيثبت في المستثنى المسكوت للاصالة ولفقدان دليل الثبوت كما قيل معارض بالاباحة الاصلية يعني ان الاصل في الاشياء الاباحة
فينتفي المسكوت عليه والمستثنى من النفي مسكوت فيكون مثبتا بحكم الاصل فالاستثناء من النفي والاثبات سيان في افادة الحكم المخالف بالاصل وعدم
الافادة باللغة فتدبر لنا اولا كما اقول لو لم يكن المدعى من افادة الاستثناء حكما مخالفا حقا لما صح الاستثناء المنقطع لان الذكر اياه وعدمه
سواء لانه لا يفيد الاخراج والسكوت كان قبل ذكره ايضا فان قلت هب ان في المنقطع حكما لكن من اين يلزم في المتصل وفيه الكلام قال الفرق
بينهما بافادة احدهما الحكم دون الآخر تحكم فان استعمالهما على نمط واحد قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجهه ظاهر فانك قد عرفت ان الاداة مجاز
في المنقطع ولا يلزم من افادة الحكم حين التجوز افادته حين الحقيقة ولا الحكم بل يجوز ان يكون وضع الاستثناء لاخراج المستثنى وجعله مسكوتا لكن
ربما استعمل مجازا لافادة الحكم المخالف فيما يتوهم الموافقة هذا ولنا ثانيا النقل من اهل العربية انه كذلك اى من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
وعليه مبنى علماء المعاني ان ما زيد الا قائم قصر رد على من زعم انه ليس بقائم ولو لم يكن فيه حكم لما صح رد وانما البناء عليه انما يصح لو كان مرادهم
انه موضوع ليصلح جوابا واما لو ارادوا انه يصلح لاجل الدلالة عليه مثل الدلالة على الكيفيات والمرادات كما هو طريقتهم فلا يكون الكلام نصيا فتوقف
عليه فتدبر ولنا ثالثا كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله فانها كلمة توحيد باجماع المسلمين بل اهل اللسان كافة ولا يكون كلمة توحيد الا اذا كان في
المستثنى حكم مخالف فانه انما يتم بالنفي اى نفي الالوهية عن غير الله تعالى والاثبات اى اثباتها له تعالى واورد عليهما اولا النقل محمول على
الحكم النفسي يعني ان مرادهم بالحكم المخالف للمستثنى منه عدم الحكم النفسي متعلقا بالمستثنى لا على النسبة الخارجية اى ليس مرادهم عدم النسبة

للمستثنى منه بل بالباقي فقط واما الاقتصار على حكم الصدر فقط فالنص فيه بل ساكت عنه بخلاف ذلك النقل فانه نص على مخالفة حكم المستثنى بحيث لا يقبل
التاويل وربما يجاب بان المعنى انه صريحا تكلم بالباقي وهذا لا ينافي تضمنه حكما مخالفا للصدر في المستثنى ومن ههنا اي من اجل ان هذا حكم المستثنى منه علم ان دفع
ما قيل في حواشي مرزاجان على شرح المختصر ان القول بالحكمين المتخالفين في المستثنى منه والمستثنى لا ينافي مع اختيار ان الاسناد بعد الاخراج وجه الاندفاع
ان هذا حال المستثنى منه فان الاسناد اليه بعد الاخراج وهذا لا ينافي افادته الحكم المخالف في المستثنى فتدبر وبه اندفع ايضا ما في التوضيح ان الاليق بهذا
المذهب ان لا يدل المستثنى على الحكم المخالف وقالوا ثانيا لو كان في المستثنى حكم للزم من لا صلوة الا بطهور صحتها بمجرد الطهور لافادة الاستثناء مخالفة
الصدر وهو باطل اتفاقا فان الصلوة مع فقدان شروط اخرى من الستر ونحوه وان كانت مع الطهارة باطلة قطعا وما في بعض شروح المنهاج من ان الحديث
المذكور غير صحيح غير واف فانه وان لم يكن هذه الالفاظ صحيحة لكن الحديث بلفظ لا يقبل الله الصلوة الا بطهور صحيح بل ادعى السيوطي تواتره وقد
ذكر في رسالة مفردة اسانيد كثيرة له فافهم ويجاب اولا كما اقول بان البطلان في بعض الصور مع وجود الطهارة لمعارضة دليل قاطع دل على اشتراط
امر آخر من الاستقبال والستر وغير ذلك لا يضر مدعانا فانه مخصص لعموم حكم الاستثناء وانما الضرر لو ادعينا الاحكام وعدم قبول التخصيص بل الدعوى الظهور
وان قبل التخصيص ونحوه غاية ما في الباب انه ظاهر في ثبوت الصحة مع فقدان سائر الشروط لولا المعارض القاطع فافهم ومنه لا يقال لا بد للمخصص من المقارنة
ولا مقارنة ههنا ولا احتمال للنسخ ههنا وهو غير واف فان اشتراط الشروط الآخر من ضروريات الدين وكان مقدرا عليه فصلح مخصصا وانما لا يصلح
التخصيص بالظهور بعد ورود العام فافهم ويجاب ثانيا كما قال الآمدي انه منقطع فلا اخراج شيء من افراد الصلوة بل فيه حكم آخر من ثبوت الصحة مع الطهارة
ولو في بعض الاحيان ويدفع هذا الجواب بانه مفرغ لان المعنى لا صلوة حاصلة متلبسة بشيء الا الصلوة المتلبسة بطهور وكل مفرغ متصل كما تقرر في النحو وقد يقال كونه مفرغا
غير متعين اذ يجوز ان يكون التقدير لا صلوة الا صلوة موجودة الا صلوة بطهور فالمستثنى منه هو الصلوة والوجه في الدفع ان يقال اولا ان الانقطاع يفيد
عدم صحة الصلوة عموما لكن قد يكون مقرونة بطهارة وثانيا ان الاصل متصل بل متبادر وظاهر فلا يعدل الى الانقطاع الذي يصار اليه لضرورة
شديدة ويجاب ثالثا كما في المنهاج بحمله على المبالغة في اشتراط الطهارة كانه الشرط للصحة غيرها فلا يلزم الصحة مع فقدان سائر الشروط لا يصح انه
الحمل على المبالغة خلاف الاصل سيما في الشرع فلا يصار اليه كيف ولو فتح هذا الباب لما ثبت حكم اصلا ويجاب رابعا كما في المختصر ان قد ذهب شيء
منه وقيل لا صلوة صلوة الا صلوة بطهور فالكل فان كل صلوة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط صلوة حاصلة قطعا فلا استحالة وان شئت
جعلت الاستثناء عن الاحوال والمعنى لا صلوة صلوة حاصلة الا مقترنة بالطهارة وهذا وفق لكلامه فانه قال الاشكال في المستثنى منه فانه يفيد
عدم اتصاف الصلوة بحال غير الاقتران بالطهارة كما في ما زيد الا قائما وليس هذا الجواب بشيء لانه ان اراد الحصول الشرعي فالاطراد باطل لان
الحصول الشرعي غير مطرد لانتفاء سائر الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط في بعض الصور ولا يوجد الشيء مع فقدان الشرائط
وان اراد الحصول الحسي فنفيه ما قال وهو الحسي غير مراد بدليل الاستثناء فان الصلوة بدون الطهارة صلوة حسية ولهذا قيل ان الصلوة بدون سائر
الشروط ليست صلوة حقيقية فيطرد الحصول الشرعي لا الصلوة المقرونة بالطهارة قلت فعلى هذا كل صلوة صحيحة لان الصلوة بدون الطهارة ليست
صلوة حقيقة فيصح الاستثناء ويجاب خامسا كما هو المشهور عن الجمهور انه يفيد ثبوتها مع الطهور في الجملة ولو موقوفا على شروط اخرى وذلك
اذا تحقق سائر الشروط المعتبرة في الصحة ورد هذا الجواب بانه يجب في الاستثناء من النفي ان يكون اثباتا تاما لان يكون مترددا بين النفي والاثبات
وههنا كذلك فان الحصول متردد بين ان يتحقق اذا تحقق سائر الشروط وبين ان لا يتحقق اذا لم يتحقق فتامل فان الرد ليس بشيء لان مقصود
المجيب ان الاستثناء من النفي اثبات لانه اثبات في كل فرد عموما في كل عين عموما لما لنفيه انه لا صلوة في حال من الاحوال اصلا الا في حال الطهارة

في الجملة قطعا وبهذا الاثر وفيه ابحاث ابحاد قد يرد بان المعنى لا صلوٰة صحيحة الا صلوٰة بطهور فالنكرة موصوفة في الاثبات فيعم فيلزم صحة كل صلوٰة بطهور ولو مع فقدان سائر الشروط والجواب بعد تسليم هذا التقدير الا بالرجوع الى الاول من التزام التخصيص ويجاب سادسا بان مثل هذا الكلام متعارف في افادة الاشتراط اي اشتراط المستثنى منه بالمستثنى فالتوقف للمستثنى منه عليه فيدل على العدام المستثنى منه عند عدم المستثنى لان فوات الشرط يوجب فوات المشروط فالحديث انما يدل على اشتراط الصلوٰة بالطهارة وعدمها بعدمها واما انه اي المستثنى منه يوجد معه اي مع المستثنى في الجملة فلا دلالة للفظ عليه فلا يدل الحديث على وجود الصلوٰة مع الطهارة في الجملة وفيه ما فيه فان فيه تسليم عدم الحكم في المستثنى وكونه مثل السكوت وهو مدعى الخصم وهذا توجيه لبعض الاجوبة بارجاعها الى المشهور وهو الوجه الخامس فعليك بالتامل ثم هٰهنا فوائد الفائدة الاولى في كلمة التوحيد اشكال مشهور فان التقدير للخبرية اما الموجود فالمعنى لا اله موجود الا الله فلم يلزم منه عدم امكان اله سوى الله تعالى ولا يتم التوحيد الكامل واما الممكن فالمعنى لا اله ممكن بالامكان العام المقيد بالوجود الا الله فلم يلزم منه وجوده تعالى فلم يفيد التوحيد اصلا ويجاب اولا كما نقل عن شارح المختصر بان كلمة التوحيد مبني على عرف الشارع فلك اختيار كلا الشقين ان شئت قدر الممكن وتقول ليس المعنى ما ذكر بل عرف الشارع وقع على ان المعنى ليس الٰه ممكنا موجودا الا الله فانه موجود واجب وليعد ما من عرف الشارع حادث فتامل ويجاب ثانيا كما هو منقول عن بعض الحنفية ان وجوده تعالى مقرر في بداهة العقول لان المنكر لم يكن دهريا والمقصود منه نفي التركيب لان المخاطب مشرك فاذن نختار ان المقدر الامكان فيلزم منه نفي امكان اله سواه تعالى واما وجوده تعالى فمذكور مسلما لا يحتاج الى البينة فتامل فيه ويجاب ثالثا كما هو منقول عن الزمخشري بان لا حاجة هٰهنا الى الخبر بل اصل التركيب الله اله وهو المقصود وقد دخل عليه لا والا للحصر اي انحصر الالوهية فيه تعالى فالمسند اليه هو الله والمسند هو اله وهذا ابداء شق ثالث بانه لا حاجة الى تقدير الخبر وهذا الكلام مما يتعجب منه فانهم يعدونه ماهرا بالعربية فاني تطول فيها كيف لا يتعجب منه فان الا يقتضي الحكم في الصدر بالضرورة ولعل مبنى كلامه على انه من نفي خبر لا التي لنفي الجنس ومقصوده ان المعنى انتفى الا الا الموصوف بالالوهية الا الموصوف بها ومع لا وجه لهذا الاستبعاد ولكن يرد عليه شيء آخر هو انه لا يلزم منه نفي امكان الغير فالاشكال كما كان ولك ان تقول ان لا التي لنفي الجنس ليفيد نفي الجنس في حد نفسه وهو الامتناع والاستثناء منه هو وجوده في نفسه فيفيد وجوب المستثنى ولا يحتاج الى الخبر فتدبر وما قيل في تصحيحه لو بدل لا والا بانما وقيل انما الاله الله لكان كلاما تاما ابنه من غير تقدير وانما هو للنفي وكلمة الا اي ليس مفادها الا مفاد لا والا فلم يحتاج الى الخبر فاقول ممنوع هذا القول بان المراد من قولهم انما كلاما لا ان حاصله التخصيص والقصر كلا والا فالملازمة بين تمامية الكلام من لا والا وبين تمامية من انما ممنوعة كما لا يخفى ويجاب رابعا كما اقول مما حقق في الكلام ان ما يمكن للواجب بالامكان العام فهو ضروري فيلزم من الامكان الوجود اي يلزم من امكان وجود الواجب وجوده بالضرورة فههنا ان نختار تقدير الامكان ويلزم وجوده تعالى بالوجوب ويلزم من عدمه عدمه اي عدم الوجود عدم الامكان ولنا ان نختار تقدير الوجود ونقول ينتفي وجود الٰه آخر فينتفي امكانه لان الموصوف بالالوهية لا يكون ممكنا مخلوقا البتة بالضرورة وتنبه عليه في حل الكلام الفم وهذا الجواب بالآخرة يؤول الى ان نفي الامكان يفهم من خارج وانما المقصود منه نفي الٰه سوى الله تعالى ردا لزعم المشركين فتامل ويجاب خامسا ان مطلقات الالهيات ضرورية للتعالي عن التغير والتبدل فان الاله ليس من شانه ان يوجد تارة ولعدم اخرى فيكون الايجاب هناك ضروريا كالسلب فهذه القضايا وان كانت مطلقة صورة ضرورية معنى فنختار تقدير الوجود والمعنى لا اله موجود بالضرورة الا الله موجود بالضرورة فلزم امتناع اله آخر غير الله سبحانه ووجوبه تعالى وتم التوحيد فتدبر الفائدة الثانية الحنفية المحققون الذين وافقوا الجمهور في ان الاستثناء ليفيد الحكم المخالف في المستثنى قالوا الحكم الذي بعد الا اشارة لانه اي الاستثناء

بمنزلة الغاية فانها لا انتهاء حكم التقدير والغاية بعدم دخول ما بعده فيما قبله كذلك الاستثناء ونهاية الوجوب وعدمه وبالعكس فلزم فيه الحكم المخالف الا ان
الحد ثابت فقصد او هذا الاول تبعا فيكون اشارة والاوجه على ما في التحرير ان هذا ليس على الاطلاق بل انه اشارة اذا لم يكن مقصودا اخرى على اعتبرة
الاثباتية لان المقصود منه سبقه اي الاقرار به واما النفي ما زاد فيما هو تبعا داخله عبارة ومقصود ومرة اخرى ككلمة التوحيد فان الاثبات والنفي للمتوحدين
فيها كلاهما مقصود ان وقد يقال لا قصد الا الى النفي لان المخاطب غير دهري لكنه مشترك فالمقصود منهار وزعمه واكتفى في الاثبات بمجرد الاشارة
وهذا محتمل لكنه غير ضار بالاصل المقصود اذ لا يزيد على المناقشة في المثال فتامل بل قد يقصد الثاني بالذات فقط دون الاول الاتبعا في الاستثناء
المفرغ نحو ما انت الا آخر فافهم وتحقيق كلامهم قدس اسرارهم انك قد عرفت ان الالفاظ في الاستثناء مستعملة في معانيها وتحصيل من المركب مفهوم يتشبث
بحكم عليه وعرفت انه لتقييد المستثنى منه باخراج البعض فتحصيل مقيد هو المستثنى منه منقوص منه البعض والتعبير عنه عن الباقي ففي هذا التعبير الاطول ذكر
الكل ثم اخراج البعض اشارة الى ان المخرج مخالف للصدر في الحكم وهذه هي النكتة في الاطناب اختيار طريق الطول ثم اندفع ما قال صدر
الشريعة ان هذا انما يصح باختيار القول الثاني وهو ان يذكر الكل ويحكم على البعض واما على اختيار ان المجموع المركب هو الدال فالتنصيص بمفهوم
اللقب ولا يكون اشارة ووجه الدفع ظاهر فتامل جدا ولعل من قال ان لا حكم فيه لغة انما الفهم عرفا فمراده بهذا النفي ليس اللفظ موضوعا لافادة
الحكم التام بالذات بل انما هو قيد لسيتفاد منه الحكم ضمنا واشارة ويؤيده ما اتفقوا عليه ان المفرد لا يدل على جملة ثم هذا الذي ذكره هو الاصل
فيه وقد يعدل عنه فيقصد بهذه الاشارة في خصوص التركيب فلا اشكال عليهم قدس اسرارهم الا بعدم التدبر في كلامهم الفائدة الثالثة عند
الحنفية يجوز بيع ما لا يدخل تحت الكيل بجنسه متفاضلا وانه ليس بربوا لان العلة عندهم الكيل مع الجنس خلافا للشافعية فانه لا يجوز عندهم
لعلية الطعم عندهم وقد قال عليه وعلى آله الصلوة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء كذا رواه اصحاب الاصول والذي
في كتب الحديث لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح الا سواء بسواء
عينا بعين يدا بيد في حديث طويل اخرجه الشافعي الامام وفي البر واخواته ورد لفظ الكيل صريحا في الصحيحين وغيرهما فقال الامام فخر الاسلام
ومن تابعه مبناه اي مبنى هذا الكلام ان الاستثناء معارضة عندهم فالمعنى لكم بيع طعام بمساو بحكم الاستثناء فانه دال على الحكم كالمخصص
في سواء مطلقا سواء كان بيع طعام يدخل في الكيل ويكون متفاضلا او غير معلوم المساواة او بيع طعام لا يدخل فيه ممنوع لصدر الكلام لان الاستثناء
انما عارض في المساواة فقط فتبين انه غير داخل في الحكم فقط فلا يجوز بيع حفنة من الطعام بحفنتين مثلا لدخول تحت عموم النهي وعند الحنفية للحكم
في المستثنى وهو المساواة لانه بمنزلة المسكوت عندهم بل الحكم في الباقي بعد الاستثناء وهو المفاضلة حقيقة او شبهة كالمجازفة فيحرم البيع فيهما فقط اي
في الكيلي بالكيل عادة لان المعتبر المساواة فيه قطعا كما اذا بيع الحنطة بجنسه مساويا في الكيل وكان متفاضلا في الوزن يجوز كما ان الموزون كالذهب
اذا بيع بجنسه مساويا في الوزن دون الكيل وفي العكس لا يجوز فيهما فما لا يدخل تحته غير مذكور في الصدر وهو الاصل الاباحة فيبقى عليه فيجوز وفيه نظر ظاهر اذ
لعدم فرض الحكم في المساواة تحصيل المقصود وهو حل بيع ما لا يدخل تحت الكيل اذ فان النفي والاثبات انما يكونان في الداخل في الكيل لانه مستثنى منه
ويبقى الخارج عن الكيل خارجا عن الحكم النفي ولا فرق على المذهبين الا ان الحل في المساوي عند الحكم في المستثنى والقول به بالمنطوق وعدمه بالاصل
ثم فيه نظر آخر وهو ان الشافعية انما استدلوا بالحكم المستثنى منه لا الحكم المستثنى فمقصودهم ثابت سواء كان فيه الحكم ام لا فان حاصل دليلهم انه استثنى حال المساواة
في المعيار فيبقى الحرمة على سائر الاحوال التي سواها ومن جملتها بيع ما لا يدخل في المعيار لفقدان المساواة ونظر ثالث هو انه لو كان مبنى
الخلاف ما ذكر لكان الامام فخر الاسلام وامثاله قائلين بحرمته لانهم قائلون بالحكم بالمستثنى بل هذه الاشكالات ليست الا على من فسر كلامه

قوله اي لبعد فرض ان الحكم في المستثنى مخالف للمستثنى منه بتحصيل المقصود والنفي فلا يصح ان يكون ذلك مبنى الفرض بين الحنفية والشافعية كما قال فخر الاسلام ١٢

على هذا المساق وليس مطابقا لكلامه واما السادس سهو القلم وقد الله درّه في كما ساء ليس مقصوده قدس سره ابتناء الخلاف عليه بل انه قدس سره نقل مذهب
الشافعي ان الاستثناء يدفع الحكم بالمعارضة كالتخصيص ثم اوضحه بتمام الحديث الذي من جزئياته وغيره من الامثلة وليس غرضه ان الخلاف مبني عليه وهم
الغرض التمثيل بامثلة الاستثناء وعبارته قدس سره كما انا صار عندنا التقدير قول الرجل لفلان على الف درهم الا مائة لفلان على تسعمائة وعنده
الا مائة فانها ليست على وبيان ذلك انه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا المعية قوله الا الذين تابوا لا تجلدوهم ولا تقبلوا شهادتهم واولئك هم الفاسقون
غير فاسقين وكذلك قال في قول النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فسبق صدر الكلام عاما في القليل والكثير
الا ان الاستثناء عارضه في الكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى شمل دليل الخصوص في العام انتهى كلماته الشريفة فالظاهر البعيد الا انه
بل فيه اشارة لبناء الخلاف في الفرع المذكور عليه في الاستثناء والدليل عليه ما قال في باب الشافعية من قولهم هذا في مبحث القياس ان المستثنى منه
المقدر الاحوال الكيلية كما يختاره المصنف لقوله فالاوجه ولو كان البناء على هذا الخلاف كفاه مؤنة الجواب فالاوجه على ما في التحرير ماخوذ من
كلام هذا الحبر الامام فخر الاسلام في مبحث القياس ان مبناه اعتبار النوع المستثنى المفرغ وتقديره اجنبي فتقدير الحنفية الاول اي نوع المستثنى
هو الحال الكيلية المندرجة فيها المساواة والمفاضلة والمجازفة فيبقى ما لا يدخل تحت الكيل خارجا عن الحكم الحرمة وتقدير الشافعية الثاني اي اجنبي
وهو مطلق الحال المندرج فيها التقدير بالكيل وعدم دخوله فيه فيدخل في الحرمة والراجح الاول اي تقدير النوع لان المتبادر من ما في الدار الا زيد
انه ليس فيها انسان الا زيد لا حيوان الا زيد وعلى هذا قال الامام محمد الكان في الدار الا زيد فعبدي حر ان استثنى منه بنو آدم ولو قال الا حمار
كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الا متاع كان المستثنى منه كل شيء فعلم ان المستثنى منه ما يكون اقرب الى المستثنى ولعل هذا الظاهر لمن له ادنى استقرار
في مدرس الكلام هذا والله اعلم بحقيقة الحال مسئلة الاستثناء العدد عقيب متعاطفة بالواو ونحوه من الفاء ثم كما في التحرير يتعلق بالاخيرة فقط عندنا كالكافي على الفارسي
من النحاة اي كما ذهب هو عليه اليه ويتعلق بالكل اي كل واحد عند الشافعية كابن مالك منهم قال في شرح المختصر النزاع في الظهور فعندنا ظاهر في تعلقه بالاخيرة وعندهم
في التعلق بالكل لا الامكان اي لا في امكان التعلق فانه ثبت عوده الى الكل اي كل واحد وثبت عوده الى ما عدا الاخيرة والى الاخيرة فقط والى ما عدا
الاولى فقط فلا تنافي من دعوى الخصوصية في واحد من الاحتمالات وانما النزاع للنزاع الظهور اعلم ان الظهور في الاخيرة منصوص في
شرح البديع ويظهر من كلام الامام النسفي رحمه الله تعالى وما قال الشيخ ابن الهمام ان الحنفية لم يصرحوا به بل انما صرحوا بالرجوع الى الاخيرة ويحتمل ان
يكونوا متوقفين وانما نسبت الشافعية اخذا من دليلهم فشهادة على النفي لا بد من تصحيحه بالاستقراء البالغ وليس لنا التصريح الائمة وهذا خلاف
ذلك كما عرفت وعلى النزول فدلالة الدليل مع تفرع الفروع واحتمال العبارة بل ظهورها كافية في صحة النسبة فافهم وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
والامام الهمام حجة الاسلام الغزالي بالوقف لعدم العلم بانه حقيقة في ايهما في الاخيرة فقط او في الكل وقال المرتضى من الروافض بالاشتراك
فيهما فيتوقف الى ظهور القرينة قال شارح المختصر وهذان القولان الوقف والاشتراك يوافقان انا في الحكم لانهما يقتضيان بالتعلق بالاخيرة
والتوقف في غيرها الى ان يقوم دليل وان تغايرا في الماخذ لان ماخذهم في تعيين الاخيرة التيقن به فانه ان كان لها خاصة فظاهر وان كان
للكل فهو ايضا ولا احتمال لكونه لما عداها من غير قرينة وكذا في الاشتراك واما عندنا فالماخذ الظهور في الاخيرة وقال ابو الحسين المعتزلي
ان ظهر الاضراب عن الجملة الاولى بان يختلفا نوعا من الانشائية والخبرية والامرية والنهيية واسما بان يكون الاسم الصالح للاستثناء
عنه مختلفا او حكما بان يكون حكمهما مختلفا نحو اكرم بني تميم واستاجر مضر والحال انه لا يكون في الثاني ضمير الاول اي لا يكون في الكلام الثاني
ضمير يرجع الى الاسم المذكور في الاول الصالح للاستثناء عنه نحو اكرم بني تميم واستاجرهم الا زيدا ولا يكون اشتراك بينهما في الغرض سوى ان

فللاخيرة اي يكون حين ظهور الاضراب للاخيرة وبالاظهر الاضراب بان لا يختلفا نوعا واسما وحكما او يختلفا في احدها لكن يكون في الثاني ضمير الاول ويختلفا ولا
ضمير للاول في الثاني لكن اشتركا في الغرض المسوق له الجميع اي فيكون للجميع في الصور الثلث ومنه آية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم
لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لان الغرض من الجمل هو الاهانة والانتقام
واحد فيها اي ابو الحسين يوافق الشافعية اذ الحاصل ان الكلام لتعلقه بالكل الا لمانع وهو قول الشافعية الا انه اقتصر المانع فيما فصل بخلاف الشافعية فانهم
لم يقتصروا فالخلاف ان كان ففي تعيين الموانع وهو امر آخر لنا اولا ان حكم الاولى ظاهر في الثبوت عموما ورفعه عن البعض بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للاخيرة
فقط فلا يرفع حكم الاولى كما يجوز تعلقه بالكل فيرتفع حكم الاولى ايضا واذا كان الرفع مشكوكا فلا يعارضه لان الظاهر لا يعارضه المشكوك وهذا احسن
عما قالوا الحكم الاولى متيقن ورفعه بالاستثناء مشكوك فانه يرد عليه ظاهرا ان التيقن بحكم الاولى ممنوع اذ احتمال ارتفاعه بالاستثناء ولو لصارف
موجود ولا قطع مع الاحتمال وان كان يجاب عنه بان المراد بالتيقن الظهور فتامل بخلاف الاخيرة فان حكمها غير ظاهر لان الرفع ظاهر فيها لان الكلام فيما
لا صارف عنها وصح تعلق بها ولذا لزم فيها اتفاقا واذا ثبت ان الاخيرة ظاهرة الرفع فاندفع ما في المختصر ان الاخيرة ايضا كذلك اي حكمها ظاهر والارتفاع
بالاستثناء مشكوك لجواز رجوعه الى الاولى بدليل ولا يرفع الاخيرة ووجه الدفع ظاهر وهذا الدليل ظاهره لا يدل على عدم التعلق بما عدا الاخيرة بل انه
وقد يقرر بان رفع الاولى مشكوك فلا يرتفع الا عند ظهور قرينة التعلق بها وحينئذ فالتعلق بها اما مجازا وحقيقة وعلى الثاني الاشتراك لان المنفرد
لا يحتاج الى قرينة التعيين الاول فلزم الظهور في التعلق بالاخيرة فتامل فيه ثم اعترض عليه بان ظهور حكم الاولى ممنوع بل ارتفاعها بالاستثناء ظاهر
عند الخصم كيف وهذا في قوة اصل المطلوب لكن ان تقرر بان تعلق المتعلقات بالقريب اصل عند اهل العربية وقد يعدل عنه ايضا فحكم الاولى ظاهر
الثبوت لعدم تعلق المغير به وارتفاعه بالاستثناء مشكوك لان الكلام فيما لا صارف عن الحقيقة فيتعلق به وهو القريب ولا يتعلق بما عداه الا بالقرينة وهذا
يدل على عدم التعلق بما عداها فتامل فيه فانه موضع ولنا ثانيا الاتصال من شرطه اي الاستثناء كما مر وهو في الاخيرة فقط لانه متاخر عن الاول
بالاخذ في جملة اخرى فلا يتعلق بما عداها وهذا يدل على عدم التعلق بما عدا الاخيرة فان قلت الاتصال بالعطف موجود قال والاتصال بالعطف فقط
ضعيف لا يكفي لتعلق الاستثناء المتحققة مع الصارف عنه فيعتبر بدليل آخر موجب لاعتبار هذا الاتصال والسر في ضعف هذا الاتصال ان العطف في الجمل
لا يفيد الا تحققها في الواقع وهذا حاصل ان لم يعطف ايضا فمعنى في صورة عدم العطف لا تعلق لاحدها بالآخر فكذا في العطف واعترض بان الشرط في الاستثناء الا
الاتصال العرفي وهو متحقق فان العرف لا يعده متاخرا عن الاول وجوابه ظاهر لان الجمل المتعاطفة قد تستوعب الساعات اذا ذكر الاستثناء بعدها
ولا يحكم عاقل بانه متصل بالاولى لا حقيقة ولا عرفا وغير المتعاطفة اثنين او ثلثة اذا قرن بعدها استثناء مثل المتعاطفة اثنين او ثلثة فان اكتفى بهذا
الاتصال العرفي فالمتعاطفة وغيرها سيان فيحكم برجوعه الى الكل اذا كانت الجمل قليلة بحيث يقال في العرف انه كلام واحد وان لم تكن متعاطفة بخلاف
الكثير وان كانت متعاطفة مع ان غير المتعاطفة لا يجوز فيها الرجوع اتفاقا الا الى ما يليه فقد ظهر انه لا يكفي هذا الاتصال العرفي بل الذي هو شرط هو السكوت
من غير عذر او الاخذ في كلام آخر وظاهر فيما نحن فيه انه ترك الكلام الاول واخذ في الآخر فلا يصح الاستثناء عنه بعده فتدبر وهذا يكفي للناظر المنصف
واعترض ايضا بان الدليل لو تم لدل على عدم جواز تعلقه بالكل مع انه يجوز بالقرينة ولك ان تجيب بانه ربما ينزل الانفصال منزلة العدم لامور
خطابية وينزل الجمل المتعددة بالعطف منزلة جملة واحدة فلا يعد اخذه في اخرى تركا للاول انما ذلك في المقامات الخطابية لكن يحتاج الى القرينة
لكونه خلاف الظاهر فلا يدل دليلنا على عدم الجواز مطلقا بل اذا لم يكن صارف فقط الا ترى انه كثيرا ما ينزل وجود الشيء منزلة العدم في
المقامات الخطابية فينزل العالم منزلة الجاهل لعدم العمل بمقتضاه وبالعكس لظهور امره حقيقة او ادعاء وغير ذلك مما بين في فن المعاني فلا

بالجميع وللاخيرة فقط والاصل الحقيقة فيكون حقيقة فيهما قلنا هذا اصل لكن الاصل عدم الاشتراك بل المجاز خير منه ثم انه ان اراد الصحة الحقيقية من غير قرينة وللاخيرة كذلك فهذا دعوى من كمال الوهم ودرجة الغباوة وكيف ساغ له في مقابلة من يدعي الظهور في احدهما وان اراد الصحة مع قرينة في احدهما فنفيه مجاز قطعا فاثبات الاشتراك منه حماقة فتدبر اقول الاستدلال معترض بما عدا الاخيرة فانه صحيح والاصل الحقيقة ولعله مجاز بالاتفاق فان قلت انما كان مجازا بالاتفاق فلا تثبت الاصالة كونه حقيقة في مقابلته قلت هذا العود على الدليل فانه حقيقة في احدهما باجماع من يعتد باجماعهم فلا تثبت الاصالة الاشتراك في مقابلته قال القاضي وحجة الاسلام تبعا لاصحابنا قالوا الاتصال صوريا يحصل بالعطف فيجعلهما كالواحد والانفصال والانقطاع كل عن صاحبها حقيقة يجعلهما كالاجانب فيخرج الاستثناء من الاولى تارة على تقدير كونهما كالواحد ولا يخرج من الاولى تارة اخرى على تقدير كونهما كالاجانب فاما شبهان والاشكال بالاشتباه يوجب الاشكال فيتوقف قلنا ايجاب الاشكال الاشكال ممنوع وانما يوجب لو كانت متساوية في القوة وليس كذلك كما تقدم من الدلائل الدالة على تقوية احدهما فائدة الاستثناء في آية القذف التي مر تلاوتها مقصورة على ما يليه هو قوله تعالى اولئك هم الفاسقون عند الحنفية فلا تقبل شهادة المحدود في قذف اذا تاب لعموم قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وعدم خروج التائب عنه بالاستثناء خلافا للشافعي رح كما هو المشهور ومالك واحمد كما هو في التيسير فتقبل عندهم وانما خالف القواعد اي للاستثناء اليه اي ما يليه مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان قلت كان ينبغي على رايهم سقوط الحد عنه بناء على رجوع الاستثناء المعقب للجمل الى الكل قال ولولا منع الدليل من تعلقه بقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة من كونه اي الجلد حقا للآدمي وهو لا يسقط بالتوبة لتعلق الاستثناء به ايضا وسقط الجلد اقول انما تم هذا لو لم يكن عدم قبول الشهادة من تمام الحد وهو ممنوع بل الحد عندنا الجلد مع عدم قبول الشهادة وهو مناسب لشرع الحد لان شرعه للزجر وهو ايضا زاجر بل هو اشد من الضرب عند اصحاب المروة ثم الجريمة صدرت من اللسان فيناسب الزجر عليه فيجعل ما صدر عن لسانه مثل ما صدر عن الجناية وهذا مثل حد السرقة فانها صدرت عن اليد فشرع الحد فيها ما هو قطع وهذا كله ما اشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره حيث قال وعلى هذا قلنا في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان قوله فاجلدوهم جزاء وقوله ولا تقبلوا لهم وان كان تاما لكنه من حيث انه يصلح جزاء وحدا مفتقرا الى الشرط لان جزاء لابد من الشرط فجعل ملحقا بالاول الا ترى ان حق الشهادة ولاية كالضرب والا ترى انه فوض الى الائمة فاما قوله واولئك هم الفاسقون لا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام وهذا حكاية عن حال قائمة فلا فاحتمل تمامها بصيغتها وكانت في حق الجزاء في حكم المبتدأ ثم قال الشيخ والشافعي قطع قوله تعالى ولا تقبلوا مع قيام دليل الاتصال وجعل قوله تعالى واولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال وقلنا لان صيغة الكلام ان القذف سبب والعجز عن البينة شرط والصيغة تقتضي والرد حد مشارك للجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف بثم انتهى وان تاملت في هذا الكلام وجدت ما ذكره المعترض وجه الحمد والقنت لسقوط ما قيل انه لا يصلح للحد لان اقامة الحد فعل يجب على الامام كيف والامتناع عن القبول فعل هو لم فافهم ويمكن ان تقرر كلام الامام الشافعي رحمه الله تعالى ان الاصل بان الجلد ايضا يسقط بالتوبة لكن التوبة في حقوق العباد تتم بعفو صاحب الحق وعنده يسقط بعفو المقذوف لكن على هذا ينبغي ان لا تقبل الشهادة الا بعد العفو وهو خلاف مذهبه فتدبر وللحنفية اولا ما تقدم من تعلق الاستثناء بالاخيرة ولهم ثانيا ان ما قبلها اي ما قبل آية اولئك هم الفاسقون فعلية طلبية وهذا القول اسمية اخبارية فلا تعطف على الاولى وهذا الوجه اشار اليه الامام فخر الاسلام قدس سره بقوله ووصل قوله تعالى اولئك هم الفاسقون بما قبله مع قيام دليل الانفصال فتدبر ويحمل الواو على الاعتراض كما اختاره بعض شراح الاصول الامام فخر الاسلام قدس سره وان جعل للعطف فعطف على قوله تعالى والذين يرمون فانه مع الخبر المأول بالقول جملة اخبارية وعلى هذا فلا تعلق الاستثناء بالجملة الطلبية ايضا وهذا بناء على ان الذين مبتدأ اما اذا كان

مفعولا لفعل مضمر وجب القول بكون الواو للاعتراض بتة فافهم ثم انه لا يستثنى من الذين تابوا حتى يلزم سقوط الجلد ايضا فتامل قيل الممتنع انما هو عطف
الخبرية على الانشائية فيما لا محل لها من الاعراب وههنا لها اي للانشائية محل من الاعراب لانها خبر عن المبتدأ فلا يمتنع عطف هذه الاسمية عليها وهذا انما يتم
لو جعل الذين مبتدأ واما اذا جعل مفعولا لفعل مضمر والطلب تفسير له فليس له محل من الاعراب فيمتنع العطف اقول لا كلام لنا في الامتناع انما الكلام في
الترجيح اذا تردد في العطف على الانشائية والخبرية ولا شك ان المناسبة الخ فالاولى عطف الجملة على ما تناسبها من عطفها على غير ما تناسبها فما ذكر يكفي
للترجيح ولنعم ما قال الجملة الاولى خوطب بها الحكام بدليل جمع المخاطب وكون اقامة الحد مما يتقوم به الامام وهذه الآية خطاب للنبي عليه وآله واصحابه
الصلوة والسلام بدليل الكاف وافراده واذا اختلف الخطاب فلا يعطف عليها فلا يرجع الاستثناء اليهما وهذا الوجه مما اشار اليه الامام فخر الاسلام
بقوله الاثر يعني انه الى الائمة فان التفويض كما يصلح قرينة على كونه من تمام الحد كذلك يصلح مرجحا لامتناع العطف واما في التلويح انه لا امتناع
في خطاب الجماعة بالكاف المفرد اذا كان حرفا للخطاب كما في قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك وقوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله
الموتى وغير ذلك ساقط فان الكلام في استعمال حقيقي ولا شك ان الكاف موضوع لافراد المخاطب باطباق اهل النحو وكيف ولولاه لم يكن للتثنية والجمع
فائدة وفيما استشهد يجوز ان يكون قوله من بعد ذلك خطابا لليهود بني اسرائيل على طريقة الالتفات اشعارا بانهم غير قابلين للخطاب وينبغي ان يخاطب
غيرهم باعلام حالهم وقوله كذلك يحيي الله الموتى غير داخل تحت المقول والمعنى وقلنا اضربوا ببعض منها فضربوا فحيي كذلك يحيي الله الموتى بامن صلح للاعتبار
والتذكير على هذا فليس من باب التنزل لا يضر ذلك لان استعماله في الجمع مجاز كما يستعمل ضمير المتكلم مع الغير في الواحد وههنا لو عطف الاسمية على الطلبية يلزم
اختلاف للمخاطبين لو ابقي الكاف على الحقيقة والحمل على المجاز خلاف الاصل فلا يعطف عليه ولو تنزل عن هذا فلا شك في صلوحه مرجحا فتدبر اقول لو منع ذلك
اي اختلاف الخطاب المانع عن العطف على جزء الجملة وقوله تعالى لا تقبلوا الخ والاسمية وقع جزاء فيه لمنعه على كلها لكون المخاطب فيهما ايضا جمعا والثاني باطل بالاتفاق
فانه لابد من العطف على واحد منهما وفيه نوع خفاء لان احتمال جعل الواو للاعتراض باق على ما جوزه بعض النحاة ثم ان الجملة الطلبية لا يصلح وقوعه
خبرا الا بتاويل القول على ما هو المشهور فالتقدير والذين يرمون المحصنات الى الآخر مقول فيهم فاجلدوا ولا تقبلوا ويجوز ان يكون في الجملة الكبرى
الخطاب له عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وهي متعلق الخبر والخطاب للائمة والمعنى والله اعلم يا ايها النبي الذين يرمون المحصنات قيل فيهم كذا وكذا وح
لا مانع من عطف الجملة الاسمية على الكبرى لاتحاد الخطاب وايضا لا تقبلوا في محل الخبر فلو عطف عليه كان خبرا فيلزم تعدد الخطاب في جملة واحدة بخلاف الجملة
الكبرى فانها لا محل لها من الاعراب فلا يلزم من العطف عليها الا الاختلاف في جملتين وهذا ليس بتلك المثابة فاحفظه ولا تغلط الا ان يقال ح العطف عطف
الحاصل من الجملة الاخيرة على الحاصل من الكبرى بمعنى من غير تغاير الخطاب على ما جوزه صاحب المفتاح في مثل زيد يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق
انه من عطف الحاصل على الحاصل من غير التفات الى الخبرية والانشائية وانا لم نجوز العطف على لا تقبلوا من قبيل عطف الحاصل لانه انما يكون في الجملة المنقطعة
التعلق وهو لا تقبلوا متعلقة بالخبرية فتامل ولنعم ما قيل انه اي استثناء التائبين منقطع فلا يكون متصلا لخروجهم عن الفاسقين فلا حكم المحكوم عليه بعدم قبول
الشهادة وهذا الوجه مما اختاره صاحب الهداية رحمه الله تعالى وذلك لان في الجملة الاخيرة ذاتا هي المشار اليهم باولئك وصفة هي الفسق فانهم فاسقون فلو كان
استثناء التائبين متصلا فاما عن الذات المشار اليها باولئك وهم الزانون او عن صفة الفسق وهو استثناء الذات من الصفة لا يجوز لان الذات غير داخلة
فيها فبطل الثاني ولو كان الاستثناء من الذات افاد عدم ثبوت الحكم للمستثنى وصار الحاصل هم فاسقون الخارجون عن طاعة الله تعالى الا الزانين الذين
تابوا فانهم ليسوا فاسقين بل مطيعين وهذا خلاف الواقع فان الفسق يعم الكل من التائب وغيره ولم يكونوا فساقا من اي شيء تابوا لكن التائبين يصيرون
بعد التوبة صالحين والباقون هم الخالدون فيه لان التائبين غير متصفين به اصلا او بالجملة الاتصال من اولئك او عموم الاحوال لا يستقيم الا بتكلف

غير مرضي عند الحق تعالى كما ان قيل بالاستثناء من الاحوال والمعنى اولئك هم الفاسقون في كل وقت الا وقت التوبة عنه ويأباه لفظ الحيثية الاجنبية
مستغنى عنه بمعنى كما لا يستغنى عن اولئك يحبس فسقهم كلا فسق فتأمل الثاني من المغالطات المتعلقة الشرط قال الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي
الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد المشروط عنده واورد اولا انه دوري لان الشرط والمشروط لا يعلم الا بعد العلم بالشرط ويجاب عنه بان
المراد بالمشروط هو الشيء والحاصل ما لا يوجد شيء بدونه ولا يلزم ان يوجد الشيء عنده وهو الظاهر والافضل قوله ولا يلزم آه لا اخراج ذلك لاخراج السبب
ولو كان المشروط على معناه لم يدخل من اول الامر حتى يخرج فانه ليس مما لا يوجد المسبب دونه بل لا يوجد المسبب دونه فقيل اذا كان المراد به الشيء فيصدق
على المادة والغاية فانهما مما لا يوجد الشيء دونهما ولا يلزم ان يوجد عندهما اقول الا ان يقال المراد خارج عن الشيء لذاتا اي لا يوجد الشيء دونه آه
بناء على العرف وشهرة ان الشرط من العلل الخارجة فهذه الشهرة قرينة الارادة واما الغاية فانا نلتزم كونها شرطا في هذا الاصطلاح المذكور ههنا كما
قيل او لا يلزم بل يقال كما اقول هي علة لفاعلية الفاعل فليست موقوفا عليها المعلول الا بواسطة باعتبار انه موقوف على الفاعل بما هو فاعل وفاعليته
موقوفة عليها والمتبادر من عدم الوجود دونه التأخر عنه ذاتا بالذات من غير واسطة فالمعنى الشرط ما لا يوجد الشيء دونه اي يتأخر الشيء عنه بالذات فتأمل
العلة الغائية فتأمل وقد يقال يخرج على هذا جميع افراد الشرط فانها ايضا علة لفاعلية الفاعل وكونها تامة في الفاعلية فتدبر فيه فان فيه تاملا فان الغاية
ليست مما يتوقف عليه وجود المعلول الا بالعرض لبطلان العبث والشرط منها يتوقف عليه وجود المعلول نفسه والفاعل ليس فاعلا تاما دونه فتدبر
واورد ثانيا انه منقوض بجزء السبب فانه لا يوجد المسبب دونه ولا يلزم ان يوجد عنده واعلم انه لا يتوجه الى التعريف فانه لا يصدق عليه لا يوجد المشروط
دونه وان صدق لا يوجد المسبب دونه لانه قد قيد بالمشروط الشيء لدفع الدور توجه اليه هذا الايراد فهذا في الحقيقة ايراد على جواب الدور ويجاب بان جزء
السبب قد يوجد المسبب دونه اذا وجد سبب آخر غير الذي هذا الجزء جزءه فلا يصدق عليه الحد فقيل هذا الجواب في غاية السقوط لان المراد في النقض
جزء السبب المتحد اي الواحد للمسبب ما يحيى به الامر بحى دائما مرتبطا به انه لا يوجد المسبب دونه واجيب المراد عدم الوجود بدونه لنوعه اي لنوع الارتباط الذي
فيه وبين الشيء والحاصل الشرط الامر المتعلق بالشيء لا يوجد بدونه بنوع هذا التعلق ولا يلزم لنوعه ان يوجد عنده حتى يتناول الشرط الشبيه بالسبب وهو الشرط
الذي يستتبع المشروط وهذا اذا كان آخر ما يتوقف عليه فانه يلزمه وجود المشروط لكن لا لنوع تعلقه بالمشروط والا كانت سائر الشروط مستلزمة فلو لم يزد لنوعه لخرج
هذا الشرط ثم من الاسباب الشرعية كما يقال الوقت شرط لصحة الجمعة والعيدين والاداء مطلقا وبهذه العناية يندفع النقض فان للوقت علاقتين علاقة
الاقتضاء ولهذه العلاقة سبب وعلاقة الشرطية وليصدق انه متعلق بالجمعة التي لا توجد بدونه بنوع هذه العلاقة ويمكن ان يتخلف وجودها عنه فاندفع
النقض بهذه الشروط التي هي الاسباب ثم هذا بحسب التحليل من النظر والنظر الدقيق فيها ان ما هو سبب لشيء لا يكون شرطا له اصلا اذ الشرط مطلقا مقتضيا فيه صلاحية
التأثير وبرودة على وجود كسبب الا من جهة مخصوص [illegible] فليس سببا لوجود صلوة الجمعة والاثنين وانما هو سبب لوجوبها وافتراضها والشرطية انما هو بالنسبة الى الاداء
الرحمة لا استحالة في كون شيء سببا لشيء وشرطا لآخر فافهم لدا تقرر ان المراد هذا شرع في تقرير الجواب فقال وعدم وجود المسبب بدون جزء السبب المتحد
بسببه بالنظر الى خصوص المادة وهو كونه متحدا الا بالنظر الى تعلقه السببية مطلقا والا يلزم ان لا يوجد بدون شيء من الاسباب ولو متعددا لكن يلزم ح ان لا يكون
للقيد الثاني وهي قوله ولا يلزم ان يوجد عنده فائدة فان السبب يخرج حينئذ بالقيد الاول وكان هذا لاخراج السبب فانقلبت الانحصار انما هو في اخراجه
بل يجوز ان يكون الفائدة اخراج العلة فانه لا يوجد المعلول دونه فانه يجيء ان العلل يتعدد كالسبب فليس عدم الوجود دونها لنوع العلية فخرجت بالاول
فتدبر فيه الا ان يقال ذكره لاخراج القدر المشترك بين مجموع الاسباب فانه لا يوجد المسبب من القدر المشترك لنوعه لكن فيه مناقشة فانه انما لا يوجد دون
القدر المشترك لانحصاره بين الاسباب لا لنوع تعلقه بالمسبب فانه ليس غير السببية اقول لابد ان الشرط قد يكون شرطا لشيء مع سببيته له دون سببية كالان

القبض شرط الملك في الهبة دون البيع فانه يفيد الملك بنفس العقد دون الهبة فلو قطع النظر عن خصوص السبب ويلاحظ انه شرط للملك شرط خرج ذلك
عن ان لا يوجد المشروط دونه بل لا يصدق الحد على شرط اصلا فان نوع الشرطية لم يلاحظ عن وجود المشروط دونه الا ان يقال ليس المحدود الشرط العام بل المحدود
شرط الشئ مطلقا اي من كل وجه مع كل سبب وهذا المذكور شرط من وجه دون وجه فتدبر والحق في جواب ان كون القبض شرط الملك
ممنوع وانما هو شرط الحوجة الملك الحاصلة من الهبة ولا يلزم من اشتراط الخاص بشئ اشتراط المطلق به بل شرط ايجاب الهبة الملك و
قبله لم يوجد سبب تاما كما يفصح عنه عبارات الفقهاء فتدبر فالتحقيق ما وجه قولهم الشرط لا يتعدد بدلا بان يكون لمشروط واحد شروط
متعددة قد يوجد هذا المشروط تارة مع هذا الشرط وتارة مع اخر والسبب يتعدد على هذا النحو فان الملك يحدث باسباب شتى ولم يرد ان
الشرط لا يتعدد اصلا حتى يرد عليه ان تعدد الشروط بديهي ولم يقل احد ان الشرط لا يتعدد فان المعتبر في الشرط استلزام عدمه عدم الوجود
بدونه فلا يمكن التعدد المذكور والا وجد المشروط بدون كل فعند التعدد بحسب الظاهر الشرط القدر المشترك بين الشروط المتعددة والمعتبر في
السبب لزوم استتباع الوجود وكل واحد من الاسباب المتعددة بدلا كذلك اي يستتبع وجود المعلول كالجناية في الصوم والظهار فانهما مفضيان
الى وجوب الكفارة والسر فيه اي في اعتبار القدر المشترك في الشروط دون الاسباب ما تقرر في العلوم العقلية ان فاعل الواحد بالعدد لا بد
ان يكون واحدا بالعدد اذ لولاه لجاز فاعلية الواحد بالعموم للواحد بالشخص وينقبض العقل عن ان يكون تحصيل الفاعل دون تحصيل معلوله
والاسباب بمنزلة الفواعل فلا يجوز ان يكون قدرا مشتركا والا فكان الواحد بالعموم الاضعف سببا وفاعلا للواحد بالعدد الاقوى بخلاف
الشرط فانه لا انقباض عن كون الاقوى تحصلا متوقفا على الاضعف فيه لعدم كونه متحصلا بخلاف الفاعل هذا ويرد عليه ان امتناع كون تحصيل
الفاعل اضعف انما هو في الفاعل الحقيقي المؤثر دون المؤثر الجعلي فلا يتم هذا السر والاولى الاكتفاء بما سبق القول خلاصته ولك ان الواحد بالعموم
لا يكون فاعلا للتشخص منقوض باقتضاء الماهية فرد اعينيا كالواجب عند المتكلمين الذاهبين الى زيادة التشخص فانه متعين بنفسه ومعلول للماهية الواجبية
والعقل على راي الفلاسفة الذاهبين الى انحصار نوعه في شخصه لاقتضائه التشخص بنفسه فتامل بل نقول اقتضاء الماهية التشخص غير معقول لان
نسبتها الى الاشخاص على السواء والمقتضي لا يكون متساوي النسبة الى المعلول وغيره وايضا جاعل الوجود والتشخص واحد بل التشخص نحو الوجود على
التحقيق فلو اقتضى الماهية التشخص لاقتضت الوجود فيوجد قبل الوجود وبهذا ابطل الفلاسفة زيادة الوجود والتعين عليه سبحانه وشبهة عليه مهية العقل التعين
لا يقبلها النقاد من المهرة والله اعلم بحقيقة الحال وقيل في المنهاج الشرط ما يتوقف عليه تاثير المؤثر عقليا كان او جعليا فلا يرد ان العلل
الشرعية لا تاثير لها حتى يتوقف على الشروط ويفهم منه لا يتوقف ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب فلا يرد النقض به وفي المنهاج قيد زائد
لم ينقله وهو لا وجوده وهو لا حاجة الى هذا الفهم فان جزء السبب يتوقف عليه وجوده فيخرج به الا ان في الجزء المحمول محل تامل قيل في شرح الشرح
لكنه يبطل بنفس السبب فانه يصدق عليه انه يتوقف عليه تاثير المؤثر ضرورة توقف تاثير الشئ على ذاته وما في بعض شروح المنهاج يخرج بالقيد الاخير
فان وجود السبب يتوقف على ذاته لكونه صفة زائدة فيخرج بقوله لا وجوده فبفساده غني عن البيان فان الوجود وان كان زائدا لا يتوقف
على الذات الموجودة فتدبر ويدفع بان المتبادر من الحد كونه اي ما يتوقف عليه التاثير مغايرا للمؤثر فيخرج السبب ثم اورد على عكسه الحيوة
في العلم القديم فانها شرط لوجود العلم له تعالى واتصافه به ولا تاثير للمؤثر فيه اذ المحوج الى المؤثر الحدوث عند جمهور المتكلمين وعلمه تعالى
قديم وهذا لا يرد على من جعل العلة للحاجة الامكان كما عليه المحققون من المتكلمين المعرف بهذا التعريف قيل لو تم هذا اي المحوج الحدوث
لكانت صفات الواجب تعالى مجردة وهي زائدة قديمة لامتناع قيام الحوادث مستغنية عن المؤثر مطلقا حتى عن الذات الموجودة بها فلا حدوث

فلا حاجة فيلزم اما كونها واجب الوجود فانه كان الوجود ضروريا لها بالنظر الى ذواتها فتعدد الواجب بالذات العياذ بالله او كونها ممكنة مستغنية
عن المؤثر ان كان ممكن الوجود وهو يلزم انسداد باب اثبات الله تعالى اي العلم به فان مداره على حاجة الممكن الى المؤثر وقد جوز ثم وجودها بلا مؤثر
اقول لا ولا وجود الصفة هو وجود بالموصوف فهما على ما صرح به ابن سينا موجودان بوجود واحد قائم بذاته لا بانفسها فلا يلزم وجوب وجود موجودات متعددة
مستقلة وانما المحال ذلك فظاهر هذا الكلام يقتضي جوازا واجبين غير مستقلين الذات ولا يجب النقوة به مسلم بل عاقل فضلا عن تجويزه ثم ان الصفات قديمة البتة
واذ علة الحاجة الحدوث عندهم فلا حاجة فاما ممكنة فيلزم وجودها متساويين بالنسبة اليه والى العدم من غير مرجح لبقي كونها واجبة والوجوب ينافي الحاجة في الوجود
فيكون مستغنية عن الذات فيكون مستقلة فيلزم ما سلم استحالته ويلزم خلاف المفروض اي يلزم من ابطال كونها صفات و يمكن ان يقرر كلام المص بان الصفات وجودها
ليس حاصلا في انفسها بل الموصوف فهي واجبة بالقياس الى الذات وكلما هو واجب بشيئ فهو واجب به لا بالذات فلا وجه للاستغناء ووجوبها لوجوب موجودها مستقلة عن الواجب
بالذات تعبير عن الشيئ بلازمه فهذا معارضة او نقض اجمالي ولا يتعلق بها مادة الشبهة ولذا اردفنا بالثاني المشتمل على الحل هذا غاية التوجيه لكلامه اقول ثانيا انها
ممكنة مستغنية عن المؤثر لكنها محتاجة الى المقتضي وانما يلزم الانسداد لو انسد باب العلم بالصانع بالآيات لو كانت مستغنية عن المقتضي مطلقا والمؤثر عندهم اخص منه
فان المفيد للوجود يقال له المقتضي فان كان مقيدا بالارادة والاختيار يسمى مؤثرا فالصفات ممكنة محتاجة في وجودها الى الذات الموصوفة بها
لكن الذات جاعلة اياها بالايجاب لا بالاختيار والا لزم التسلسل وكيف يجوز ان الاختيار صدر بالاختيار والعلم صدر بعد العلم واذا كانت مجعولة
بالايجاب لم يحتج الى المؤثر ثم هذا موقوف على ما حقق الامام فخر الدين الرازي في بعض كتبه الكلامية ان المراد بقولهم المحوج هو الحدوث لا الامكان
ان المحوج الى الجاعل الخالق بالاختيار هو الحدوث لا الامكان فافهم ومن ههنا سقط قول النصير الطوسي انهم بين ان يجعلوها واجبة وبين ان
يجعلوها محدثة لان لهم ان يجعلوها ممكنة مخلوقة بالايجاب لا بالاختيار فلا محذور وتحقيق امثال هذه المباحث في العلوم العقلية تم الحواشي الشرط المذكور
عقلي يحكم بشرطيته العقل كالجوهر للعرض فان العرض لا يوجد بدون الجوهر وشرعي يحكم بشرطيته الشرع كالطهارة للصلوة فانها لا توجد دونها
واما الشرط لغة فهو العلامة ومنه اشراط الساعة اي علا[illegible] البتة
اللغوي العلامة لا مدخول ان واخواتها كما زعم البعض وا[illegible]
كثيرا ما يستعمل بان فيما لا يتوقف المسبب عليه وعلى غيره فهو جملة موجبة تستلزم وجوده بوجوده اي وجود مدخول ان وجود المسبب فهو علامة على الجزاء
لا نفيه نفيه اي لا يستلزم نفي مدخول ان نفي المسبب لاحتمال ان يوجد من سبب آخر بان يكون المسبب اعم منه ويكون لازما له ولسبب آخر ولا يلزم توارد
السببين على اثر الواحد بالشخص لانه لعمومه لا يكون واحدا شخصيا نعم اذا كان مساويا له يلزم من نفيه نفيه ولهذا لا ينتج في الاستثنائي المتصل
رفع المقدم منه لوضع التالي منه لا نفيه لنفيه اي لا ينتج نفي المقدم لنفي التالي وهو اي الشرط قد يتحد وقد يتعدد جمعا بان يكون الشرط المجموع
من حيث المجموع او يتعدد بدلا بان يكون الشرط واحدا لا بعينه من امور متعددة فهذه ثلثة من الاقسام وكذا الجزاء قد يتحد وقد يتعدد جمعا وقد يتعدد بدلا فالحاصل
تسعة حاصلة من ضرب الثلثة في الثلثة فرع قال ان دخلتما فانتما طالقان فدخلت الاثنين من زوجاته قد دخلت احديهما دون الاخرى قيل تطلق
هي لان الشرط متحد وهو دخول واحدة واحدة والجزاء كذلك هو طلاق كل وقد وجد شرط طلاق الداخلة فتطلق ثم اشار الى العلة بقوله و
طلاق كل لدخولها يعرف بالعرف وهذا وفق مذهبنا من ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد على الآحاد وقيل لا يطلق واحدة منهما لان
الشرط دخولهما جميعا ولم يوجد فلم يترتب الجزاء وقيل ليس هذا ولا ذاك بل يطلقان معا لان الشرط لطلاق كل دخولها بدلا وقد وجد فيترتب
الجزاء وهو على هذا الشرط متعدد بدلا والجزاء متحد [illegible] قيل في حواشي مرزا جان على شرح المختصر فيه تحكم لعدم الاختلاف في اللفظ بين الشرط والجزاء فالحكم

بالبدلية في الشرط دون الجزاء تحكم بحت اقول المقصود من اليمين المنع عن الدخول ولا شك ان اخذ الشرط بدلا ابلغ في المنع فيه فهو المرجح لاخذ
الشرط بدلا دون الجزاء فتدبر وفيه ان المرجح انما يعمل اذا كان الاحتمالان على السوية وههنا تعليق طلاق كل بالدخول متبادر فافي مثل هذا
التركيب فتدبر مسئلة الشرط كالاستثناء في الاحكام الا في تقييد الجمل فانه ليس كالاستثناء بل للجميع لانه مقدم تقديرا فيقدم على الكل او حقه
الصدارة للكلام كالاستفهام والتمني وقد تقدم ثم ظاهر هذا الكلام يوهم ان الشرط ايضا يوجب حكما مخالفا لما اخرجه كالاستثناء ولعله مخصوص
من المماثلة في الاحكام الاستثنائية ثم القول بتاخير الشرط لما كان منافيا القول نحاة البصرة ان يبطله فقال واما قول البصريين في مثل
اكرمك ان دخلت ما تقدم خبر اي جملة خبرية مستقلة وليس جزاء ولو قال ما تقدم جملة لكان اشمل والجزاء محذوف لدلالته عليه ولذا لم يجزم
مع كونه فعلا مضارعا وهو يجزم شرطا وجزاء وفيه انه لا يدل هذا الكلام الا على اكرام مقيد معلق بالدخول فليس ما تقدم اخبارا بالاكرام
مطلقا ولذا لم يكذب على تقدير عدم الاكرام لعدم الدخول ولو كان حكما مطلقا لكذب والتقييد اي تقييد الاكرام وتعليقه بالدخول مرتين
لا يفهم بالضرورة الوجدانية فليس ما تقدم اخبارا باكرام مقيد مفسر للجزاء المقدر كالجملة الواقعة بعد المفعول المضمر على شريطة التفسير نحو زيدا
ضربته هذا واما قولهم لا يجزم ما تقدم اذا كان مضارعا فعليه لعله لاجل ان التقديم يبطل عمل كلمة المجازاة فتدبر قيل في حواشي
ميرزاجان على شرح المختصر نظيره ما قالوا اي البصريون ان في زيد قام ضميرا هو الفاعل وما تقدم مبتدأ والوجدان يكذبه فان المفهوم
منه في التقديم والتاخير اي تقديم الظاهر وتاخيره واحد وهو نسبة القيام الى زيد ولهذا لم يفرق العربي الفصيح الذي لم يسمع قواعد النحو بينهما
اي بين التقديم والتاخير في المعنى فالحق مع العلماء الكوفة بجوز وا تقديم الفاعل على ما نقل صاحب المحاكمة وسمعت عن مطلع اسرار الالهية
الذي قدس سره مرارا ان هذا النقل غير مطابق لكتب النحو ان علماء الكوفة والبصرة كلهم متفقون على ان الفاعل لا يتقدم اصلا وفي صورة تقديم الاسم
الظاهر المقدم مبتدأ اتفاقا ولذا اتفقوا على مطابقة الفعل اياه في التقديم افرادا وتثنية وجمعا لكونه حاملا للضمير لا في صورة التاخير بل اوجبوا
فيه افراد الفعل ابدا فتدبر اقول اتفق علماء البلاغة على الفرق في صورة التقديم والتاخير بحسب المعاني الثانوية وهي الكيفيات والمزايا الزائدة
على اصل المراد المفهومة من الكلام لكونه رد الانكار وغيره وههنا يفهم منه في التقديم حكما مؤكدا الا في التاخير فالتكذيب اي تكذيب الوجدان
الفرق لعله لعدم السليقة لفهم دقائق الكلام واما عدم فرق العربي الفصيح فان كان عاميا غير بليغ فلا يعبأ به اي بعدم الفرق وان سلم
عدم فرقه كيف وهو لا يفرق بين ما انا قلت وما قلت انا مع ان الاول يدل على نفي القول عن المتكلم مع ثبوته لاحد غيره بخلاف الثاني
فانه يدل على النفي عنه مع السكوت عن غيره الى غير ذلك من الكلام فكلا لا يعبأ بعدم الفرق بين هذين الكلامين كذلك فيما نحن فيه وان كان العربي
الفصيح بليغا فلا نسلم انه لا يفرق بل يفهم في التقديم النسبة مرتين بخلاف التاخير كيف لا يفرق وقد استفاد علماء البلاغة انما هو من العرب العرباء هذا الكلام
متين ثم اراد ان يبين النكتة فقال والسر في الفرق ان الفعل بحسب حقيقته مستقل التعلق بشيء لم يذكر بعد لكونه مشتملا على النسبة التامة المحتاجة
الى فاعل معين ما فان ذكر الشيء بعده فهذا المنسوب اليه والا يذكر فيعتبر التعلق بما تقدم سوى الربط الذي يقتضي المقدم ان يرتبط ما ذكر
بعده به فهناك الربط ثانيا وهو معنى الضمير المنوي وربما يناقش فيه بان كون حقيقة الفعل مستلزمة التعلق الى ما لم يذكر ممنوع والى الغير مسلم لكن
لا يلزم منه التعلق والربط ثانيا حتى يستفاد ومعنى هو الذي هو المنوي لكن الامر سهل عند من يخدم العلوم العربية فثبت ومن ههنا اي من اجل الفرق
الذي بين التقدم والتاخر صح قام الزيدان لكونه مسندا الى المؤخر فافرد الفعل دون الزيدان قام لاسناده الى الضمير العائد الى المقدم فيفوت
التطابق فالحق ههنا اي في نحو زيد قام مع علماء البصرة من كونه مسندا الى الضمير وانفهام الربط مرتين هذا فاحفظ فانه حقيق بالحفظ الثالثة

من المخصصات المتصلة الغاية ولفظها الى وحتى وقد مر في حروف المعاني نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا ومنها كالشرط اتحادا وتعددا
فقد يكون واحدا ومتعددا اجتماعا وبدلا وهي كالاستثناء في العود الى الجميع او الى الاخيرة اذا اعقب بعد جمل متعاطفة والمذاهب ههنا المذكورة
ثمه والمختار ههنا المختار ثمه فالمختار عندنا الانصراف الى الاخيرة وعند الشافعية الى الكل وحجة الاسلام قدس سره والقاضي يتوقفان و
الرافضة مشترك فيطلب وابو الحسين ان ظهر الاخير فللاخيرة والا فللكل في التحرير والكشف عدم صدق تعريف التخصيص على اخراج الشرط
والغاية لعدم اخراج شيء منهما لبعض المسمى من افراد العام فان مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض التقادير وهي تقدير فقد ان الشرط وما بعد
الغاية لا عدم ثبوت الحكم لبعض الافراد حتى يكون تخصيصا ثم انه لو قال مفادهما ثبوت الحكم على بعض التقادير وهو تقدير وجود الشرط و
قبل الغاية لكان مناسبا على مذهبنا ايضا لكن لما كانت دعوى الشافعية انهما مخصصان تنزل على رأيهم وقال مفادهما عدم ثبوت الحكم على بعض
التقادير اقول في جوابه قد يخرج الشرط او الغاية لبعض المسمى عن الحكم والا لا على بعض التقادير فيصير العام مخصوصا بهما نحو اكرم العرب
ان كان هاشميا فاخرج الشرط غير الهاشمي واكرم المسلمين الى القرن الثالث فاخرج مسلمي هذا الزمان وفيه ما فيه لان هذا التخصيص اتفاقي والكلام كان
في الوضعي المطرد واليه اشار في التحرير ايضا فانه قال في اثناء هذا البحث وانكان قد يتفق معه تخصيص آخر وقد لا وقد يتضادان اي قد يتفق
مع قصر التقدير اي تخصيص آخر هو قصر الافراد وقد لا يتفق وقد يتضادان فان قلت القوم القائلون ايا هما من المخصصات لم يريدوا
تخصيصهما دائما بل في بعض الاحيان قلت ظاهر كلامهم دعوى وضعهما للتخصيص كالاستثناء ولو كان مرادهم التخصيص ولو اتفاقا لم ينحصر
في هذه الخمسة بل قد يوجد في غيرها من المتصلات لغير المستقلة نحو كلمة بل و لا العاطفة والظرف فتدبر الرابع من المخصصات المتصلة الصفة
نحو اكرم الرجال العلماء فيخرج الجهال قيل تخصيصها ليس لفظيا فعلى هذا لا يكون من المتصلة بل من المستقلة وقد مر ما عليه في مسئلة العام
المخصوص حقيقة ام مجاز والوصف في تعقبه المتعدد والمعطوفة بعضها على بعض كتميم وقريش الطوال كالاستثناء في تعقبه الجمل المتعاطفة
مذهبا ومختارا اعلم ان التخصيص بالشرط والغاية والصفة انما هو عند القائلين بالمفهوم المخالف فيلزم عدم ثبوت الحكم للبعض واما النافون
للمفهوم فلا يقولون بتخصيصها كذا في التحرير اقول ليس كذلك بل الظاهر ان التخصيص بمعنى القصر اتفاقي بيننا وبين القائلين بالمفهوم
واما الاختلاف في اثبات النقيض للحكم في البعض المخرج فقائلوا المفهوم نعم والنافون لا فافهم والحق ما قال صاحب التحرير فان العام
في صورة مستعمل في معناه ولم يقتصر على البعض اصلا عند الحنفية كما عرفت من ارادة الشرط مخرجا عن التمام وتقييد الحكم التعليقي في جميع
الافراد لكن يتحقق حكم الجزاء عند تحقق الشرط ان في البعض ففي البعض والا ففي الكل وان لم يتحقق اصلا لم يتحقق اصلا واداة الغاية
يفيد انتهاء حكم العام ان قارنته فيحكم على المغيا المنتهي بالغاية الا ان العام مستعمل فيه والصفة تقييد الجنس ولا يلزم يعتبر عموما في افراد
المقيد بوضع الواضع كذلك كما في الجمع المضاف بخلاف الشافعية فانهم لما قالوا بالمفهوم فقد افادت هذه القيود نفي الحكم عن بعض
افراد العام فيه فيعارض حكم العام فيه فيفهم بقرينة هذه المعارضة ان المراد منه البعض الآخر كما في المخصص المستقل واما عندنا فليس الامر كذلك لانه لو كان من العام
ما يوجد فيه الشرط والصفة لكان المعنى اكرم الرجال العلماء ان كانوا علماء واكرم الرجال العلماء العلماء وهو كما ترى بل لا يبقى للشرط وغيره
من القيود معنى سوى التاكيد بخلافهم فان معناها عندهم الحكم المخالف في المسكوت هذا ثم ان مذهب الشافعية لا يكاد يصح بوجه اما اولا فانه لو كان
المراد بالعام الافراد التي يوجد فيها الشرط والصفة او المغيا بالغاية يلزم التكرار والوجدان يكذبه واما ثانيا فلان هذه القيود غير مستقلة لا تفيد
المعنى الا بعد تعلقه بالمتقدم ولا ينتج التعلق الا بطريق التاكيد فيكون للقيود فائدة سوى نفي الحكم فلا يثبت المفهوم بفقدانه شرطه الثبوتية

فافهم واستقم ثم انك قد دريت ان في الاستثناء ايضا العام باق على معناه واذا قيدناه بالاخراج فهم من المركب معنى يصدق على الباقي بالوضع النوعي
الذي للمركبات فهو ايضا ليس تخصيصا وانما طواه صاحب التحرير قدس سره لانه اختيار فيه ما اختاره المص من ان المراد بالصدر الباقي والاستثناء
قرينة فقد ظهر ان ما عداه الشافعية من المتصلات مخصصا ليس فيه قد ذهب اصلا والحق ما ذهب اليه الحنفية من انه لا تخصيص الا بالمستقل لانه هو القرينة
على القصر فاحفظه فانه تحقيق وانما كررنا هذا الكلام لانه قد زلت فيه اقدام الافهام حتى ان بعض المتاخرين منا وتبعه المص اختار مذهبهم وظن
ان قول الحنفية اصطلاح محض لا يرجع الى فائدة تترتب عليه بل ظنوه شيئا فريا الخامس من المخصصات المتصلة بدل البعض نحو اكرم بني تميم
العلماء منهم ولم يذكره الاكثرون من اهل الاصول قيل لانهم لم يذكروا لان المبدل منه في نية الطرح لان البدل هو المقصود بالنسبة فلا اعتداد به فلا تعميم
ولا تخصيص فيه نظر لان الذي عليه المحققون كالزمخشري ومثله في تحقيق كون البدل مقصودا بالنسبة ان المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم
المهدر مطلقا حتى لا يعتبر عمومه وخصوصه بل هو معتنى به للتمهيد والتوطئة ولذكر البدل فيفاد بمجموعهما فضل تاكيد وتبيين ليس في الافراد ولان النسبة
متكررة هذا واعلم ان مشايخنا انما لم يذكروه لان المبدل منه مستعمل في معناه كيف لو اريد به البعض الذي هو البدل صار بدل الكل لان المعتبر فيه
عينية لما استعمل فيه المبدل منه وانما نسب اليه الحكم ليصير توطئة للنسبة الى البدل ليفيد فضل تاكيد فليس هذا من المخصصات فتدبر ولما فرغ عن المتصلات
اراد ان يذكر المستقلات في مسائل لكونها غير مضبوطة فقال مسئلة العرف العملي اي تعامل الناس ببعض افراد العام مخصص للعام بتلك الافراد
عندنا خلافا للشافعية كحرمت الطعام وعادتهم اكل البر انصرف الطعام اليه عندنا خلافا لهم واما التخصيص بالعرف القولي بان جرى العرف بهجر الاستغراق
للكل بل كلما اطلقوا في العرف ارادوا البعض الافراد فبالاتفاق بيننا وبينهم كالدراهم تطلق على النقد الغالب في العقود ولنا الاتفاق على فهم لحم الضان
بخصوصه في قوله اشتر لحما وقصر الامر عليه حتى لو اشترى غيره لم يكن ممتثلا اذا كانت العادة اكله وما ذلك الا التبادر الخصوص وهو متحقق في العملي فمخصص
كالقولي فمخصص هو مثل تخصيصه فالفرق بين المطلق المقيد والعام المخصوص كما في شرح المختصر بانه يجوز تقييد المطلق بالعرف العملي ولا يجوز تخصيص العام
لانه في تقييد المطلق يبقى المطلق وفي تخصيص العام يتغير العام عن معناه واشتر لحما من القبيل الاول دون الثاني فلا يصح الاستدلال
به فانه غير محل النزاع لغو غير مسموع اذ المناط في تقييد المطلق هذا التبادر اي التقييد للتعامل وهو موجود في تخصيص العام قيل هذا اي قياس العام على
المطلق قياس في اللغة فلا يقبل اقول في دفعه ليس قياسا في اللغة بل استقراء فان الاستقراء شهيد بان ما يوجب التبادر الى غير الموضوع له يوجب ارادته كتجويزنا
كرفع الفاعل ثبت باستقراء الفواعل الاخرى في الرفع فتامل فانه الحق الشافعية قالوا الصيغة المستعملة مع العرف العملي عامة لغة ولا مخصص فيبقى على عمومه
قلنا المقدمة الثانية ممنوعة فان عادتهم مخصصة لصيغتهم لان غلبة العادة تنجر الى غلبة الاسم كالدراهم على الغالب فالباعث في العرف القولي الذي
هو مخصص بالاتفاق ليس الا غلبة العادة فانه لا باعث للخصوص فيه الا ان استعماله اغلب فالقول بتخصيص القولي وضرورته قرينة دون العملي تحكم صريح
لا يسمع ومن ههنا ظهر وجه آخر للمدعي هو اشتراك القولي والعملي في المناط وبما قررنا اندفع ان غلبة العادة اذا انجر الى غلبة الاسم صار المخصص
عرفا قوليا ولا نزاع فيه مع انه كلام على السند فتدبر مسئلة هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب ام لا جوزه كثيرون من علماء الاصول مطلقا
سواء كان العام مقدما على الخاص وبالعكس وسواء كانا متلاحقين ام يكون احدهما مقدما او مؤخرا وهو المختار عند الشافعية ومنهم القاضي
الامام ابو زيد وجمع منا وهذا الشئ عجاب فان القاضي الامام صرح في الاسرار بان التخصيص لا يكون متراخيا وفيما يظن فيه التراخي فليس بيانا
بل رفعا للحكم الثابت عن بعض الافراد ومنعه بعض مطلقا متراخيا احدهما عن الآخر او موصولا لكل منهما وصاحبه فصل الحنفية العراقيون والقاضي ابو بكر والامام الحرمين
كلاهما من الشافعية وهو المختار بان الخاص مخصص ان كان متاخرا موصولا بالعام والا يكن موصولا فالعام ناسخ له ان كان متاخرا غير متقارن الا ان

بل قرينة جزئية على بقاء الحكم الخاص المقدم بنفس العام ح كما خص قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه بما سوى سلب المقتول
مع كون الحكم باعتبار السلب للقاتل متقدما عليه كما مر او منسوخ به بقدره ان كان متقدما على الخاص غير المقارن ويبقى هذا العام المنسوخ البعض
قطعيا في الباقي الا كالعام له اذا خص منه البعض والصواب حذف قوله متاخرا بل يقال ان الخاص مخصص ان كان موصولا وان جهل التاريخ بين
العام والخاص تساقطا اذا لم يظهر ترجيح احدهما على الآخر فيتوقف بقدره الى دليل آخر كما هو شان التعارض من اسقاط المتعارضين وطلب
الدليل وراءه وانما قيدنا بعدم ظهور الترجيح لان صاحب الهداية قال العام المتفق على صحته مقدم في العمل على الخاص المختلف ولان العمل بالراجح
اصل متاصل في الباب ويؤخر المحرم احتياطا فانه لا استباحة في ترك المباح انما الشناعة في فعل الحرام ثم ان ما ذكر هو الذي يساعده الدليل ويخرج
عليه الفروع الفقهية فانه عارض النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة قوله صلى الله عليه وآله وسلم من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك
الفجر ومن ادرك ركعة من العصر فقد ادرك العصر رواه الشيخان لم يخصصوا العموم به بل اسقطوها وعملوا بالقياس فرجح في الفجر حديث النهي وفي
العصر الحديث الثاني وايضا عارض حديث النهي المذكور حديث اباحة النفل وقت الاستواء بمكة ويوم الجمعة فما خصصوا العموم بل حملوا
بالمحرم الى غير ذلك لكن ما ذكره مخالف لما قال صدر الشريعة وصاحب البديع انه يحمل على المقارنة ويخصص العام وايضا ذكر في بحث التعارض
من اصول الامام فخر الاسلام ان في صورة التعارض يجب ان يحمل العام على الخاص وسيصرح به المص ايضا الا ان يقال ان الاصل ان لا يعمل بهما
لكن الامر في نفسه ان حكم احدهما ثابتة فلاجل الفتوى يحمل العام على الخصوص وهو اهون من حمل الخاص على المجاز البعيد لئلا يتعطل الادلة
مثال فيه قال المجوزون اولا لو لم يكن الخاص مخصصا للعام الكتابي مطلقا لما وقع وقد وقع كثيرا منه قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن مخصص لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فاخرج الحامل المتوفى زوجها
وليس منها مقارنة ومنه قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب مخصص لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات فاخرج الكتابية عن المشركات فان الكتابية
مشركة للتثليث كما قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة نزلت في النصارى وغيره من اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله
وقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله وغير ذلك من حماقاتهم قلنا ان التعلق
انه متاخرة عن الثانية لقول ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت
اخرجه عبد الرزاق وابن ابي شيبة وابو داود والنسائي وابن ماجة عن ابن مسعود انه بلغه ان عليا يقول تعتد آخر الاجلين فقال من شاء لاعنته ان
الآية التي في سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة البقرة بكذا وكذا شهرا وكل مطلقة او متوفى عنها زوجها فاجلها ان تضع حملها واخرج عبد الرزاق
وابن ابي شيبة عن ابن مسعود من شاء لاعنته ان سورة النساء القصرى انزلت بعد الاربعة اشهر وعشرا واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن والروايتان تكونان في امر المنشورة واذا ثبت هذا فيكون نسخا لا تخصيصا فبطل استدلالكم ثم القول بكون آية اولات الاحمال مخصصة
لعله مخالف للاجماع فان الصحابة اختلفوا في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها امير المؤمنين علي وابن عباس قالا بابعد الاجلين وهذا نوع احتياط
للتعارض والجهل بالناسخ وليس من التخصيص في شيء وابن مسعود وابو هريرة قالا بالنسخ واما التخصيص فلم ينقل من احد قائل فيه وكذا والمحصنات
نزلت بعد آية ولا تنكحوا المشركات ذكره جماعة من المفسرين فيكون ناسخة لها لا مخصصة وروى البيهقي في سننه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا
المشركات حتى يؤمن قال نسخت واحل من المشركات نساء اهل الكتاب وروى ابو داود في ناسخه عن ابن عباس في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن
ولامة مؤمنة خير من مشركة قال نسخ من ذلك نكاح اهل الكتاب احلهن للمسلمين وحرم المسلمات على رجالهم وما وقع في رواية البيهقي عنه رضي الله عنه

لفظ استثنى الله من ذلك فالمراد به النسخ اذ لا حقيقة للاستثناء والمعنى انه اخرج الله من ذلك التحريم الذي كان ثابتا وهو النسخ قال في الكشاف
ان سورة المائدة ثابتة كلها ليس فيها منسوخ اتفاقا فيكون متاخرة في النزول وروى احمد والنسائي والحاكم والبيهقي في سننه عن جبير بن نفير
قال حججت فدخلت على عائشة فقالت لي يا جبير تقرأ المائدة فقلت نعم فقالت اما انها آخر سورة نزلت فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه وما وجدتم
من حرام فحرموه واخرج ابو داود في ناسخه وابن ابي حاتم والحاكم وصححه عن ابن عباس قال نسخ من هذه السورة آيتان آية القلائد و
قوله فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم وروى ابو داود في ناسخه يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا
القلائد هذه الروايات في الدرر وفيها روايات اخرى وفيما ذكرنا كفاية وقد علم منه ان عدم المنسوخية باعتبار الاكثر والله اعلم على ان اللازم
من دليلكم قصر الحكم على البعض واما انه تخصيص فلا يلزم لجواز ان يكون رفعا للحكم عن البعض بعد ثبوته لا دفعا للحكم من اول الامر فيكون تخصيصا
والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول انه منع والاول ابطال فانقلب الدفع احسن فان فيه اعمال الدليلين قال وتحسين الدفع سيدرج
قال المجوزون مطلقا ثانيا ان دلالة الخاص قاطعة ودلالة العام على العموم محتملة ولو جوز انتساخ الخاص به لزم ابطال القاطع بالمحتمل
ولا يبطل القاطع بالمحتمل وهذا الوجه دل على عدم انتساخ الخاص به دون العكس وهو بعض المدعى قلنا لا نسلم ان دلالة العام محتملة وقد تقدم
اثباته بل هما سيان نعم العام المخصوص بالكلام المستقل مطلقا فلا يجوز نسخه الخاص ونحن نلتزمه لو سلم ان دلالة العام محتملة فلا تخصيص في الشرع
بالاستقراء الا بالعام وكلاهما مظنونان فلا باس ان ينسخ احدهما الآخر قال في الحاشية بهذا اندفع ما قيل ان معنى كون الخاص قطعيا والعام
محتملا ان الالفاظ الخاصة لم يختلف في كونها موضوعة للخصوص والالفاظ العامة مختلف في كونها موضوعة للعموم فللخاص قوة بخلاف
العام وهذا السؤال غير وارد فان موضوعية الالفاظ للعموم قد ثبت بالدلائل القاطعة لا مساغ للشبهة فيها وخلاف من خالف بعد اطلاعه بعد
ما ثبت ونوره بالبرهان لا يخرج المقطوع عن المقطوعية فلا قوة للخاص باعتبار الوضع ايضا بل اوضاع العام كلية داخلة تحت ضابطة
متواترة والفاظ الخاص منها ما روي بالآحاد فتدبر وقيل في حواشي مرزا جان على شرح المختصر لدفع الجواب الثاني المراد من الخاص ما يكون
خاصا بالقياس الى ذلك العام وما نقل كونه مخصصا انما يكون خاصا بالنسبة اليه البتة مثل لا تكرم الجهال بالنسبة الى اكرم الناس هذا
اجاب به صاحب التلويح ولما كان فاسدا فان التخصيص بهذا المعنى لا يوجب القطعية زاد هذا القائل قوله ولا يخفى ان دلالة ذلك الخاص على ثبوت
الحكم فيه لفرد ما منه قطعي لانه لا يجوز ابطال العام بالكلية بالتخصيص بخلاف العام فانه محتمل لانه وان كان في فرد ما منه قطعيا لكن يجوز ان يكون هذا
غيره فلو نسخ هذا الخاص بالعام لنسخ حكم فرد ما منه مع كونه متعلقا بالحكم الذي فيه المظنون اقول مع ان القاطع والمحتمل بهذا المعنى غير معهود
بينهم فلا ينبغي ان يحمل كلامهم عليه ولما لم يكن هذا القدر واقعا لكلامه فانه لا يزيد على المناقشة اللفظية لم يكتف به وقال يرد عليه اولا انه لا يتم في
الخاص من وجه من العام فانه عام ايضا والانتساخ فيه لحكم لبعض افراده مع بقائه في البعض الآخر وحكم هذا البعض مظنون مع عموم المدعى لهذا الخاص
من وجه ايضا كما يظهر من الدليل الاول فلم يتم التقريب على ان يقال المدعى وان كان عاما لكن قد ثبت بما ذكرنا عدم جواز انتساخ الخاص المطلق
بالعام المطلق فيعم الحكم لعدم القائل بالفصل وعلى هذا المعنى الكلام كله فانه يمكن ان يقال ان الدليل دال على عدم جواز انتساخ الخاص المتقدم بالعام
فلا يجوز انتساخ العام المتقدم بالخاص بالنسبة اليه وبالعكس لعدم القول بالفصل ثم لنا ان نعكس ونقول العام المتقدم منسوخ بالخاص بالنسبة
اليه المتاخر لعدم المانع فيه فيجوز نسخ الخاص الحقيقي بالعام المتاخر عنه وكذا نسخ الخاص بالنسبة اليه لعدم القول بالفصل فهذا الكلام لغو وتعب واقول
ثانيا انما يتم لو قيل بالتخصيص لفرد ما دون جميع الافراد لان المقطوع هو فرد ما واما جميع الافراد فمظنونة فلا يصح اخراجه من العام الذي ورد بعده

اذ لا اولوية وهو خلاف المذهب فلم يتم التقريب الا ان ايقال اصلا ورد ما هذا الابطال عند هما لا لاثبات مذهبهم بانه يلزم عليكم ابطال المقطوع المظنون فتدبر واقول ثالثا القطع بهذا المعنى عقلا لا لغوي فان الوضع لكل واحد لا لفرد ما فهو لا يفهم عقلا الا انه موضوع له وهو المراد بالعقلية لا انه وجه ملاحظة ان القطع فيه لغوي ايضا من جهة انه علم من اللغة عدم جواز ابطال العام بالكلية وبالجملة ان دلالة العام على فرد ما ليس مقصودا في الوضع والاستعمال بل لانه لازم من اللوازم فاذا ابطلنا المحتمل بالمحتمل اي الافراد الموضوع لها العام الذي هو الخاص بالنسبة الى العام المتاخر بالافراد الموضوع لها العام الثاني لزم عقلا انتفاء المطلق قطعا اذ كان انما يفهم الملازمة بينه وبين الافراد واذا ارتفعت الافراد ارتفع ما هو من لوازمه في الفهم فيبطل القاطع هو فرد ما بالقاطع هو لزوم بطلانه لبطلان الافراد والحاصل ان النسخ بالذات انما هو لكل واحد واحد من الافراد الاول من الثاني وهما مظنونان مدلولان مطابقة وما انتفاء فرد ما المفهوم في كل واحد فاذا كان مفهوما بالعرض يبطل بالعرض ولا استحالة فيه وان ادعى استحالة لبطلان القاطع بالمظنون على هذا النحو نمنعه ونطالب بالبرهان تامل وقال المجوزون ثالثا التخصيص اولى من النسخ لانه اغلب وقوعا من النسخ والاغلب اولى وفيه اعمال الدليلين من وجه لان المخصوص معمول في معناه والمخصوص في بعض معناه واما في النسخ فيبطل المنسوخ بالكلية قلنا الكلام في الكلام المستقل المقيد الحكم المعارض بحكم العام في البعض ولا نسلم انه فيه اغلب بل اقل القليل وليس في التخصيص اعمال الدليلين في تمام مدلوليهما بل حمل احدهما على الاخر وفي النسخ اعمال الدليلين في تمام مدلوليهما في زمانين فهو اولى من التخصيص فتدبر قال المفصلون اولا اقول اذا قيل في شهر لا تكرم الجهال ثم قيل في شهر اخر اكرم الناس وقيل في شهر ثالث لا تكرم الذين لا يعلمون كلام الوسط لغوا ولو قيل بالتخصيص مطلقا سواء كان اداء مرادا ومؤخرا لزم ذلك اللغو لانه اذا خص من الناس الجهال لم يبق الا العلماء واذا خصت لم يبق شيء فلزم اللغو قطعا ويمكن المناقشة من قبلهم انهم لا يخصصون في هذه الصورة بالثاني كيف واذا خصص العام بالاول صار الناس بمعنى العلماء فصار الامر بالاكرام والنهي عنه واردا على شيء واحد والتخصيص انما يكون في الاعم والاخص فلم يبق الوسط مع الاخر من قبيل معارضة الخاص للعام فتدبر وقال المفصلون ثانيا اذا قيل اقتل زيدا المشرك ثم قال ولا تقتل المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا الى اخر الافراد من المشركين لانه اي لفظ المشركين اجمال لذلك المفصل اذ معناه جميع الافراد والثاني ناسخ بالاتفاق فكذا الاول اقول لك ان تمنع انه اجمال لذلك المفصل اذ عند قرينة التخصيص وهي الخاص المتقدم اجمال للباقي كيف وقد استعمل في البعض فهو اجمال له فافهم وفيه ان مقصود المستدل ان العام يدل بالوضع على الجميع ومن ذلك الخاص فيعارضه كما اذا ذكر الخاص بلفظه وليس يصلح للقرينة ما هو متقدم اذا كان صالحا للانتساخ وحكم المناقضة انتساخ المتقدم بالمتاخر فينسخه كالخاص وعلى هذا الوجه للمنع المذكور مثل هذا الدليل ينتقض بلا تقتلوا المشركين اذا تاخر الخاص عن العام لجريان الدليل فيه مع انه لا نسخ لانه اذا قيل اقتل المشركين فهو بمنزلة اقتل زيدا الى اخر الافراد ثم اذا قيل اقتل زيدا المشرك بعد لا تقتل زيدا منسوخ فكذا هذا اقول هو مدفوع بانه اذا انفصل الخاص عن العام وتاخر فهو ناسخ عندنا ايضا فلا استحالة في جريان الدليل لعدم تخلف المدعى واذا اقترن ذلك الخاص المتاخر فانما يسمى تخصيصا بالشبهة بالاستثناء اذ لا امكان للرفع للمقارنة فصار دافعا كما في الخاص المقدم المقارن فيصير العام مقارنا لهذا الخاص فكلما بالباقي بعد التخصيص والحاصل ان المقتضي للدليل المعارض والاعتبار بالمتاخر وذلك لم يتخلف فيما نحن فيه فان المتاخر ان كان خاصا فيعتبر ايضا وينسخه ان قارن فلا تعارض ولا تاخر حقيقة لانه بيان للعام ان المراد منه غيره فتدبر وقال المفصلون ثالثا قال ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث فالعام الوارد بعد الخاص احدث منه فيجب الاخذ بالعام ويجعل الخاص منسوخا وكذا في العكس يجب الاخذ بالخاص الاحدث ويفهم منه اي من هذا القول الاجماع فان الظاهر منه كنا معشر الاصحاب ناخذ بالاحدث على ما سيجيء في السنة ان شاء الله تعالى

وايضا لو تنزلنا فالظاهر منه الاخذ في زمن الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالاحدث فالاحدث وهذا مثل المرفوع ولو تنزلنا فهذا امر لغوي فانه يرجع
الى ان الاقدم لا يصلح قرينة لتخصيص الاحدث بل تعارضه واذا كان قول واحد من اللغويين معتبرا كيف لا يعتبر قول مثل هؤلاء الاجلة في العلوم كلها من اللغوية والمعارف
الالهية لا سيما من شاركه منهم او الارفع منه واجيب بحمله على ما لا يقبل التخصيص بما اذا لم يمكن الجمع فانا انما ناخذ بالاحدث فالاحدث فيما لا يقبل التخصيص جمعا بين الادلة
بين هذا الدليل وبين دليل المخصص مطلقا اقول ولا يلائم مدخول كلام المقدم فيستوي دليلنا انما قالوا للتعارض حتى يجب ولو زيد عليه بامر عن ابن عباس رضي الله عنه
في الانتساخ ولا تتلجلج المشكاة لم يكن لهذا التخصيص مجال ولك ان تستدل بالاجماع المتقدم المانعون لتخصيص مطلقا قالوا لو كان الكتاب مخصصا لزم
تبيين المبين لان التخصيص تبيين والكتاب مبين لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على كونه عليه وعلى آله الصلوة والسلام مبينا للجميع فهو
مبين وتبيين المبين تحصيل الحاصل فلا يصح اقول انما يتم الدليل لو لم يكن هذا العام مما نزل اليهم مخصصا بالتخصيصات الكتابية بتخصيص بعض الكتاب
لبعض فالدليل موقوف على المدعى وهو عدم جواز التخصيصات الكتابية فالقائل بالتخصيص مجازف فلا بد من باعث وليس فيبقى العموم سالما عن الباعث
وجود التخصيص من غير ريب وعورض هذا الدليل بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء ومن جملة الكتاب فهو تبيان له فيجوز التخصيص فانه تبيان
للعام وهو من كل شيء ايضا وفيه ان غاية ما لزم ان القرآن تبيان للقرآن ولم يلزم انه كل نوع من التبيان حتى يجوز التخصيص بل يجوز ان يكون تبيانا
له بوجه آخر فتدبر فالاولى ان يجعل معارضة لمقدمة الدليل هي ان تبيين المبين باطل فنقول انه باطل لان القرآن مبين من جهة الرسول صلى الله عليه وآله
واصحابه وهو تبيين للقرآن ايضا بهذه الآية والاوجه ان تورد فيما بان دليلكم لو تم لدل على عدم صحة تبيين القرآن للقرآن مطلقا وهو باطل بهذا النص
والحل ان الكل من الكتاب والسنة ورد على لسانه فهو المبين تارة بالكتاب وتارة بالسنة فلا يلزم من تبيين الرسول صلوة الله وسلامه عليه وآله واصحابه
ان لا يكون مبينا بالكتاب لجواز ان يكون هذا التبيين عين تبيين الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا يلزم تحصيل الحاصل المحال فتدبر مسئلة
يجوز تخصيص السنة بالسنة وتخصيص المتواترة بالكتاب وبالعكس اي تخصيص المتواترة بالكتاب والخلاف فيها كما تقدم والمختار عندنا انه اذا كانا مقترنين
تخصص والا فينسخ المقدم بالمتاخر وخلاف الشافعية في انتساخ خاص الكتاب بعام السنة المتواترة او عامه بخاصها اشد فانهم لا يجوزون انتساخ الكتاب
بالسنة مسئلة لا يجوز عند الحنفية تخصص الكتاب بخبر الواحد وكذا تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد ما لم يخص بقطعي دلالة وثبوتا واجازه الباقون من
علماء الاصول مطلقا سواء خص بقطعي قبله ام لا وتوقف القاضي ابو بكر من الشافعية اي لا ادري يجوز تخصيصه ام لا لنا انه اي الكتاب قطعي من كل وجه
لان المتن متواتر والعام قطعي الدلالة كما مر باقوم حجة والخبر ظني متنا لانه خبر الواحد فلا يجوز وبعده اي بعد التخصيص يتساويان في الظنية لان العام
المخصوص ظني بل الخبر اقوى منه لان الظن فيه في الثبوت فقط دون الدلالة بخلاف عام الكتاب فانه صار ضعيفا لاحتمال معارضة القياس على المخصص الذي
هو اضعف من الخبر كما تقدم فتذكر ثم الخبر ان كان مقارنا فالتخصيص ظاهر وان كان متاخرا فينبغي ان يكون ناسخا لا المخصص وان كان ثانيا يجب بمقارنة
على ما هو التحقيق وان كان غير معلوم التاريخ فينبغي ان يعمل بالخبر ويأول العام بالتخصيص لقوته من العام فتدبر ورد انا خصصنا البيوع الفاسدة الثابتة
فسادها باخبار الآحاد من عموم قوله تعالى واحل الله البيع وايضا ورد امير المؤمنين عمر رضي الله عنه حديث فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة
في صحيح مسلم عن الشعبي قال دخلت على فاطمة بنت قيس فسألتها عن قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت طلقها زوجها البتة قالت فخاصمته الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم في السكنى والنفقة قالت فلم يجعل لي سكنى ولا نفقة وامرني ان اعتد في بيت ابن ام مكتوم وفي رواية اخرى فيه
عنه قالت قال ليس لها النفقة ولا السكنى وانما رده امير المؤمنين لما كان مخصصا لقوله تعالى واسكنوهن من حيث سكنتم فقال امير المؤمنين كيف نترك
كتاب ربنا وسنة نبينا صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه بقول امرأة وهذا الاستدلال مبني فقد علم حجية قول الصحابي الا ان ثبت الاجماع على الرد

بهذا النمط اجيب اما رده امير المؤمنين لتردده في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت في صحيح مسلم عن ابي اسحق قال كنت مع
الاسود بن يزيد جالسا في المسجد الاعظم معنا الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يجعل لها سكنى
ولا نفقة ثم اخذ الاسود كفا من حصى فحصبه فقال ويلك تحدث بمثل هذا قال عمر لا نترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت او نسيت لها السكنى والنفقة قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة
وفيه ايضا قول مروة ان عائشة انكرت ذلك على فاطمة وهذا الخبر كان مشكوك الصحة عند امير المؤمنين والخبر المشكوك الصحة لريبة في صدق
الراوي غير حجة فضلا عن التخصيص به ولا يلزم منه امتناع التخصيص بالخبر الصحيح واستدل ثانيا بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا روي عني
حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالف فردوه قال صاحب سفر السعادة انه من اشد الموضوعات قال الشيخ ابن الحجر العسقلاني
قد جاء بطرق لا يخلو عن المقال وقال بعض منهم قد وضعه الزنادقة وايضا هو مخالف لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه فصحة هذا الحديث يستلزم
ضعفه ورده فهو ضعيف مردود اقول اختلاف فيه محمول على النسخ فانه مخالفة تامة حيث يبطل المنسوخ بالكلية فالنسخ بالضعيف واما التخصيص فهو
موافقة من وجه لانه بيان معنى والبيان يوافق المبين هذا الجواب ان ذكره بعض مشائخنا لكن فيه عدول عن الظاهر من غير ضرورة ملجئة كيف المخالفة
المعارضة واما النسخ ففيه اعتبار معنى زائد او لا دلالة للفظ عليه وقال في المنهاج هذا منقوض بالمتواتر فانه ايضا مروي عنه صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم وربما يخالفه ما لزم منه تخصيص دليله هو الحديث المذكور فان تخصيص المتواتر والكتاب جائز قطعا فالمراد بما روي غيره والعام المخصوص حجة
في الباقي بالاتفاق فيبقى حجة في الاخبار الآحاد وقال مطلع الاسرار الالهية قدس سره لعل مراده بالنقض ابطال كونه على ظاهره لورود النقض
بالمتواتر فلا بد من تخصيص وليس تخصيص المتواتر اولى من تخصيص الصحيح بل هو اولى لان المعنى والله اعلم اذا روي عني حديث في محل الريبة
فاعرضوه على كتاب الله لان صيغة المجهول اشارة اليه وقد علمت الجواب الحق من عدم صحة الحديث فلا حاجة الى غيره فتدبر بالجميع وان قالوا اولا
الكتاب العام قطعي المتن لتواتره وظني الدلالة لان العام ظني والخبر الخاص بالعكس ظني المتن لكونه خبر واحد غير معدوم قطعي الدلالة لان الخاص
قطعي فلكل منهما قوة من وجه وقد تعارضا فوجب الجمع فيأول العام بالتخصيص فيه ان اخبار الآحاد في الاكثر عامة فعلى فرض ظنية العام الخبر
ظني المتن والدلالة فهو اضعف من ظني الكتاب ومن الضروريات ترجيح الراجح اقول مع ابتنائه على ظنية العام وهو ممنوع فانا بينا انه
قطعي يرد عليه ان ظنية دلالة الخبر ضعيف لضعف ثبوته لان الدلالة فرع الثبوت واذ في الثبوت شبهة ففي الدلالة بالطريق الاولى ففيه
شبهتان شبهة في نفس ثبوت الخبر وشبهة في الدلالة بخلاف الكتاب اذ فيه شبهة في الدلالة فقط فلا مساواة فلا تعارض فلا جمع بل يقدم
الراجح وفيه اولا انه منقوض بالعام المخصوص من الكتاب لجريانه فيه وثانيا ان الشبهة في الدلالة لاجل الشبهة في الثبوت شبهة واحدة في
الثبوت بالذات وفي الدلالة بالعرض وكذا في عام الكتاب شبهة واحدة فتساويا بل الخبر الخاص عندهم اقوى لان عام الكتاب واجب التوقف
قبل البحث عن المخصص واذ وجد الخبر الخاص ترجح جانب المخصص بخلاف الخبر فالاولى الاكتفاء بمنع الظنية وقالوا ثانيا الصحابة خصوا عام الكتاب
وبما هو لكم ما وراء ذلكم بما لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها رواه مسلم عن ابي هريرة وفيه نوع الخفاء فان عموم هذه الآية في اول
المحرمات المذكورة سابقا ومنها الاخت على الاخت ويفهم من مفهومها الموافق حرمة الجمع بين المحارم فلم يدخل العمة على بنت اخيها وراء ذلكم
فلا يكون تخصيصا بل الحديث الشريف لاحكام ما دل عليه قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بالدلالة كما فهم وخصوا قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم بلا يرث القاتل رواه الترمذي عن ابي هريرة مرفوعا بلفظ القاتل لا يرث ولا يتوارث اهل ملتين رواه ابو داود وابن ماجه وزيادة

وفيه ان المخصص حقيقة لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء لان الميراث من باب الولاية فالحديث لاحكام الآية وخصوا تلك الآية بقوله
صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث وفيه ان عموم الاولاد في اولاد المخاطبين فهم الامة ورسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم ليس من المخاطبين بها وما تقدم من ان الرسول داخل في العموم فاذا كانت الصيغة عامة لغة والجمع وهو كم ليس من صيغ العموم
فالقلت سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها فهمت من هذه الآية حتى سالت الميراث قلت لعل فهمها بقياس من اولاده صلى الله
عليه وآله وسلم على اولاد الامة فرده الخليفة بابداء معارضة النص لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء فان تخصيص خليفة رسول الله
صلى الله عليه وسلم انما كان لانه كان قاطعا عنده مثل قطعية الكتاب بل فانه سمع مشافهة فالقول فيه فوق القطع من المتواترات ومن
ههنا ظهر لك ان ما جرح به الخبيث النصير الطوسي في شان صديق الاكبر من انه خصص الكتاب بخبر الواحد فمن غاية حماقته وبلادته وجهله عصمنا الله
ولسائر المسلمين عنه واما تخصيص غيرهم فلانه كان متواترا عندهم الم تر ان امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه حين جاء امير المؤمنين
علي والعباس يتنازعان وفي المجلس امير المؤمنين عثمان والزبير والسعد سال القوم وقال للقوم انشدكم بالله الذي باذنه تقوم
السماء والارض تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالوا نعم ثم اقبل على امير المؤمنين علي والعباس
انشدكما بالله الذي باذنه تقوم السماء والارض اتعلمان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة قالا نعم
وقال امير المؤمنين عمر والله انه اي ابا بكر لصادق وبار وراشد تابع للحق يعني انه صادق في رواية الحديث وبار وراشد وتابع
للحق في العمل بمقتضاه ثم قال لنفسه والله يعلم اني لصادق اي لصادق في رواية الحديث بار راشد تابع للحق اي في القضاء بمقتضاه
وقال لا اقضي بغير ذلك حتى تقوم الساعة هذا كله رواه مسلم في قصة طويلة ومثله في صحيح البخاري وسائر السنن فقد ظهر بذلك ان اجلة الصحابة
كانوا عالمين متيقنين بالحديث المذكور حتى حلفوا فان كانوا سمعوا انفسهم كما هو الظاهر فقد تم التواتر فان العقل يحيل التواطؤ
على الكذب اذا اخبر والاسيما بهذه الايمان الشديدة وان لم يكونوا سامعين بانفسهم فقد سمعوا من رجال افاد اخبارهم اليقين فان عدالة
هؤلاء الاجلة قطعية فلا يحلفون على قطع الا من فيه ريبة وقد روى مسلم ايضا عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها انها قالت
للازواج المطهرات حين اردن طلب الميراث اليس رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال لا نورث ما تركناه صدقة وروى ايضا عن ابي هريرة
هذا الحديث وفي رواية له عنه لا يقتسم ورثتي دينارا ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة وبالجملة ان قطعيته اظهر من الشمس على
نصف النهار لا ينبغي ان يرتاب فيه الا من هو شقي بل اشقى القوم وقد عد ابن تيمية الصحابة رواة هذا الحديث فبلغ ثمانية عشر قالوا هذا اجماع على
التخصيص قد عرفت ان في التخصيص شبهة ودع فضلا عن الاجماع فالقائلون صار الاجماع مخصصا لا خبر الواحد قال وليس تخصيصا
بالاجماع فان المجمعين خصصوا وان لم يكن اجماع سابق على التخصيص فتفكر قيل في حواشي مرزا جان على شرح المختصر انما يتم ما ذكر من تخصيص
الصحابة لو لم يخص من قبل بقاطع وهو ممنوع اقول لم يخص به من قبل والا كان متواترا اما آية او خبرا وكلاهما مفقودان فافهم فيه ان الملازمة
ممنوعة بل يجوز ان يكون قاطع الاخبار متواترا وبعد الاتفاق والاجماع على التخصيص ارتفع توفر الدواعي على النقل من البين فصار آحادا
وقد عرفت كون حديث لا نورث قاطعة وقد عرفت ايضا ان المخصص في حديثين السابقين الكتاب فهو قاطع قلنا لا نسلم ان الاحاديث
المذكورة آحاد بل من الاحاديث المشاهير لاجماعهم على العمل بها فبلغت قوة فيزاد بها على الكتاب وهي تقييد المطلق ولعل المراد
ما يعم ونسخ البعض فان ههنا ليس تقييد المطلق وهو النسخ عندنا وليس تخصيصا فيه نوع من الخفاء فانه ظاهر ان لم يكن الحكم سابقا

توريث مال لبنى صلى الله عليه وآله وسلم ثم رفع وصار صدقة كما يقتضيه سياق الحديث وكذا المركس لتوريث القاتل فانه قد ورد في
بعض الاخبار ان هذا الحكم من شريعة موسى بقى الى الآن فلا نسخ وكذا لتوارث اهل الملتين لم يكن قط في شريعتنا وكذا المركس حل الجمع بين النساء
المحرمة بعد نزول آية التحريم فالاولى ان يقال ان الاخبار مشاهير فيجوز بها التخصيص كنسخ البعض قال القاضي قال كلاهما قطعي من وجه اوا
الكتاب قطعي متنا والخبر قطعي دلالة ظني من وجه اذ عام الكتاب مظنون دلالة والثاني من الخبر مظنون متنا فوقع التعارض ولا ترجيح فوجب التوقف
اقول لا يلزم من ذلك التوقف بمعنى لا ادري بل ادري التوقف وهذا الظاهر دلو اراد القاضي بقوله لا ادري الجهل الذي يشترك فيه العامة
وهو بعيد بل المراد الجهل الذي لوجود التعارض وغيره من الموجبات التي ليس فيها خطاء للعامة وهو لازم التتبع فافهم واجيب بالمنع اي منع
كون عام الكتاب ظنيا من وجه فان العام قطعي عندنا وهو من قبل مشائخنا والترجيح اي اجيب بتسليم التعارض ومنع التوقف لان الجمع
مرجح وهذا من قبل الباقين فافهم مسئلة الاجماع المشهور او المتواتر يخصص القرآن لا الآحاد الا بعد تخصيصه بقاطع فانه كخبر الواحد
ويخصص مطلقا السنة الكائنة من الاخبار الآحاد كتنصيف حد القذف على العبد فان الكتاب عام للاحرار والعبيد وتخصيص الاجماع السكوتي
على نزح ماء بئر من تين وقع الزنجي حديث ان الماء طهور لا ينجسه شيء رواه الترمذي بالعذر العظيم وتفصيله في فتح القدير شرح سفر السعادة
والتحقيق ان الاجماع ليس مخصصا حقيقة وانه يتضمن وجود نص ولو بالقياس فالقلت على ذا القياس مخصص حقيقة مع انه ظني قلت القياس لكنه
اجمع على اعتباره قاطع يجوز به التخصيص مع ان شارح المختصر من اصحاب ظنية العام قال فيه وانما لم يكن مخصصا حقيقة لعدم اعتباره من الوحي
في حياته صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه لانه لا يتم من غير دخوله وبعده دخوله فقوله حجة قاطعة لا دخل فيه لراي غيره وهم رضوان الله عليهم
لم يكونوا ينكرون بارائهم في الزمان الشريف فلا وجود للاجماع زمن الوحي وهو المراد بعدم الاعتبار لانه غير معتبر لعدم تحققه فانه فاسد
لا تخصيص بعده فلا يكون الاجماع الذي بعد زمن الوحي مخصصا فالقلت قد جوز الشافعية ومنهم شارح المختصر تاخير المخصص فلا بعد فيكون
مخصصا بعد زمن الوحي عندهم قلت يجوز التاخير انما يجوزون الى زمان الحاجة لا مطلقا فتامل ولا يتوجه على مذهبنا شيء يحتاج الى تكلف
الجواب وهذا التضمن تضمن للمخصص مثل تضمن الاجماع الناسخ كما لو عملوا بخلاف النص الخاص فانه اجماع رافع لحكم النص لتضمنه ناسخا لان
الاجماع لا يكون على خطاء فالفرق بين التخصيص والنسخ بان الاول جائز دون الثاني كما وقع عن اهل الاصول لا يعود الى امر معنوي
فان الاجماع نفسه ليس بمخصص ولا ناسخ حقيقة وباعتبار التضمن مخصص وناسخ فاطلاق المخصص باعتبار التضمن وفي النسخ اعتبروا الحقيقة كذا
شرح المختصر مسئلة القائلون بالمفهوم المخالف خصوا به العموم واما مفهوم الموافقة فعندهم تخصيص مطلقا ويفهم من اشارة كلام البعض
لا تخصيص لان العبارة اقوى الا اذا خص بعبارة قاطعة اولا والتحقيق انه تخصيص مطلقا ان كان جليا والا فكما سبق كتخصيص خلق الماء طهورا لا ينجسه
الا ما غير لونه وطعمه او ريحه رواه الترمذي بغير الاستثناء وقال صحيح بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا رواه ابو داؤد ولكن بتعريف النجس
ومفهومه اذا لم يبلغ الماء قلتين يحمل الخبث مخصص من عموم الماء فما كان اقل من قلتين وانما خصوا العموم به لانه ظني مثله فتعارضا والجمع اولى من الابطال
فيجمع بتخصيص العام فان قيل لا نسلم المعارضة بين المفهوم والمنطوق فان المنطوق اقوى والمفهوم اضعف فيهدر المفهوم الا كان في مقابلة المنطوق
فان اعتبار الراجح اصل متاصل في الباب واجيب بمنع ان العام وان كان اقوى من حيث كونه منطوقا لكنه اضعف من جهة العموم والمفهوم
وان كان اضعف من جهة كونه مفهوما لكنه اقوى من جهة الخصوص فغيرها او ردعليه المتن في الحاشية ابا بدليلا فلانه لا دخل في المفهوم للعموم والخصوص
لان المفهوم انما يثبت لانه لولاه لا تنتفت فائدة التخصيص وفي هذا العام الخاص سواء اتى بهذا دلالة اللفظ على العموم اضعف من دلالته

على المخصوص فدلالة اللفظ على المفهوم الخاص يكون اقوى من جهة انه خاص والاستدلال بانتفاء الفائدة لاينافي هذا واما ثانيا فلان غاية مالزم منه
وجود القوة من وجه في المفهوم من جهة الخصوص لكن هذه القوة لاتبلغ قوة المنطوق فلا مساواة في درجة الظنية اصلا قلنا مساواتهما اي مساواة
العام والمخصوص في قدر الظنية بعد مساواتهما في اصل الظن ليس شرطا للتخصيص للاتفاق عليه اي على التخصيص بخبر الواحد للكتاب كذا في شرح المختصر اقول لايخفى
ان اي عدم اشتراط المساواة في قدر الظن ترجيح المرجوح وهو خلاف البديهة فان قلت فالتصنع للاتفاق على التخصيص بخبر الواحد عام الكتاب قال
اما حديث التخصيص بحديث الواحد عام الكتاب فما يرد علينا لما تقدم من التخصيص بالقاطع فيصيره ظنيا فاعتدلا واما بدون تقدمه فلا يجوز عندنا فلا النقض
فان قلت مذهب العام يصير ضعيفا بالتخصيص لكن لايبلغ ضعف خبر الواحد قلت كلا وقد بينا سابقا ان دلالة العام المخصوص يعادل دلالة القياس وضعفه
منه فكيف لايكون اضعف من خبر الواحد وقال في التحرير للتحقيق في الجواب ان مع الظنية الدلالة فيهما اي العام والمفهوم يقوى ظن الخصوص
لغلبة في العام ففي العام ضعف من وجهين وفيه نظر ظاهر لان الشبهة في دلالة العام عندهم ليست الا من جهة غلبة الخصوص فيه وغير هذه الشبهة لا شبهة
في العام فبهذه الغلبة يصير دلالته عندهم ظنية محتملة للخصوص فباي شيء يقوى ظن الخصوص وايضا يرد عليه ما قال المص اقول الغلبة لو افضى الى ظن الخصوص
فانما يفضي ظنا ضعيفا اي احتمالا مرجوحا على خلاف الوضع لا الغلبة اي غلبة ظن الخصوص وهذا الاحتمال لايخرج المنطوق عن المنطوقية فلا يصير مثل
المفهوم في الضعف الا ترى الاختلاف في العام في القطع والظن مع الاتفاق في اصل الدلالة على العموم والاختلاف في المفهوم في الظن وعدمه فالمفهوم
ضعيف عن العام لم يفهم كثيرون من المهرة فلان ظن الخصوص لا ظنا ضعيفا والظن لايغني من الحق شيئا ثم اقول لايبعد ان يقال في الجواب العام عندهم
كان منطوقا لكن الاحتمال للمخصص المطلق الناشي عن غلبة وقوع التخصيص فلما ظن المخصص الخاص وهو المفهوم اشتد ضعفه لصيرورة الاحتمال مظنونا فيجب
يعمل المخصص لوجود المساواة فتامل وهذا ايضا غير خال عن المناقشة فانا لانسلم وجود ظن المخصص بل يبطل عموم العام لكونه منطوقا وهذا الظن هذا ان ضعيف
يضمحل عند القوي فافهم ولك ان تجيب بان العام وان كان منطوقا لكن قائلي المفهوم يوجبون التوقف الى البحث عن المخصص فما لم يغلب على الظن او لم يتيقن
انتفاء المخصص يبقى مثل المجمل غير مفيد شيئا فاذا ظن المخصص قوي هذا العدم صلوح العام معارضته وقوي الخصوص فتدبر فيه فانه انما يتم اذا كان المفهوم
خاصا حتى لايتوقف فيه مسئلة فعل الرسول عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام بخلاف العموم كما لو قال الوصال في العموم حرام على كل مسلم ثم
فعل يعني فيما اذا كان الصيغة بحيث يدخل هو صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في عمومه لغة الا اذا لايدخل نحو الوصال حرام على امتي او مشكوك الدخول نحو
يوصيكم الله في اولادكم فانه ليس هذه العبارة دالة على دخوله في الخطاب فعلى هذين التقديرين لايكون الفعل مخصصا اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلانه
يحمل على معنى لايدخل فيه هو فافهم مخصص لكن ينبغي على هذا ايضا ان يقيد بما اذا كان موصولا واما الا فناسخ لنسخ البعض فان ثبت وجوب التاسي في ذلك الفعل
بدليل خاص كان هذا الفعل نسخا للعام اذ لايحتمل هذه الصورة المقارنة واما دليل التاسي عموما في نحو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ونحو
فاتبعوني يحببكم الله ونحو لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فقيل يخصص بالاول وهو العام فلا يلزم على الامة الاقتداء به في الفعل وقيل لايصير الاول مخصصا
بل يجب الاتباع في الفعل وعلى هذا يلزم ان يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخا للعام مع تقدمه عليه في بعض العمومات وقيل بالوقف فلا يعمل حتى يقوم الدليل الخارج
للمخصص التخصيص اولى للجمع وان لم يخصص بطل العام بالكلية وعلى تقدير كونه متاخرا ينبغي ان يكون ناسخا فتامل وللنافي الفعل اولى فانه مع دليل
الاتباع اخص والخاص اقوى من العام فيعمل به وفيه ما فيه لانه اذا ضم مع دليل الاتباع يكون اخص لكن وجوب الضم من اين لم لايجوز ان يضم مع العام
فيخص دليل الاتباع والحق في هذه المسئلة انه ان كان دليل التاسي متقدما على نزول العام والعمل بخلافه فدليل التاسي منسوخ فيه وان كان متقارنا فيخصص
فلا وجه للقول الثاني في الصورتين وان كان دليل التاسي موخرا فيحتمل الخلاف فان المقدم يصلح قرينة للتخصيص عند دلالة قرينة على عدم الانتساخ والله اعلم

وسياتي في السنة مفصلا ان شاء الله تعالى مسئلة التقرير هو السكوت عند رؤية فاعل يفعل الفعل مع القدرة على المنع مخصص لذلك الفاعل عند الشافعية
مطلقا سواء كان متقارنا او متاخرا وعند الحنفية ان كان العلم بالفعل في مجلس ذكر العام مخصص والا اي وان لم يكن في المجلس بل متاخرا عنه فنسخ لنا ان السكوت عند العلم
دليل الجواز عادة لان عادة الشريف النهي عن المنكر فهو كالنص على الجواز فهو مخصص عند الشافعية مطلقا وعندنا ان تاخر فناسخ وان قارن فمخصص
ثم ان ظهر علة مشتركة بين الفاعل وغيره يتعدى الحكم الى غير الفاعل المشارك بالقياس او بحديث حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقد تكلم عليه بعض شراح المنهاج
وقد بينا سابقا ان منا وثابت ثم ان تعدي الحكم بالقياس بعد تاخر التقرير غير ظاهر لانه يلزم ح تعطيل الناسخ ونسخ الحكم بالقياس الا ان يكون العلة مفهومة
لغة او عرفا للشارع قطعا ان جوز نسخ العبارة بالدلالة والا يظهر علة مشتركة فالمختار عدم التعدية لان التعدية من غير جامع غير معقول قال السبكي من
الشافعية المختار عندنا التعميم مطلقا وان لم يظهر الجامع ما لم يظهر ما يقتضي التخصيص بذلك الفاعل وذلك لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة قلنا ذلك الحديث مخصوص اجماعا بما علم فيه عدم الفارق لاختلاف المكلفين في بعض الاحكام وههنا لم يعلم عدم الفارق لان الكلام فيما لا يعلم فيه الجامع
بل علم ان عموم العام يمنع ثبوت حكم الفاعل في غيره من المكلفين والا يكن مخصوصا بما علم فيه الجامع ويكون التقرير عاما مطلقا كان التقرير نسخا مطلقا اذ لم يبق
تحت العام فرد في صورة وجود العلة او عدمها وان قلت لعله يكون في بعض الافراد علة مانعة عن ثبوت حكم التقرير قلت الكلام ليس في الامر الخارج بل في
نفس التقرير والعموم كذا في الحاشية لقائل ان يقول ان تخصيص الحديث بما ذكرتم تخصيص من غير مخصص وما ذكرتم من اختلاف المكلفين فانما يقتضي التخصيص بما علم
فيه فارق فهو متناول لتخصيص الا فيما علم فيه فارق فعند عموم الشرائع يصلح قرينة ارادة العموم من الواحد وعلى هذا ينبغي ان يكون الخطاب لواحد من الامة خطابا
للكل بهذا العموم كما نقل عن الحنابلة لكن شرعا لا لغة فتدبر مسئلة فعل الصحابي العادل العالم بخلاف العموم بعد العلم يخصص عند الحنفية والحنابلة فا
المشهور في كتب اكثر المشائخ ان تاويل الراوي ليس حجة وقد صرح به الزيلعي في شرح الكنز في مواضع غير عديدة قلت المراد ههنا حمل الراوي الحديث او الآية
على احد المحامل كما في المشترك او الخفي واما حمله على خلاف الظاهر فهو قرينة ارادته باتفاق مشائخنا وسيتضح الفرق في بحث السنة ان شاء الله تعالى فافهم
القول بالتخصيص مشكل بل المطابق لقواعدهم ان يقدر كون فعله المخالف للعام حجة ان يحمل على الاطلاع من النسخ دون التخصيص خلافا للشافعية والمالكية
فيعمل بعموم العام ويترك اقتداء الصحابي وهذا مشكل على رايهم من التوقف في العام قبل البحث عن المخصص فانه اذا وجد عمل الصحابي بخلاف
العموم يحتمل عنده وجدان المخصص فان من المتقشف ان سنته لا يكون الا عن حجة شرعية عنده لان العمل من غير حجة معصية وقد عصمهم الله
عن ذلك فينبغي ان يتوقف فيه حتى يعلم فساد حجته قالوا اولا انه عمل اي عمله دليل الدليل على التخصيص لانه بعد علمه لا يترك العمل بالعام الا بدليل يدل على
التخصيص ولما كان عارفا باللغة لا يحتمل ارتكابه فصار هذا العمل بمنزلة قوله هذا العموم مخصوص فيخصص به كالاجماع ثم هذا انما يدل على ان المعمول الخصوص
واما ان العام مخصوص فلا يدل عليه بخصوصه بل يحتمل ان يكون منسوخ البعض ولهذا اورد في التحرير وقال فيحمل على التخصيص لانه اهون من
النسخ فتامل فيه فانه موضع تامل قيل انه دليل الدليل لكن ظنا لا قطعا والظن لا يكفي بخلاف الاجماع لانه دليل الدليل قطعا ويتكلف على خلاف
النص المفسر فانه لا مساغ للتاويل فيه قطعا من مقطوع الدلالة فتعين النسخ اقول لا يجب القطع في المخصص كمفهوم خبر الواحد نعم انما يتم الرد
ولا يتم على اصولنا لان العام قطعي الا اذا خصص والدعوى بالعام المخصوص البعض والقاتت هذا الظن يجوز ان يكون ضعيفا من العام المخصوص
فلا يصلح قالت كلا دون حجة الصحابي الا قرينة جزئية مخصصة او كلام مخصص او ناسخ او قياس وهذا العام ضعف من الكل كما مر مرارا فان قلت فح
يلزم تقليد المجتهد للصحابي قال لا يلزم تقليد المجتهد لانه اي التخصيص عن دليل مخصص مخصوص دال عليه عمله وان دل اجمالا على المخصص حقيقة قيل في رده
الحق ان الاعتقاد بان ههنا دليلا مخصصا اجمالا حاصل كون الاعتقاد مجملا ينفي عمل المجتهد ما لم يحصل معرفته بعينه واذا لم يكشف لم يبق الا التقليد اقول هذا مستور

بالاجماع لا يتوقف تخصيصه على معرفة المخصص بعينه وادعاه كم بهذا القائل من عدم كفاية الاعتقاد الاجمالي دعوى من غير حجة فلا يسمع فتأمل فيه الشافعية والمالكية
قالوا اولا العموم حجة وفعله النبي ليس بحجة فلا تعارض فلا تخصيص قلنا عدم حجيته فعله ممنوع كيف وفعله لما كان دالا على المخصص وجب اعتباره وقالوا ثانيا
لو كان فعله مخصصا لم يجز مخالفة صحابي آخر لانها مخالفة حجة واجبة العمل وقد جاز خلاف الآخر اياه اتفاقا قلنا لا نسلم الملازمة وانما كان واجب
العمل لو دام ظن دلالته على المخصص باقيا وعند مخالفة صحابي آخر لم يبق كيف وهو دليل العدم اي عدم المخصص لان الظاهر انه لو كان لعلمه وعمل بمقتضاه
لان المخصص يكون ملاحظا الظن بوجوده بالظن فتساقطا وبقي العام كما كان تأمل لعل وجهه انه جائز الخطاء في زعم المخصص مخصصا فلا يكفي علم الاجمالي
فتأمل فيه مسئلة افراد فرد من العام بحكمه اي بحكم العام الموافق له لا يخصصه الا اذا كان له مفهوم مخالف عند قائليه كافراد فرد موصوف بصفة
او معلق بشرط كما في الحديث الثقلين شاملا ايما اهاب دبغ فقد طهر رواه احمد مع قوله صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم في شاة ام المؤمنين
ميمونة رض دباغها طهورها قد انكر المخرجون هذا اللفظ في شاة ام المؤمنين بل في قربة كما رواه احمد عن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
جاء في غزوة تبوك على اهل بيت فاذا قربة معلقة فسأل الماء فقالوا له يا رسول الله انها ميتة فقال دباغها طهورها والذي ورد في شاة ام المؤمنين
ميمونة ما رواه الشيخان بلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها خلافا لابي ثور فخصص الاهاب عنده لشاة في رواية
او بجلد كل محرم في رواية اخرى لعل وجهه اعتبار المفهوم الموافق فيخرج ما وراءه لنا انه لا تعارض وهو ظاهر ولا تخصيص بدون التعارض ابو ثور ومتابعه
قالوا انه اي اللقب والمفرد من العام مفهوم مخالف ليعارضه والمفهوم يخصص العموم قلنا لا نسلم المفهوم المخالف فانا ننكره راسا ولو سلم ثبوت المفهوم فهو اي
اعتبار المفهوم ههنا فرع ثبوت مفهوم اللقب وهو مردود عند القائلين بالمفهوم ايضا وما قيل من ان يكون افراد بعض الافراد موجبا لفهم العدد في نزاع
ابي ثور لعموم الكل فلا يمشي هذا الجواب هناك فليس بشيء لان تلك المواضع متفقة التخصيص عند القائلين بالمفهوم فلا احتياج الى الجواب وما
قيل ان الكلام ان نفس الافراد مخصص ام لا فيرد عليه ان دليل ابي ثور لا ينطبق ح فتأمل مسئلة رجوع الضمير الى البعض من افراد العام ليس بمخصص
عند الجمهور من الحنفية والشافعية واختاره الآمدي مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن
فان الكريمة الاولى تعم الرجعيات والبوائن والضمير في الثانية للرجعيات فقط وقال ابو الحسين المعتزلي وامام الحرمين تخصيص قيل وعليه
اكثر الحنفية وبعض الشافعية وبعض المعتزلة كذا في التيسير وعزي الى الامام الشافعي رض وقال [illegible] هو الاوجه وقيل بالوقف وهو
المختار في المحصول واعلم ان في التمثيل بالآيتين نظرا فان الضمير في الثانية يرجع الى المطلقات كلها والبائنات مطلقة ثلثا وكانت الرجعة
مباحة في كل طلاق ثم نسخت بشرع البائنة والدليل عليه ما روى ابو داود والنسائي والبيهقي عن ابن عباس والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن وذلك ان الرجل كان اذا طلق امرأته فهو احق برجعتها وان طلقها ثلثا فنسخ ذلك فقال الطلاق
مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان كم على هذا قوله تعالى وبعولتهن آه منسوخ البعض فبقي الرجعة فيما وراء الناسخ والنسخ ليس الا فيما فوق
الاثنين وما الخلع فيلزم ان يكون ما وراءها من المطلقات رواجع فلا يكون واحد غير بائنا ولتصرف الزوج لا يتغير من غير اعتبار التنازع فثبت ح
قول الشافعي رحمه الله تعالى ان الكنايات غير بائنة الا ان يقال ان الخلع مشروع بائن وليس الا البينونة بالعوض المالي فدل بمفهومه الموافق
على صحة البينونة من غير مال فنسخ بتلك الآية في البائنة الواحدة لكن هذا اذا جوز انتساخ العبارة بالدلالة هذا والله اعلم باحكامه اقول وهو اي الوقف
الاشبه بالحق لان الضمير يرجع الى اللفظ باعتبار مدلوله المراد وهو ظاهر فان خصص العام ويرجع الضمير الى الباقي يكون الضمير على حقيقته لانه عائد
الى المدلول المراد باللفظ العام ولكن العام مجازا وان لم يخصص ورجع الى البعض ليعتبر الضمير مجازا او العام حقيقة فالتخصيص في الاول

مثاله

الا يلزم التخصيص في الثاني لانه باق على الحقيقة وهي الرجوع الى المتقدم المراد كما لا يخفى كما ان التخصيص في الثاني لا يستلزم شيئا في الاول فاذا لزم
فقط لازم من غير تعيين فلا ترجيح لاحدهما فيجب التوقف فما قيل الظاهر اقوى دلالة من الضمير فالتجوز في الضمير راجح على التجوز في الظاهر ففيه ان الضمير
اعرف لانه ايضا هو فاستوى الترجيحان فوجب التوقف فتدبر وهذا غير واف فان الاعرفية لا يوجب قلة التجوز بل الظاهر اقوى تجوز فيه
قليلا بالنسبة الى الضمير فانه يكفي فيه ذكر المرجع ضمنا وتقديرا وقد يقام الشهرة مقام الذكر فهذه تجوزات والضمير احرى بالتجوز ويبقى العام
على عمومه الجمهور قالوا الثاني اي الضمير مجاز البتة لانه مخصوص ولا يلزم منه التجوز في الاول فيبقى على عمومه وفيه ان مخالفة الضمير للمرجع سبب للتجوز
انما قالوا لانه موضوع بازاء المرجع فاذا خالف جاز عنه لكن المخالفة يتصور على وجهين احدهما ان يراد غير ما اريد بالمرجع والا كان مجازا فيه وثانيهما
ان يراد به غير ما وضع له المرجع وان لم يكن الموضوع له مرادا وهذا كلام ايها المستدلون على الثاني اي على كون سبب التجوز المخالفة الثانية
فان المجازية في الضمير لازم البتة على هذا التقدير لانه غير راجع الى العموم الموضوع له المرجع والظاهر الاول اي كون سبب التجوز مخالفة المراد وعلى
هذا لزوم المجازية فيه ممنوع بل اذا خص العام يبقى الضمير حقيقة لرجوعه الى المراد بالمرجع فتدبر امام الحرمين ومن تابعه قالوا احقية الضمير يستدعي
الاتحاد بينه وبين المرجع فيلزم من خصوصه مع عموم المرجع المخالفة بينهما [illegible] اقول في الجواب اللازم مما ذكروا المجازية في احدهما من العام او الضمير
لا [illegible] التعيين لا تخصيص العام على المخصوص لان غاية ما لزم من المخالفة مجازية الضمير مع بقاء العام على الحقيقة ومن التخصيص كونه حقيقة والعام
مجازا ولا اولوية فافهم واما الجواب كما في شرح المختصر بانه اي الضمير كاعادة الظاهر ولا يلزم من التجوز في الثاني التجوز في الاول والا ليعد هذا
مخالفة فكذا الضمير لا يعد مخالفا اذا رجع الى البعض فلا يخفى ما فيه لا كما في شرح الشرح من انه يمنع ذلك اي كونه كاعادة الظاهر لانه مقابلة المنع بالمنع
كذا في الحاشية بل كما في شرح الشيخ من ان الظاهر من الضمير اعادة لعينه فرجوعه الى البعض يلزم المخالفة قطعا دون الظاهر فانه ليس باعادة فلا
مخالفة فتدبر ولك ان تجيب بانا سلمنا المخالفة وغاية ما لزم منه مجازيته ولا عامية لان مجازية احدهما متعين والضمير يكثر فيه التجوز من الظاهر
فيحمل ويبقى الظاهر على الحقيقة ولك ان تقرر كلام شارح المختصر بان مقصوده انه كاعادة الظاهر في انه عين الاول حقيقة فلا يكون التجوز
فيه قرينة التجوز في الاول فكذا الضمير فافهم **مسئلة** القياس مخصص عند الائمة الاربعة على ما اشتهر به مسائلهم الفرعية والاشعري وابي هاشم
وابي الحسين المعتزليين الا ان عندنا تخصيص بعد التخصيص بغيره لان المخصوص البعض ظني عندنا بخلاف ما قبل التخصيص فانه قطعي لا يعارضه القياس
[illegible] الخلاف للباقين فالثابت القياس انما يكون بنظر المجتهد فلو كان مخصصا لزم تراخي المخصص قال الاسلاف ان القياس مخصص حقيقة وانما هو مظهر له
والمخصص حقيقة هو النص فلا يلزم التراخي قال في الحاشية هذا مسلم اذا كان اصله مخرجا واما اذا لم يكن مخرجا فلو كان مظهرا لكان ينبغي ان يخص به
العموم ابتداء ووجه الملازمة بالقياس على عمل الصحابي فانه يخصص ابتداء ولك ان تقول ان اظهار القياس مبني على عدم معارضة النص القطعي
الدلالة اياه كما سيأتي ان شاء الله تعالى في شروط القياس وههنا العام اذا كان غير مخصوص بنص قاطع مخالف للقياس فيبطل القياس
فلا يصلح مظهرا على ان عمل الصحابي دال على انه هناك قرينة حالية مخصصة وهو الظاهر او سمع نصا خاصا بخلاف ما نحن فيه وبهذا يندفع ما قيل ان عمل
الصحابي بخلاف العام انما يكون مخصصا لكون حجة مخصصة ويحتمل ان يكون حجة القياس فيثبت تخصيص القياس ابتداء وجه الدفع ان عدالة الصحابي
مرشدة الى انه لا يترك العمل بخلاف النص القاطع الا لعذر قطعية التخصيص لقرينة حالية او مقالية لا القياس [illegible] فتدبر ثم ههنا اشكال آخر
هو ان هذا انما يتم اذا كان النص الاصل مقارنا للعام على رأيه وهو غير لازم بل يجوز تخصيص المخصوص البعض ثانيا من غير ملاحظة مقارنة
الاصل العام والجواب ان هناك عمل بارجح الدليلين عند المعارضة فان القياس ارجح في الدلالة من العام المخصوص كما تقدم فتعارضه

فيعمل به ويترك العام بقدره وهو المعنى من التخصيص لا ان هذا القياس او اصله قرينة على ان المراد به البعض وكيف يصلح قرينة ما لا يعلم وجوده عند
الخطاب فتدبر قال ابن شريح من الشافعية الا ان كان القياس جليا يخصص والا لا وقيل الا ان كان اصله مخرجا من ذلك العموم جاز تخصيصه والا
لا وقيل يخصص الا ان كان اصله مخصصا للعام او ثبتت علته بنص من الكتاب او السنة او اجماع او ظهر قرينة جزئية على ترجيح القياس والا يكون شيئ من
هذه الاشياء فالعمل بعموم الخبر واجب واختاره ابن الحاجب من المالكية والجبائي من المعتزلة يقدم العام مطلقا سواء كان مخصوصا من قبل او لا
والا يرى صحة تعليل المخصص ايضا والقاضي والامام توقفا في العمل الى ان يظهر الترجيح والامام حجة الاسلام الغزالي يأخذ الاعتبار بالترجيح الظنين
ان كان في القياس يخصص به وان كان في العام يترك به وان تساويا فالوقف لازم لنا الاشتراك في الظنية ثابت والتفاوت في الظنين
قوة وضعفا غير بالغ من التخصيص لرجحان الجمع بين الدليلين فانه اولى من الاهدار فالتخصيص وان كان مرجوحا لكن يرجح لاستلزامه الجمع كما تقدم
في التخصص بالمفهوم وفيها اشارة الى دفع ما يتوهم وروده من ان العام وان كان ظنيا لكن الظن الحاصل به فوق الحاصل بالقياس ثم هذا الدفع
ليس بشيء فان تقديم القوي على الاضعف اصل متاصل وبديهي ولعله يكون مجمعا عليه واما رجحان الجمع فلا يفيد القوة في التخصيص فانه بعد
ثبوت المعارضة والكلام فيه فانه لا تعادل والتعارض فرعه ولهذا تقدم الترجيح على الجمع في التعارض فتدبر والحق ان يقال دلالة القياس
راجحة اما عندنا فلان الكلام في مخصوص البعض وقد تقدم ان دلالته اضعف من القياس وغير المخصوص لا يجوز تخصيصه اصلا واما عند غيرنا
فلان العمل به قبل البحث عن المخصص لا يجوز عندهم بخلاف القياس فان العمل به لا يتوقف على البحث بالمعارضة فهو اقوى من العام فافهم هكذا ينبغي
ان يفهم هذا المقام واندفع ما قيل ـــــ ان تخصيص غير منصوص العلة العلة المستنبطة اما راجحة على العام او مساوية له او مرجوحة عنه
فالتخصيص على احتمال هو راجحية العلة دون احتمالين آخرين والواحد اضعف الاثنين والراجح الاغلب فالراجح العدم للتخصيص لكونه على احتمالين
ووجه الاندفاع انا لا نسلم ان التخصيص على احتمال واحد فان رجحان الجمع توجب ان يكون على احتمال المساواة ايضا بل على المرجوحية ايضا ويرد
عليه ما مر من ان تجويز تخصيص الاقوى بالاضعف مكابرة ورجحان الجمع انما هو عند التعادل فالحق في الجواب ما تقدم ان القياس راجح على العام
المخصوص عندنا وعلى العام مطلقا عند غيرنا فتدبر على انه لو جب لبطلان التخصيص سواء كان بالقياس او النص او قرينة اخرى الا ان التخصيص
بكل مخصص اما راجح او مساو او مرجوح آه ولا بعد ان يقال المظنة لا تعارض المائنة فان التخصيص واقع بخلاف التخصيص بالقياس المستنبط العلة فتامل قوله ايهم
الاعتبار في الاغلبية لغلبة الافراد فما يكون افراده اغلب فهو ارجح لا لغلبة الاحتمال والثاني اي غلبة الاحتمال لا يستلزم الاول اي غلبة الافراد كالامكان
والوجوب والامتناع فان افراد الاول اكثر من الاخيرين مع كونهما احتمالين فيجوز ان يكون افراد العلة الراجحة اكثر ويكون الترجيح للتخصيص فافهم وتمسك ابن الحاجب
بان القياسات اذا كانت كذلك اي منصوص العلة او مجمعا عليها او كان اصله مخرجا نزلت منزلة نص خاص معارض للعام فتخصص بها للجمع بينهما
وكذا اذا كانت قرينة مرجحة القياس لان العمل بالراجح واجب بهذا الا يرد في التخصيص ابتداء على رأسنا لانه وان كان بمنزلة نص خاص لكنه بمنزلة مظنون الدلالة والعام
قطعي فيضمحل القياس في مقابلته فافهم ولا يخفى انه لا يدل على عدم التخصيص لغيرها من الاقيسة فلعل ذلك لعدم الدليل على جواز التخصيص لغيرها وكلما
عدم فيه دليل يجب نفيه وهو غير سديد لان عدم الظفر بالدليل لا يدل على عدمه في الواقع ولا عدم المدلول ولا عدم المدلول فيه نقول ان الجمع بين الدليلين حين
التعارض هو الدليل مطلقا سواء كان كذلك او لم يكن فان القياس دليل مطلقا سواء كان علته مستنبطة او منصوصة فيجب الجمع بينه وبين العام
وقد تقدم ما فيه ردا واحتجاجا احتج الجبائي اولا بان القياس اضعف من الخبر لان القياس يتوقف على امور كثيرة من حكم الاصل وعليته ووجودها
في الفرع وخلوها عن المعارض والكل مظنونة ففيها شبهة بخلاف الخبر فان الظن فيه في شيئين السند والدلالة فلو خص به الخبر لزم ابطال الاقوى بالاضعف

وهو خلاف المعقول والجواب ان كلا المقدمتين من ضعف القياس ولزوم ابطال الاقوى بالاضعف ممنوعان اما الاول فلما سيجيء في السنة
ان شاء الله تعالى كيف وقد بينا سابقا ان ضعف العام المخصوص لاجل انه تعرف افادته على حكم المخصص المقارن لتعليله المورث للشبهة ولا ضعف
من الحكم الثابت بالتعليل وغير المخصوص اقوى البتة لا شك فيه ولا يجوز تخصيصه بما عنده غير تام في التعليل الا بعد البحث عن المخصص بخلاف
القياس فتامل اما الثاني فلان التخصيص ليس ابطالا بل جمعا وان اريد بالابطال ما يعم فيمنع البطلان وفيه انه اريد به ان المنع مكابرة لان تغير
الاقوى بالاضعف خلاف المعقول والجمع ليس الا اذا ثبت التعارض بالاضعف لا يعارض الاقوى فتدبر بعد الجواب الثاني وانما قال
ثانيا لان الاول منحل الى جوابين منقوض تخصيص خبر الواحد الكتاب فانه اقوى منه وتخصيص المفهوم للمنطوق اما النقض بتخصيص خبر الواحد فغير
وارد لان الخبر ظني الثبوت وعام الكتاب ظني الدلالة فتعادلا وان ادعى القوة في ظن عام الكتاب على خاص الخبر فلا بد من البيان واما النقض
بالمفهوم فوارد وقد مر العذر فتذكر واحتج الجبائي ثانيا بحديث معاذ وهو ما روى احمد وابو داود والترمذي عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
وآله واصحابه وسلم لما بعثه الى اليمن قال له كيف تقضي اذا عرض لك امر فقال اقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم قال فان لم يكن في سنة رسول الله قال اجتهد برايي ولا آلو قال فضرب في صدري فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله بما يرضى
به رسول الله وهو حديث صحيح وفي التيسير قال الترمذي غريب واسناده عندي ليس بمتصل قال البخاري لا يصح لكن شهرته وتلقي الامة بالقبول لا تقعده
عن الحجية وهو الباقلاني والطبري وما شار الى وجه الاستدلال بقوله فانه قدم الخبر على القياس وصوبه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والجواب آخر
السنة عن الكتاب مع جواز تخصيصها له بالاتفاق فالحجة منقوضة به والنص لا يدل على امتناع التخصيص به عند التعارض فانه اذا جوز التخصيص
فلم يوجد الحكم في السنة عند وجود القياس المخصص المعارض واحتج الجبائي ثالثا دليل القياس انما هو الاجماع ولا اجماع عند المخالفة اي عند مخالفة
القياس عام الكتاب او السنة للخلاف اي لوجود خلاف الائمة فيما بينهم واذا انتفى الاجماع انتفى دليل حجية القياس فلا يصلح معارضا للعام
فلا تخصيص والجواب لا نسلم ان دليل القياس انما الاجماع فقط بل قد ثبت بغيره اي بغير الاجماع كما سيلوح لك في القياس واذا ثبت بما ثبت به
ثبوته يثبت احكامه ضرورة ومنها الجمع عند التعارض فالخلاف فيه كانه خلاف الاجماع لان الاجماع على الملزوم اجماع على اللازم ونحو الخلاف
في اللازم خلاف في الملزوم هذا انما يتم لو سلم التخصيص التعارض بين القياس والخبر العام حتى يكون الجمع من احكامه فالاولى ان يقال الخلاف
حادث والاجماع على الحجية اجماع الصحابة ولم ينقل عنهم رد القياس لمخالفة العام المخصوص فتامل فيه وابن الحاجب المختصر قال ان ثابت العلة بالنص
او الاجماع ومخصص الاصل يرجعان الى النص وهو حكم على الواحد حكمي على الجماعة فالتخصيص بالقياس انما هو به واذا ترجح ظن التخصيص لقرينة القياس
يجب العمل به للاجماع على اتباع الراجح وهذا التخصيص بالحقيقة وفيه ان الرجوع الى ذلك النص جار في جميع الاقيسة فان العلة المشتركة موجودة
في كل قياس فيتناوله النص ويلزم ان يجوز التخصيص لكل قياس وهو خلاف مذهبه فانه لا يجوز بالمستنبط الا اذا كان قرينة جزئية الا ان
يقال ان النص المذكور محمول على ما يكون الجامع فيه جليا فتدبر فقيل عليه اي يرد عليه اللازم من النص المذكور العموم للحكم بالنسبة الى المكلفين فقط
فانما يصح رجوع قياس مكلف على آخر لا قياس الفعل على الفعل وليس كله الحكم جارية في جميع الاقيسة الا ان تخصيص بذلك وفيه تكلف صريح اقول
لو قيل ان النص المذكور كمفهوم الموافقة على ان حكم المماثلة والاستواء واحد فانه يفهم المماثلة في النص المذكور وهو كون احد المكلفين مثل الآخر في
الجامع المقتضي للحكم فكذلك في كل مثلين وان لم يكونا من المكلفين لم يبعد عن القبول فتامل

فصل المطلق ما دل على فرد ما منتشر وهو الحصة من الجنس المحتمل لحصص كثيرة وهي في المفرد حصة مع قيد الوحدة المبهمة وفي الجمع الجماعات

مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع المنكر فالمعهود بحسب اسنه لانه دال على الفرد المنتشر الذي بخلاف نحو اسامة من اعلام الاجناس فانها يدل على الجنس من حيث هو وسائر المعارف من المضمر مطلقا والموصولات والمعرف باللام وبالاضافة الا اذا قصد منهما معهود ذهني واسم الاشارة مطلقا وبخلاف كل عام ولو كان نكرة نحو كل رجل ولا رجل فان النكرة المنفية وان كان حدا المصداق الفرد المنتشر والعموم انما يفهم عقلا ضرورة للزوم انتفاء كل فرد بانتفائه لكن دلالته ليس عليه فتقابل عليه العموم والمراد بالدلالة على الفرد المنتشر عدم العموم ضرورة ان المطلق من اقسام الخاص فبين النكرة والمطلق عموم من وجه لتصادقهما في نحو رقبة والتفارق من جانب الاول في النكرة العامة ومن جانب الثاني في المعهود الذهني والتقييد اخرج عن الانتشار بوجه ما ولعل المراد ما اخرج عن الانتشار بقيد مستقل نحو رقبة مؤمنة فيخرج المعارف الا ما ذكر وان اخرجت عن الانتشار بوجه ما لكن ليس الاخراج بقيد مستقل فتدبر وقال جماعة ومنهم الامام الرازي من الشافعية وصدر الشريعة منا المطلق الدال على الحقيقة من حيث هي فقط هٰذا دخل فيه المعرف بلام الجنس والطبيعية وهذا مبني على جعل النكرة موضوعة للمهية لان رقبة مطلق اتفاقا بيننا وبينهم فلو لم يكن للمهية لخرجت ثم اشار الى منشاء زعمهم بقوله وهم نظروا الى القضايا الطبيعية المحكوم فيها على الطبيعة من حيث الاطلاق والمهملة المتقدمين المحكوم فيها عليها من حيث هي نحو المصادر الغير المنونة نحو رجعى وذكرى وعلم الجنس فهذه كلها المقصود فيها الطبيعة فهي الموضوع لها ولنا القضايا المحصورة ومهملة المتاخرين المحكوم فيها على الافراد مع بيان الكمية اولا والمصادر المنونة واسم الجنس المقصود فيها الافراد دون الطبيعة فكما كثرة النسبة لها بمقابلها فالمتبادر للافراد وهو منشاء التبادر وهو علامة الحقيقة ومناط الغرض احد بالاعتبار والصدق بالمقام ولا شك ان الغرض انما يتعلق في المحاورات في الموضوع لها هذا قد سبق ان مذهب اهل العربية ان الالفاظ موضوعة بازاء الطبائع من حيث هي والوحدة والانتشار انما جاء من التنوين فح لقائل ان يقول ان غاية ما لزم مما ذكرتم ان المتبادر في الاطلاق هو الافراد وهو مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون الدلالة عليها مثل دلالة المركبات بان يدل اللفظ على الطبيعة والتنوين على الانتشار فيفهم فرد منتشر فلا تقريب وان كان المدعي هذا النحو من الدلالة فلا نزاع ليس الا في اللفظ وشيد اركانه بانه يلزم ان يكون المعرف بلام الجنس مجازا وكذا المفعول المطلق الذي للتاكيد وكذا النكرة الواقعة اخبارا الا ان المراد منها المهية والتزامه لبعيد ثم انه يلزم عليهم في المفعول المطلق والاخبار خلو لفظ من معنى فان التنوين موضوع للوحدة المنتشرة وقد استعمل اللفظ في الجنس الذي هو مفاد اللفظ بدونه وايضا يلزم عليهم ان لا يكون الجمع المعرف باللام والاضافة موضوعا للعموم مع انه هو المتبادر والجمع عليه فالظاهر ان النكرات موضوعة للفرد المنتشر والتنوين يدخل للاغراض اخر واستعمالها في الطبيعة من قبيل التجريد وهو شائع ومنه المفعول المطلق للتاكيد ولهذا لم يحمل مشائخنا في نحو انت طالق طلاقا عليه لان التجريد لا يكون الا مع قرينة صارفة واما المعرف باللام اذا اريد به الطبيعة مجاز البتة لانه انما يراد اذا لم يكن هناك استغراق وهو آية المجازية وقد سبق فتذكر مسئلة اذا ورد المطلق والمقيد فلا يخلو اما ان يكونا في الحكم او السبب والاول لا يخلو اما ان يختلف الحكم او يتحد والثاني لا يخلو اما ان يكونا منفيين او مثبتين والثاني اما ان يتحد السبب او يختلف فهذه خمسة اقسام والمصنف بين حكم كل قسم فالقسم الاول هو ما يكونا في حكمين مختلفين ما اشار اليه بقوله اذا اختلف حكمهما كما اذا قال اطعم فقيرا واكس فقيرا تميميا لم يحمل المطلق على المقيد وهو ظاهر الا ضرورة مثل اعتق رقبة ولا تملك رقبة لمن لا يملك رقبة ولا يكون له مورث يمكن اخذ الميراث عنه ولا تملك الا رقبة مؤمنة فان التملك من لوازم الاعتاق فالنهي عنه نهي عن الاعتاق ثم ينبغي ان يفصل فيها الضرب بان الثاني ان تراخى فنسخ والا فقد على نحو التخصيص ونقل الآمدي ومن تبعه الاتفاق فيه بين الحنفية والشافعية مطلقا سواء كان سبب الحكمين واحدا ام لا ونقل العراقي عن ما في بعض شروح المنهاج عن اكثر الشافعية الحمل في صورة اختلاف الحكمين لكن لا مطلقا بل عند اتحاد السبب ومثل له بالوضوء والتيمم نظرا الى

ليه فان اليد مقيد في آية الوضوء بالغاية في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ومطلق في آية التيمم في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فقيدت في التيمم بالمرافق قياسا ثم تحقيقه بان الشافعية لا يرون التيمم الى المرافق بل الى الكوع كما روي عن الامام ابي حنيفة في رواية الحسن وهو مذهب الجمهور المحدثين غير صحيحة لان الصحيح في القول الجديد لان المسح في التيمم الى المرافق كما عن المجتبى في ظاهر الرواية فالتلت اذا صح نقل الآمدي لكونه اوثق من العراقي ويقبول لعل الشافعية تماحوا الاستيعاب الى المرافق تمت حجتهم ان التحنث كالاصل ويرد عليهم ان هذا في مقابلة النص المطلق ويمكن ان الغرض ان اليد حقيقة الى الابط وهو ليس بمراد بالاجماع ولا يصح ايضا ارادة الاطلاق بان يراد به بالمطلق ماهية مسح اليد وهو مسح جزء من اجزاء اليد الا جزء مسح جزء من اجزاء الذراع من غير مسح الكف والاصابع وهو خلاف الاجماع فلا بد من ارادة البعض معين وهو مجهول فيكون مجملا فيقع ما صح من رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم انه مسح الى المرافق في رواية الحاكم رواية الوضوء بيانا له لان التحنث كالاصل فالتلت لم لا يجوز ان يكون ما روي عمار من المسح الى الكوع بيانا ويكون المسح الى الذراع فضيلة بل هذا اصل فان ما روي عمار رضي الله عنه اولى درجة وفي هذا تخلص عن التعارض قالت ام المؤمنين اميرا المؤمنين عمر لم يقبل عمار بل روي عنه انه قال اتق الله يا عمار فتامل فانه موضع تامل والقسم الثاني وهو ما يكونان في حكم واحد مع اتحاد السبب ويكونان منفيين فاشار اليه بقوله وان اتحد الحكم مع اتحاد السبب فان كانا منفيين عمل بهما اتفاقا ولا يحمل احدهما على الآخر لانه لا تعارض لامكان العمل كما لو قال في الظهار لا تعتق مكاتبا ولا تعتق مكاتبا كافرا فانه يمكن العمل بالكف عنهما وفي شرح المختصر هذا من العام لان النكرة تحت النفي تعم لا من المطلق فهو من باب آخر وهو افراد فرد من العام وقد علم فيما سبق انه لا يخصص الا من جهة مفهوم الصفة فعلى هذا ينبغي ان يخص عند الشافعية مع انه لا يحمل اتفاقا فهو وفي شرح الشرح هنا مناقشة في المثال وليس هذا من واب المصلين والمثال المطابق لا تعتق المكاتب من غير استغراق بل معهودا ذهنيا كما في اشتر اللحم اقول مرده المقصود من الاعتراض ان نفي الحصة المحتملة الذي هو في معنى المطلق يعم كالنكرة فكل نكرة او معهود ذهني يقع تحت النفي فهو يكون نفيا لحصة المحتملة فيعم فليس مناقشة في المثال بل في المثل وما ذكره في المثال فيه ان المعهود ذهنيا كالنكرة حكما يعم تحت النفي فهو ايضا من باب العام وهذا اخير وانت قد عرفت ان حقيقة النكرة المنفية وان كان نفي جميع الافراد لكن قد يستعمل في نفي الوحدة ايضا نحو ما جاء رجل بل رجلان وقد صرح المصنف فيما مر ان النكرة المنفية لغير لا الجنسية ليست نصا في العموم فيمكن ان يراد ههنا نفي الحصة المحتملة مع صفة الوحدة فانها في تحققها مع حصة اخرى فهذا ليس من العام وهو مراد شارح الشرح ولهذا زاد قوله من غير استغراق غاية ما في الباب ان هذا الاستعمال يكون مجازا ولا ضير لكن بقي ههنا شيء هو ان النهي عن الفرد المنتشر يوجب حرمة الاتيان بالجميع بل الاتيان بالكل الا الواحد فالنهي من المطلق من جهة الانتشار يستدعي الكف عن الواحد من افراده وتحقق الامتثال باتيان المقيد والكف عن واحد مما عداه والنهي عن المقيد يستدعي ان لا ياتي لواحد من افراده ان كانت وان لا ياتي به ان لم يكن له افراد كثيرة ففي الاتيان به او جميع افراده ياثم فحينئذ لا يمكن العمل بهما فلا بد من الحمل والنسخ كما في المثبتين فلا بد من ارادة العموم فليس من هذا الباب فالاولى ان المراد بالمطلق ما لا يكون فيه قيد وان كان عاما او بالمقيد ما فيه قيد فلا يضر كونه عاما والبحث وان صرح به كرر لزيادة الفائدة وتوهم انه لم يذكر بحث افرادهم من العام في كتب مشايخنا الكرام كالاصول للامام فخر الاسلام ونحوها فالاحرى الحمل على ما مر ويومئ تمثيل اختلاف السبب بالاطلاق والتقييد ايضا كما سيظهر ان شاء الله تعالى فتدبر القسم الثالث وهو ما اذا ورد امثبتين في حكم واحد مع اتحاد السبب نبه عليه بقوله فان كانا مثبتين فان وردا معا والسبب واحد حمل المطلق عليه اي يراد بالمطلق المقيد ضرورة ان السبب الواحد لا يوجب المتنافيين من الاطلاق والتقييد في وقت واحد ولو لم يحمل يلزم ذلك والمعية قرينة البيان كما في التخصيص وفيه اشارة الى ان الحمل انما هو اذا كان الحكم الايجاب دون الندب او الاباحة اذ لا تنافي في اباحة المطلق والمقيد بخلاف الايجاب فان

ايجاب المقيد لتقيض ثبوت المواخذة بترك القيد وايجاب المطلق اجزاءه مطلقا كقوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات فيحمل
المطلق على المقيد ومن ثمه قال اصحابنا بالوجوب التتابع في صوم كفارة اليمين لان قراءة ابن مسعود مشهورة تلقتها الصدر الاول بالقبول فيقيد بها مطلق
الكتاب وانما لم يحمل الشافعي رحمه الله تعالى ههنا لان القراءة الغير المتواترة مشهورة كانت ام لا ليست بحجة فليس ههنا مقيد حتى يحمل عليه المطلق فتدبر
كذا في التلويح وان جهل التاريخ فكذلك اي يحمل المطلق على المقيد لترجيح الاحتياط بالحكم بالتاخير حتى يكون ناسخا فيحمل على المقارنة فيترجح البيان
وتقييد المطلق بها والاظهر المطابق لاصولنا ان هذا من قبيل العمل بالمقيد والتوقف فيما عداه من افراد المطلق لمعارضته وجوب المقيد اجزاءه فيحتاط في العمل
فيعمل بما يخرج عن العهدة بيقين وهو المقيد فانه لو كان الواجب المطلق لكان المقيد مجزيا ولو كان المقيد فهو النية ويترك العمل بما سواه وهذا مراد
مشائخنا بحمل المطلق على المقيد والحمل على المقارنة لا كما يحمل الشافعية فانه من قبيل المجاز وليس قرينة عليه وان المقيد غير معلوم المقارنة فيحتمل
ان يكون ناسخا له او منسوخا عنه فلا يصلح قرينة التجوز فافهم وان علم التاخر فالمقيد المتاخر ناسخ للمطلق بالزيادة عندنا اي الايجاب للمقيد رفع للاطلاق
المراد ولازم ايجابه فلا يجزي غير المقيد من افراد المطلق وقد كان مجزيا قبل وعند الشافعية المقيد المتاخر مخصص للمطلق اي بين انه المراد بالمطلق او هي لا
من الابتداء ولطريق اطلاق المطلق على المقيد وهو حمل المطلق على المقيد لنا اولا كما اقول المطلق حقيقة في الاطلاق ولا شئ من الحقيقة يترك
الا بدليل صارف عنها فالمطلق لا يترك اطلاقه الا بدليل صارف ولا دليل صارف عنه لانه لو كان فاما المقيد المتاخر وغيره الثاني باطل اذ غير المقيد مفروض
الانتفاء فان الكلام فيما لا صارف عن الاطلاق سوى المقيد والاول ايضا باطل لان الدليل الصارف يجب ان يكون في زمان التكلم وهذا المقيد معدوم في زمان
الاطلاق فهذا وكما انعدم فذاته عدم صفته وهي الدلالة واذن لا دليل على التقييد اصلا فالعلة التامة للاطلاق من المقتضي وهو كونه حقيقة وعدم
المانع وهو الدليل الصارف متحققة في زمان الاطلاق فالاطلاق ثابت غير متروك فاذا جاء المقيد نسخه وزاد التقييد فافهم فانه الصواب ولا تلتفت الى
ما يمكن ان يتوهم من ان وجود المقيد ولو متاخرا قرينة فليس العلة التامة موجودة فان هذا مكابرة وهل هذا الا كما يقال بكفاية وجود قرينة ارادة المجاز
الى آخر العمر فافهم ولنا ثانيا الحمل فرع الدلالة يعني حمل المطلق على المقيد فرع دلالته عليه ولا دلالة للمطلق على الخصوص باحدى الدلالات الثلث وهو ظاهر اما الدلالة
المجازية والكائنة من الالتزام فهي منتفية لعدم قرينة بها ينتقل الذهن عن الاطلاق الى الخصوص واذا لم يصح الحمل فيبقى الاطلاق مرادا فيرفعه المقيد
فافهم واجيب في المختصر بانه لازم عليكم اذا تقدم المقيد على المطلق لانه لا دلالة للمطلق عليه فلا يحمل مع ان الحمل هناك بالاتفاق فما هو جوابكم فهو
جوابنا وبانه لازم عليكم في التقييد للرقبة بوصف السلامة مع انه مقيد ولا دلالة للمطلق عليه قلت في الجواب عن الاول نلتزم ان المطلق المتاخر
ناسخ للمقيد المتقدم كالعام فاذا تاخر عن الخاص نسخه فالدليل عليه وان دل عليه لكن المدعي غير متخلف فان قلت هذا منع كما نقل عنكم قال وقلتم انفا
ليس بمطابق لاصولنا فلا يسمع ولم يصح واحد منا به بل قال الامام فخر الاسلام في اثناء ابانته انتساخ آية وجوب الوصية للوالدين باية المواريث فصار
الاطلاق نسخا للقيد كما يكون القيد نسخا للاطلاق ولو سلم اتفاقنا فيه فتقدم المقيد ربما يصلح قرينة صارفة فيدل على الدلالة المجازية التي هي من الالتزام
فلا يجري فيه الدليل اعلم ان في اقحام كلمة ربما اشارة الى ان كون تقدم المقيد قرينة ليس كليا بل لا بد من علم المخاطب به حين تكلم المتكلم بالمطلق ولا بد
ايضا من عدم ارادته رفع التقييد به فليس هو وحده قرينة بل لا بد من انضمام امر زائد فقد ظهر ان الجواب هو الاول فقط وقلت في الجواب عن الثاني
واما السلامة فليست ارادتها تجوزا فان الرقبة لا تتناول فائتة المنفعة عرفا كالمار لا تتناول ما لا الورد عرفا وتحقيقه ان الرقبة موضوعة في
اللغة لجزء معين معروف من الانسان ثم اطلق على الانسان مجازا الوجود لوجودها وانتفاءه بانتفائها لكن لما كان فائتة المنفعة هالكا بمعنى لعدم
الانتفاع برقبته اطلق على السالم وخصص بالمملوك فالرقبة مع العرف صار لمملوك غير فائتة جنس المنفعة فلا تقييد ليس الامر كما ظن ان الرقبة للعبد

مسلم انه بعد لو سلم ان الرقبة مطلقة تقيدت بالسلامة فانتقال الذهن من المطلق الى الفرد الكامل ظاهر والقرينة هي كمال فيه فلها دلالة التزامية مجازية لقرينة
او بيانا فيه تغيير المقيد من القران مفروض الانتفاء فافهم ولنا ايضا ما تقدم في عدم جواز تاخير المخصص من لزوم التجهيل بل الذم ههنا اظهر فان المطلق
قاطع في الدلالة فذكره مع عدم ذكر موجب للتقييد مع ارادة تجهيل للمراد وهذا محال فافهم واستدل على المختار بقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم
تسؤكم الآية فانه يدل على حرمة السؤال عما ليس ظاهرا بل يبقى على الظاهر فيبقى المطلق على اطلاقه واستدل ايضا بقول ابن عباس رضي الله عنه
ابهموا ما ابهم الله والمطلق مبهم فيترك على ابهامه والاطلاق فاذا جاء المقيد ينسخه واستدل بان الاطلاق معلوم كالتقييد فلا يترك الاطلاق كما لا يترك التقييد
نقل في الحاشية ولا يخفى ان التقييد اذا كان قرينة وبيانا يندفع هذه الوجوه فتدبر اما اندفاع الاول فلان المطلق هناك مقيد بتقييد الشارع فهو ظاهر
فلا نهي فيه الآية فانه نهي عن السؤال عن المسكوت غير الظاهر وهذا ليس بشيء فان المقيد لم يكن في زمان الاطلاق وكان مسكوتا فحمل المطلق على المقيد
اعتبار للمسكوت الغير الظاهر وهذا اعراض عن الظاهر والنص تشبث عنه فتدبر واما اندفاع الثاني فلانه لما كان بيانا لم يبق المطلق مبهما فلا يدخل تحت قوله
وهذا ايضا ليس بشيء فان البيان لم يكن حين الاطلاق فهو مبهم فيجب الحمل على ابهامه ثم من الاعاجيب ما في التلويح ان الخصم لا يرى قول الصحابي حجة في
الفروع فكيف في الاصول فلا حجة في قول ابن عباس لا ادري ما اراد فانه وان ابى عنه من حيثية الصحبة فلا اقل انه اهل لسان فصيح فقد اخبر بانه
لغوي فيقبل قوله وكيف لا يقبل وهو مستند اهل العربية قاطبة وليكن تنزلنا فليس ادنى حالا من سيبويه واشباهه فافهم واما اندفاع الثالث فلان
الاطلاق ليس معلوما لكون التقييد قرينة صارفة وهذا ايضا ليس بشيء لانعدام ما زعموه قرينة صارفة حين الاطلاق الشافعية قالوا اولا كما في
المنهاج في الحمل اي حمل المطلق على المقيد عمل بالدليلين وفي النسخ ابطال لاحدهما والعمل بهما خير من اهمال احدهما قلنا ثانيا قولكم في الحمل عمل بالدليلين ممنوع
بل فيه اهدار للمطلق وعمل بالمقيد فان العمل بالمطلق يقتضي الاطلاق واجزاء كل فرد منه فقد انتفى بل في النسخ عمل بهما في زمانين فهو اولى فان قلت
انهم ارادوا الآتي في محل هما دليل الاطلاق باعتبار التجوز ودليل التقييد في معناه قلت هذا النحو من العمل بالدليلين انما هو عند الضرورة وعدم
امكان العمل بهما في تمام مدلوليهما وههنا العمل بهما في تمام مدلوليهما ممكن في زمانين فافهم ولا تزل وقالوا ثانيا فيه اي في الحمل الاحتياط فان المطلق ساكت
عن القيد فيحتمل ان يكون مرادا والمقيد ناطق به فلا يحتمل عدم الارادة وبالعمل بالمقيد يخرج عن العهدة بيقين فيجب حمل الساكت على الناطق للاحتياط
قلنا اولا لا تقريب اذ في النسخ كذلك لانه ايضا موجب للعمل بالمقيد فيه الخروج عن العهدة واما ان هذا المقيد مراد من بدء الامر ثابت بعد وروده
المقيد فهذا الامر زائد لا يدل عليه الدليل ولو قيل البيان اسهل من النسخ فيحمل عليه قلنا لا نسلم ان البيان اسهل في الكلامين المستقلين المتعارضين
والاستدلال بندرة النسخ من البيان لا يكاد يصح في المستقلين بل الاكثر فيهما انتساخ احدهما من الآخر فافهم ولو سلم اسهلية فهو اذا لم يكن مانع عن البيانية
وعدمه ممنوع بل عدم القرينة مانع فانه موجب لتركه على الحقيقة فافهم وثانيا نقول ما ذكرتم منقوض بالاختلاف حكما كما مر فان الاحتياط يقتضي ان
يحمل المطلق هناك ايضا على المقيد لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق دون العكس مع انه لا حمل عندكم ايضا وفيه شيء فان موضع الاحتياط ليس الا في صورة
التعارض ولا تعارض هناك فلا احتياط ولك ان تدفع بانه لم يكن هناك عند ورود الاطلاق تعارض فليس ما نحن فيه ايضا موضع الاحتياط لحمله على المقيد واورد
ايضا منقوض بما اذا كان الاختلاف بالاطلاق والتقييد في السبب كما سياتي فان مقتضى الاحتياط هناك ان لا يحمل فان سببية المطلق تقتضي الوجوب مطلقا مثلا
وبعض من المقيد بخبره سببية المقيد تقتضي الوجوب في حال واحد والاحتياط فيما كان الوجوب فيه اكثر فيجب ان لا يحمل مع انكم تحملون فتدبر وقالوا ثالثا ان الاحتياط انما
يعتبر اذا كان محل شبهة وههنا الاطلاق كان قبل ورود المقيد معلوما فلا يلزم تغيره عما كان عليه الا ترى انه لم يجب صوم الشك بل كره عندكم مستقلا
ايضا فافهم وقالوا ثالثا كما في المختصر لو لم يكن المقيد بيانا بل ناسخا لكان كل تخصيص نسخا لانه مثله فان التقييد يخرج بعض افراده والبدلي والتخصيص يخرج

لبعض الافراد العام المشمولة اجمالا فانه لم يكن احد الامرين اجمعين بيانا بل نسخا كان الآخر كذلك قلنا الملازمة ممنوعة بل اللازم كون كل كلام متراخ معارض للعام
في بعض الافراد نسخا كما ان المقيد المتراخي نسخ والبطلان ممنوع واما التخصيص المقارن فلكونه دافعا للحكم في البعض لا يكون نسخا كالتقييد اجاب في شرح المختصر بان
في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل اي قبل التقييد في المطلق ظاهر اي في التقييد حكم معارض لحكم المطلق واذا هو متاخر يكون ناسخا البتة اما التخصيص فيدفع
لبعض الحكم الاول فقط من غير افادة حكم معارض لحكم العام والنسخ لا بد له من الحكم في الناسخ فلا يكون نسخا والحاصل منع المماثلة وابداء الفرق وقد يقرر بانه ليس في
المطلق حكم المقيد اصلا لا موافقا ولا مخالفا فالتوجيه الثاني الى ما في التحرير انه ممنوع على طريقة الفريقين اما طريقة الشافعية فلان المطلق محمول عندهم على المطلق
فيفيد حكم المقيد واما طريقة الحنفية فلانه لو لم يكن حكم من قبل فاي شيء ينسخ وفي صورة وجوب الحمل الحكم ظاهر وقد يجاب عنه بان العام متضمن للحكم في كل فرد
واما المطلق فانما يوجب الحكم فيه لنفسه من غير تضمن للحكم التقييدي فافهم قيل في حواشي مرزاجان في التخصيص ايضا حكم جديد مخالف لحكم العام لم يكن فيه
فلا فرق مثل اكرم العلماء ولا تكرم زيدا وهو عالم اقول تحصيل الفرق بين التقييد والتخصيص ان التقييد من حيث هو تقييد يقتضي ايجاب شيء زائدا على المطلق
فيجعل ناسخا واما التخصيص فهو من حيث حقيقته لا يقتضي الايجاب اصلا بل انما يقتضي الدفع لبعض الحكم فقط الا ترى الاستثناء تخصيص والحكم فيه عند جماعة
من الحنفية ومتى لم يكن التخصيص مقتضيا لحكم فهو بحقيقته لا يكون نسخا لانه اثبات حكم لم يكن من قبل بل كان مخالفه واذا تحقق الفرق فلا مماثلة بينهما
وبهذا ايضا غير واف فان التخصيص عندنا ليس الا كلام مستقل مفيد للحكم في بعض افراد العام بما يعارض حكم العام في ذلك البعض فهو ايضا مفيد لحكم
لم يكن هذا اما الاستثناء فليس تخصيصا اصلا ولكن تنزلنا قلنا انه لا شك ان بعض التخصيصات مفيدة لحكم العام فيلزم ان يكون نسخا وهو كاف للاستدلال
واما ان التخصيص بحقيقته لا يقتضي حكما فلو سلم لا يضرنا وانما الضرر لو ادعينا كونه بحقيقته ناسخا وانما ندعي كونه ناسخا في الجملة ولو باعتبار الخصوص فالحق
في الجواب هو الاول فاحفظ التقسيم الرابع هو ما اذا كان في حكم لكن في سببين فنبه عليه بقوله اما اذا اتحد والسبب مع كون الحكمين واحدا كاطلاق الرقبة في
كفارة الظهار قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وتقييدها بالايمان في كفارة القتل
قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فعندنا لا يحمل المطلق على المقيد اصلا فلا يتقيد الرقبة في كفارة الظهار بالايمان بل تجزي
الكافرة ايضا وعند الشافعي يحمل واختلف اصحابه فاكثر اصحابه مراده بالحمل الحمل بجامع وهذا هو الصحيح عندهم والحق ان القياس لو تم لا يدل على الارادة
لغة وانما يدل على اثبات الزيادة شرعا لان القياس حجة شرعية على ثبوت الحكم لا حجة لغوية تدل على الارادة لغة والثاني لا يستلزم الاول اي
الزيادة الشرعية لا يستلزم ارادتها لغة فان قلت القياس يخصص العام بالاتفاق مع كونه دليلا شرعيا فيصلح مخصصا لغة فكذا ههنا ولا استحالة في
تبيين الدليل الشرعي ارادة المعنى المجازي لغة قلت مسئلة تخصيص القياس العام ايضا شرعية صرح به الشيخ ابن الهمام وتخصيص القياس العام ليس لانه
قرينة صارفة موضوعة في اللغة لهذا الصرف كسائر القرائن بل لانه دليل شرعي يعارض ولما كان شرعيا غير صالح للناسخية والمنسوخية ولا تعارض في
الشرعيات فعلم ان العام غير باق على العموم وكذا التقييد فالتخصيص او تقييد المطلق بهذه الضرورة الشرعية وهو دفع التعارض فليس من
اللغة في شيء فتامل فيه وتذكر ما اسلفنا في مسئلة تخصيص القياس على رايئنا فانه شرعي قطعا او حاصله انه يعمل بما لا يتناوله القياس ويترك ما يتناوله
بمعارضته دليل اقوى هو القياس ثم لبعد لا يخلو عن كدر فان هذا انما يصح اذا تعارض ولم يعلم التاريخ عندنا واما في الاصح اصل القياس العام فهناك
القياس قرينة كسائر القرائن وكذا على راي الشافعية مطلقا فان المراد من العام البعض ومن المطلق المقيد وجعل المزيد القياس قرينة فالتخصيص
والتقييد اذا لغوي فتدبر وقيل يحمل مطلقا الا لمعارض كقيدين متضادين نحو اعتق رقبة عند حلول حادثة واعتق رقبة كافرة عند اخرى واعتق
رقبة مؤمنة عند ثالثة فح لا حمل والا لزم ايجاب متضادين لنا اولا شرط القياس عدم معارضة لنص يرد العبد به القياس ههنا المطلق ولا على الآخر

للحمل بل يحمل المنافاة وإذا انتفى بقي التساوي فان قلت على الحقيقة اقول تامية المطلق في السببية يمنع الاحتياج الى القيد في السببية والا يمنع الاحتياج الى التقييد كان المطلق غير
تام في السببية فلا يقتضي الى الوجوب لذا خلاف تمامية المطلق تنافي سببية المقيد فاثبات عدم الجزء سبب تام لعدم المركب كما عدم الجزءين فلم يمنع تمامية الاول
سببية الثاني قال ولا ينفع عدم الجزء عدم الجزءين لان العلة للعدم حقيقة عدم علة الوجود دون ما ان فرد ان اقليسا علتين حقيقة حتى يمنع سببية
احدهما للآخر ثم اعلم ان هذا الايرد على المثال المشهور فان ما عن كل حر وعبد انما يقتضي سببية كل واحد واحد من جزئيات العبد وكل حر وعبد من المسلمين يقتضي
سببية كل واحد من جزئيات مسلميهم فان الحكم في العام على الافراد ولا تزاحم في الاسباب فليس فيها سببية المطلق والمقيد حتى يرد عليه ما ذكر نعم هذا
الايراد متوجه الى المسئلة القائلة لعدم حمل السبب المطلق على المقيد بجهة عدم التزاحم فقد يرد بحق ان يحمل فيهما المقيد على المطلق لا بمعنى ان المراد منه
ذلك فانه ممتنع لانه لغو القيد بل بمعنى ان المقيد سبب لان المطلق سبب والمقيد مشتمل عليه فسببيته لاشتماله على السبب حقيقة وفيهما ان
المقيد فان الاول من قبيل المجاز وهذا حقيقة الا ان الحكم على المقيد لاجل اشتماله على المطلق فتدبر فانه كلام غريب يمكن حمل كلام القوم على هذا فان
اطلاق السبب على ما هو مشتمل على السبب الحقيقي شائع كما يقال هذه الدعامة سبب لبقاء السقف فافهم

فصل في الامر

هذا اللفظ اي لفظ الامر المركب
من ا م ر حقيقة في القول المخصوص وهو القول الطالب للفعل حتما مجاز في الفعل عند جمهور الفقهاء وقيل هذا اللفظ مشترك بينهما لفظا وقيل هذا اللفظ موضوع
للمشترك بينهما فهو متواطئ وهو احدهما الدائر بين الفعل والقول المخصوص لا الفعل الاعم من اللساني وغيره كما قيل لدخول النهي في الامر والاخبار وسائر
الالفاظ ولم يقل به احد فقيل انه يلزم على هذا القول كون لفظ الامر في القول المخصوص مجازا ورد بان استعمال الاعم في الفرد ليس من المجاز في شيء
ذلك ان القول ان اطلاق الاعم على الاخص له وجهين احدهما ان يراد به المعنى الكلي والقصد منه الاخص لتحققه فيه ولا شك في كونه حقيقة وثانيهما ارادة الاخص
بخصوصه بان يطلق اللفظ ويراد به خصوص الفرد ولا شك في كون هذا الاطلاق مجازيا اذا تمهد هذا فنقول يلزم تجوز لفظ الامر المستعمل في القول المخصوص
وهو باطل ضرورة لكن لعل القائل بالتواطي يلتزمه لكنه بعيد عن الانصاف فتامل لنا تبادر خصوص القول المخصوص من لفظ الامر عند الاطلاق من دون
قرينة فليس للمشترك والا لتبادر المطلق لا الخصوص ولا المشترك موضوع لهما بما في شرح المختصر لو كان مشتركا لفظيا لتبادر الآخر ولم يتبادر
انتهى فيبتني على اختلاف الرائين في علامة الحقيقة فمن قائل قال علامتها تبادر المعنى لنفسه ومن آخر قال عدم تبادر غيره سواء تبادر هو ام لا
والمجاز قيل لو كان مشتركا لكان حقيقة فيهما فتبادر الآخر ايضا على الرأي الاول او لم يتبادر شيء على الرأي الثاني لكن يبقى المناقشة بان الرأي
الثاني لم يعتبر عدم تبادر الحقيقي مع عدم تبادر الغير بل سكت عنه فالتبادر على انه لم يتبادر شيء فتامل فيه فالاولى ما في الحاشية ان المعنى لو كان
مشتركا بينهما لكانا متساويين في التبادر وعدمه لتساويهما في نسبتهما الى اللفظ قيل في شرح الشرح معناه لو كان مشتركا بينهما لتبادر كل من معنييه حال
عند عدم القرينة ولم يتبادر شيء اراده بنا على عدم عموم المشترك ورد في حواشي مرزاجان بان التبادر خطور ليس من علامة الحقيقة بل يلزم
يستلزم فهم الجزء على فهم الكل وفهم الملكة على فهم العدم مع ان اللفظ ليس بحقيقة فيهما او انهما يخطران اقول الخطور من اللفظ اولا وبالذات للمفهوم
المطابقي لان الوضع للكل بالذات فهو المدلول والخطور للجزء واللازم كالملكة بالواسطة وان كان التحصيل في الخارج او بطريق التصور بالعكس
فذا المراد من الخطور المذكور الخطور من اللفظ بالذات وهذا كما قالوا ان مرتبة الحيوان للزيد بواسطة الانسان وتحصيله مقدم على تحصيل الانسان
وعلة له فتامله فانه تحقيق في محله فالرد مردود ويمكن ان يكون معناه لو كان مشتركا لتبادر الكل ارادة حال عدم القرينة المعينة عند من يعمم المشترك او
لم يتبادر شيء ارادة عند من لا يعمم فتدبر ثم ان القائل بالاشتراك اللفظي لا يقنع بهذه المقدمات بل يدعي تبادر الكل خطورا وهذا الارادة ويتمسك بان
اهل اللغة لم يتعرضوا لكلام المعنيين ثم لا يعلمون المجازية فتدبر ويستدل على المختار اولا بلزوم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة في الفعل لكونه حقيقة

دفعا للترجيح من غير مرجح وح لا يتوجه الجواب قائلوا التواطي قالوا كل من القول والفعل امر ان اشتراكا في عام فيجعل اللفظ المستعمل فيهما له دفعا
للاشتراك والمجاز لانهما خلاف الاصل قلنا القول بالتواطؤ قول حادث فان كونه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه مجمع عليه قبل ظهور
هذا القول فلا تردد ح في كونه للقول حتى يترجح الاشتراك المعنوي فان العمل بالاصالة عند التردد لا غير فافهم ثم الامر اقتضاء فعل حتما خرج
به الندب استعلاء واورد عليه لا تترك لو عاما فانه نوعه وهو النهي اقتضاء فعل هو الكف حتما استعلاء لما مر به ان لا تكليف الا بالفعل واو الكف
في باب النهي وتشخصا فان تشخصه مقتض للفعل المنهي تركه واجيب بان المحدود الامر النفسي فيلزم كونه امرا فان طلب الكف القائم بالطالب
امر بالنسبة اليه ونهي بالنسبة الى المكفوف عنه وفيه ما فيه فان غرض الاصولي لم يتعلق بالنفسي بل بالالفاظ فالمناسب ان يحد الامر اللفظي
واجيب بان المراد بالفعل فعل هو مبدأ الاشتقاق فالنهي ليس فيه طلب الفعل المبدء بل بفعل آخر هو الكف وكذا لا تترك بخصوصه فانه
لم يطلب فيه الترك الذي هو مبدأ الاشتقاق والاوجه في الجواب ان المتبادر الاقتضاء الاولي وذلك ليس في النهي بالذات لان المقصود
في النهي عدم وجود الفعل المنهي لكن لما لم يكن في وسع العبد طلب الكف الذي هو الوسيلة فلم يكن اقتضاؤه مقصودا اوليا وفي لا تترك
عدم الاقتضاء للفعل المنهي تركه اولا وبالذات اظهر لكن بقي ههنا انه ح لا يصدق على اكفف كيف لا فرق بين كف عن الزنا وبين لا تقربوا الزنى في ان المقصود
بالذات عدم الزنا الذي هو المكلف به النهي هو المكلف به وانما امر بالكف لكونه وسيلة اليه ودعوى كون الكف في الاول مقصودا
بالذات دون الثاني تحكم فتدبر والفعل ثم ان البعض زاد وقالوا اقتضاء فعل غير كف حتما الى آخره لا يتوجه اليه السؤال عن الاصل لكن يتوجه اليه
النقض بنحو اكفف واجيب بان المراد اقتضاء الفعل بالنظر الى الهيئة والصيغة ونحو اكفف انما يدل على اقتضاء الكف بالمادة والهيئة انما هو لاقتضاء
وطلب للفعل ما فهم واما الاستعلاء احترازا عن الدعاء والالتماس فهو شرط في الامر عند اكثر اصحابنا من المشائخ الماتريدية والامدي من
الاشعرية وصححه في المحصول الامام فخر الدين الرازي من الاشعرية وايضا هو رأي ابي الحسين من المعتزلة لذم العقلاء الادنى بامر الاعلى
يعني لو قال الادنى للاعلى افعل كذا يذمونه فلو كان العلو معتبرا لما صح هذا القول فضلا عن الذم ولو لم يكن الاستعلاء معتبرا لما توجه الذم
كما اذا قال ودعوت ربك كذا فافهم ولا تلتفت الى قول من قال ان هذا الوجه لا يدل على نفي العلو فلا تقريب وعند المعتزلة يجب العلو في الامر والا
كان دعاء والتماسا وليس لهم دليل عليه وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري لا يشترط ان هذا اي العلو ولا ذاك اي الاستعلاء وبه قال اكثر الشافعية
وفي شرح المختصر وهو الحق لقوله تعالى حكاية عن فرعون ان هذا لساحر عليم يريد ان يخرجكم من ارضكم فماذا تأمرون ولم يكن للقوم علو عنده
ولا استعلاء فانهم كانوا في حافتهم من ظنهم اياه ربا وفيه ان فرعون لما اخذه الدهشة لما رأى من الآية البينة والمعجزة القاهرة من اليد
البيضاء وصيرورة عصاه حية وعلم انه النبي الحق الذي بيده هلاكه وهلاك ملكه اضطر الى اعانة العلماء بالتدبيرات التي لا تغني من الحق
فهناك عنده صحة الاستعلاء بل علو حقيقة لان ما علم درجة في نفس الامر وفيه رد على من زعم انه تام في نفي العلو ولك ان تقول ان فرعون
انما سألهم عن امر يوجب افحام موسى عليه السلام ولم يكن شيء في نفس الامر يوجب افحامه ويرد الآية العظيمة بل جل ما كان عندهم من تمويهاتهم و
كانوا اهله وقد وقع في الجهل المركب فيأنه عمدة فيها مسكنا للجاهل المكابر ولعل في نفس الامر لا وجه للعلو اصلا وقصارى الامر استعلاء ما تحمل
مثل فرعون ابا عن علماء وظنهم انفسهم كذلك فافهم وقيل مجاز من المؤامرة اي المشاورة يعني ان المجرد مستعمل في معنى المفاعلة او مجاز عن الاشارة
ابتداء ورد بانه حقيقة في القول بخصوصه فلا يترك الاصل وفيه ان ههنا ضرورة في ترك الاصل لان الاستعلاء معتبر فيه بالدليل الذي لا مرد له
فافهم ونظيره قولا اي قول عمرو بن العاص لمعاوية او حصين بن المنذر ليزيد بن المهلب كذا في الحاشية امرتك امرا جازما فعصيتني

فاصبحت مسلوب الامارة نادما فانه لم يكن لعمرو بن العاص استعلاء على معاوية لانه من متبعيه ولا الحسين على يزيد ابن المهلب مع انها استعمل لفظ الامر والتقدير على التقدير الاول ان ابن هاشم خرج مرارا على معاوية فاسر فاشار عمرو بن العاص مرة بقتله فلم يقبل معاوية فاطلقه ثم اسر واراد اخرى فقال عمرو بن العاص ما قال وحد القاضي بالقول المقتضي طاعة المامور لفعل المامور به وارتضاه جمهور الشافعية وفيه دور من وجهين احدهما من اخذ مشتق المحدود وهو المامور والمامور به في الحد والاخر من اخذ الطاعة لان الطاعة موافقة الامر اجيب اولا بان علمنا الامر من حيث هو كلام كاف في علمنا المخاطب به وهو المامور وعلمنا ما تضمنه الكلام وهو المامور به وفعل مضمونه هو طاعته فح توقف الامر على هذه الاشياء بوجه وتوقف هذه الاشياء على معرفته بوجه فلا دور ولا يخفى ما فيه لانه ان اراد مطلق الكلام فلا يكفي في معرفة حقيقة المامور به وفهم الطاعة ابدا وان اريد الكلام المقيد بالقيود فالدور عائد قطعا كذا في التحرير وهذا غير وارد فان مراد المجيب ان الامر معلوم بوجه من حيث هو الكلام والمقصود معرفته بالكنه او بالرسم الجامع المانع ومعرفته بهذا الوجه يستلزم معرفة المامور بالوجه هو المطلوب بالكلام وكذا المامور به بوجه كونه مضمون الكلام وكذا الطاعة بوجه كونه اتيانا بالمضمون فاخذت هذه الاشياء المعروفة بالاوجه المذكورة في الحد او الرسم وخرج الحاصل بان الامر الكلام المقتضي باتيان المخاطب به فلا ايراد واصلا لكن ينبغي ان يراد بالاقتضاء الاقتضاء الحتمي الا ان يبنى على ما اشتهر من الشافعية ان المندوب مامور به فلا اشكال بوجه فتدبر فيه واجيب ثانيا فان معرفته بوجه عرفي يمتاز به عن جميع ما عداه حاصل لكل عارف باللغة قبل التحديد والمقصود معرفة حده فح يحصل معرفة هذه الاشياء الموقوفة على الامر فيؤخذ في الحد ليحصل به حقيقة الامر فلا دور لتغاير الموقوف والموقوف عليه والفرق بين هذا والاول بعد الاشتراك في احداث التغاير بين الموقوف عليه ان الموقوف عليه ثمه الكلام بالوجه العام وههنا المعلوم بوجه جامع مانع اقول التعريف الخاص العرفي في الحد يخرجه عن الحدية لان المجموع من الداخل والخارج خارج فلا يصح الحدية وههنا قد اخذ المامور والمامور به وكلاهما خارجان عن حقيقة الامر ثلث قد يكون الحقيقة المحدودة ذات تعلق واضافة لا يمكن ملاحظتها الا بملاحظة المتعلقات فملاحظة المتعلقات لتحصيل تلك الحقيقة لا يخرج عن الحدية كما في حدود المتضائفين فانه لا بد فيه من اخذ المضائف الاخر فانه لا يلزم ان يعتبر الخارج محمولا بل انما يعتبر متعلقا من المتعلقات فافهم ثالثا بان حصول الشيء بنفسه في العلم الحضوري غير حصوله بصورته الذي هو التصور المطلوب في العلم الحصولي فالمطلوب العلم بالحد والحصولي والموقوف عليه هذه الاشياء الحضوري فلا دور لاختلاف نحو الادراك ورد هذا الجواب العلم بان ما اخذ في التعريف لا بد من تصوره ولا يكفي حضوره لان المعرف تحصيل صورة من صورة متعددة فلم يختلف جهة الادراك اصلا ولهذا لم يكن الحضوري كاسبا اذ لا حصول فيه اصلا فتفكر ثم هو منقوض طردا بقول القائل كذا لانه قول يقتضي طاعة المامور به الا ان يخص الامر النفسي بالتعريف ويلتزم كونه امرا واعلم ان هذا الايراد غير مختص بتعريف القاضي بل وارد على المختار ايضا فالجواب انه خبر عن الامر فليس مقتضيا للفعل بل اخبار عنه وكذا ليس قولا مقتضيا لطاعة المامور بالذات بل اخبار عن قول كذلك ومن ههنا ظهر سقوطه التزم كونه امرا باعتبار النفسي فانه اخبار عن امر فان اريد انشاء الامر مجازا فهو امر لفظيا كان او نفسيا فانه لا فرق بينه وبين افعل لنا فتدبر وقال جمهور المعتزلة الامر قول القائل لمن دونه افعل وارد عليه التهديد ونحوه فانه قول لمن دونه افعل مع انه ليس مرادا وورد قول الحاكي والمبلغ والامر الادنى للاعلى استعلاء فانها اوامر مع عدم صدق الحد عليها الا ان ما عدا الاخير ليس قول القائل والاخير ليس قول الاعلى واجيب بان المراد افعل حقيقة وفي التهديد ليس افعل حقيقة وفي الحكاية والتبليغ ليس قوله ولا امرا منه فان القران في ليس قول النبي ولا امره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بل قوله تعالى وامره تعالى وهو القائل حقيقة والامر الادنى للاعلى استعلاء ليس عندهم امرا في اللغة بل عرفا فلا باس بخروجه اقول او يقال الادنى اعم حقيقة او ادعاء وفي امر الادنى للاعلى علو الادنى ادعاء وهذا احسان الى من لا يقبله فهو ضائع وقال قوم صيغة الامر ارادة الفعل وارد بان المهدد لعذره في ضرب عبده

وفي بعض النسخ المهدر اي من هدره غيره وعلى هذا قوله هدره شامل لقوله بامر عبده بالفعل ولا يريد اتيانه ليتم العذر لان العاقل لا يريد تكذيب نفسه فالامر قد يختلف عن الارادة فلا يكون عينه ولا يخفى ان هذا يحكي مثله في الطلب فانه يامر ولا يطلب منه الفعل فان العاقل لا يطلب تكذيب نفسه بل التحقيق ان هذا ليس امرا حقيقة بل صورة فقط وانه طلب صورة فلهم ان يقولوا ارادة صورة فتدبر والتفرقة بين الارادة والطلب بامتناع التخلف في الارادة دون الطلب غير مسلم عند الخصم فانه فسر الارادة بما لا يستلزم الوقوع فان الارادة عندنا صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يتخلف المقدور عنه ولذا قال الامام الهمام فيما روي عنه في الفقه الاكبر المعاصي بارادة الله تعالى دون امره وعند المعتزلة هي الداعي الى الفعل من اعتقاد نفع او علم مصلحة وفسر بعضهم بعدم الكراهة قالوا التعلق هذا النحو من الارادة القديمة لا يوجب وقوع المراد كذا قالوا وفيه ما فيه ولك ان تقول الارادة تكوينية وهي ما ذكر ويجب وقوع المراد في التكوينية بحيث وتشريعية وهو تبيين المشروعات واقتضاؤها مع الرضاء واعطاء المشية وهي لا تستلزم المراد قطعا وسلم ارادة فانه النحو من الارادة وبهذا فسر بعض ثقاتنا من اهل السنة رضي الله تعالى عنهم وخذل اعداءهم قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اندفع ما قرروا وقررنا ما في المختصر لو كان الامر ارادة لوقعت المامورات كلها لانها لا تتخلف عن اقتضاء الارادة واستدل ابو اسحاق على ابطال كون الامر ارادة بان الدين الحال مامور بقضائه ولو حلف المديون ليقضينه غدا ان شاء الله تعالى فانه لا يحنث بعدم قضائه في الغد فدل على ان الشرط لم يوجد وانه تعالى ما شاء الله ولا حنث فثبت الامر بدون المشية وهي الارادة فالامر غيرها وفيه ما فيه اما اولا فلان الاستثناء بالمشية ابطال لليمين فلا حالف فلا حنث لا لاجل هذا الانعدام وجود المعلق عليه واما ثانيا فلان الارادة التشريعية غير التكوينية كذا في الحاشية وان حقيقته ترجع الى ما قررنا

مسئلة صيغة افعل ترد لستة عشر معنى الايجاب نحو اقيموا الصلاة وهو الامر حقيقة الندب نحو وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ليس امر ايجاب باجماع الفقهاء فمن يعتد بهم خلافا لداود الظاهري ومن تابعه وليس امر اباحة كما زعم بعض مشائخنا والا ضاع الشرط والعذر من قبلهم ان الشرط خرج مخرج العادة والحق ان الكتابة احسان فيكون مندوبا الا ان يضر المسلمين فحمل القيد على العادة لا وجه له التاديب نحو ما روى الشيخان عن عمر بن سلمة قال كنت غلاما في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانت يدي تطيش في الصحفة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك وعند الشافعي هذا الامر للايجاب وهو بعيد كيف لا والمخاطب صبي غير مكلف مطلقا على ان نص كلوا مطلق والفرق ان الندب لثواب الآخرة اي يكون هو المقصود منه والتاديب لتهذيب الاخلاق وهو المقصود منه وربما يستجلب الثواب وهو لا ينافي مقصودية التهذيب ولهذا ادرج بعض في الندب الارشاد نحو واستشهدوا او ذلك لمنافع الدنيا خاصة والاباحة نحو كلوا واشربوا كذا قيل ولذا كان هذا محتملا للايجاب ايضا لان الامر ليس للتكرار والاكل والشرب بحيث يدفع الهلاك وازدياد المرض فرض قال والاولى في التمثيل واذا حللتم فاصطادوا فانه بعد الاحرام مباح قطعا التهديد نحو اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير الانذار وهو الابلاغ ولا يكون الا في تخويف قل تمتعوا فان مصيركم الى النار الامتنان نحو قوله تعالى كلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ويحتمل الايجاب بالنظر الى القيد قالوا ما رزقكم الله سرية صادقة على الاباحة قبل الاباحة يكون فيما سيوجد بخلاف الامتنان وبعضهم عمموا فلم يعدوه الاكرام نحو قوله تعالى لاهل الجنة ادخلوها بسلام آمنين التسخير نحو قوله تعالى كونوا قردة خاسئين خطابا لمن اعتدى في السبت من اليهود بصيد الحيتان فكان الاصطياد حراما فيه في شريعتهم التعجيز نحو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله الاهانة نحو قوله تعالى كونوا حجارة اذ ليس المقصود صيرورتهم حجارة كما في كونوا قردة بل الغرض بيان انهم مهانون التسوية نحو قوله تعالى اصبروا او لا تصبروا ويختص بما اذا عطف النفي عليه وهذا لدفع توهم الرجحان والاباحة لدفع توهم التحريم الدعاء نحو اللهم اغفر لي الالتماس نحو افعل للمساوي التمني نحو قول امرئ القيس حين طال عليه الليل وهو حزين بامر حار ان الصبح صار من المستبد اه مبالغة في طول الليل الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح

وما الاصباح منك بامثل الترجي نحو ذلك القول حال كون القائل مترقبا للاصباح وزعم منه الفرق وقد اورد في التمني ايضا الاحتقار نحو قوله تعالى
حكاية عن موسى على نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام بل القوا ما انتم ملقون خطابا للسحرة والمقصود منه الاحتقار وقد يكون للتحقير والاحتقار
من دون ان يقبل تعاداد الا على الحقارة ومن الاباحة فانه لا يكون الا بالفعل التكوين نحو قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون ولا يعتبر فيه الانتقال من حالة الى اخرى كما في التخيير وقد ادرجه بعضهم في التكوين التسخير قوله صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه اذا لم تستح
فاصنع ما شئت اي مجاز في الفعل وقت زوال الحياء وقد ادرج بعضهم بعضها في البعض وقد اشرنا اليه مسئلة صيغة افعل عند الجمهور حقيقة في
الوجوب لا غير وعند ابي هاشم وكثير للندب وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى من القولين فان قوله الآخر انه للوجوب وله في النهي قول واحد هو
انه للتحريم وهو تحكم فان كليهما صيغتان طالبتان فكون احدهما للحتم دون الآخر تحكم واما ان طلب الاجتناب عن المفسدة اهم من جلب المنفعة فامر
عقلي لا لغوي فلا يدل على الحكم من حيث الصيغة وله ان يدفع بانه لا قياس في اللغة فيجوز كون احد الصيغتين لطلب الحتم دون الاخرى وقد يدفع بان ثبوتها
بالاستقراء على تعاملها حتى [illegible] قطعا وقيل رجع الشافعي عن القول بالندب فافهم وقيل هو مشترك بينهما اشتراكا لفظيا وروي ايضا عن الشافعي
وقيل هو موضوع لمشترك بينهما وهو الاقتضاء حتما كان او ندبا وروي عن الامام علم الهدى الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى ونسب الى مشايخ
سمرقند وقال الاشعري والقاضي من الشافعية لا ندري لايهما وضع وقد اضطرب النقل عن الاشعري فبعضهم نقلوا انه لم يتحقق ان الامر موضوع
لواحد من الوجوب والندب او والاباحة ايضا لكنه متردد في انه لايها وبعضهم نقلوا انه متردد في انه لاي من الاحكام الخمسة وقد نقله بعض شراح المنهاج
عن الحاصل وبعضهم نقلوا انه متردد في انه للوجوب او الندب او الاباحة او التهديد وهذا قريب من النقل الثاني وعلى النقلين بني الامام فخر الاسلام قدس
سره وقال ولو وجب التوقف في حكم الامر لوجب في النهي يعني بناء على رأي المتوقف فانه متوقف في النهي ايضا فيصير حكمهما واحدا وهو باطل فسقط ما في
التلويح المتوقفون في الامر متوقفون في النهي لكن التوقف في الامر انه للوجوب او الندب بعد التيقن بانه لطلب الفعل وفي النهي
التوقف في انه للتحريم او الكراهة بعد الايقان بانه لطلب الترك فلا يلزم اتحاد حكمهما وقال الشيخ ابن الهمام في رد ان المتوقفين في الامر انما توقفوا لانه
يجيء لمعان كثيرة منها التهديد وفيه المطلوب وهم التوقف في انه لطلب الفعل او للطلب الترك او التهديد عليه والنهي ايضا قد يستعمل في غير طلب الترك
كالتحقير ونحوه فلم يعلم ان موجبه طلب الترك او غيره واذا كان موجبهما غير معلوم اصلا لم [illegible]
فعال وقيل الامر ان من الله تعالى فللوجوب وامر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للندب وقيل حقيقة
والاباحة ونسب الى الروافض ايضا وقيل هي صيغة موضوعة للقدر المشترك بينهما وهو الاذن سواء كان مع المنع عن الترك اولا ونسب الى المرتضى الرافضي
ايضا وقال الشيعة فيما اختاره وهي مشترك بين الاربعة الثلثة المذكورة والتهديد فتلك المذاهب عشرة كاملة وقد يزاد عليها وينقص لنا اولا استدلال
السلف من الصحابة الكرام والتابعين الاخيار على الوجوب قد شاع هذا الاستدلال وذاع بلا نكير فدل ذلك على اجماعهم انه له فان قيل لعله اي الاستدلال
المذكور كان لقرائن الوجوب فلا يدل على الوضع بدليل استدلالهم بكثير منها الندب قلنا لم يكن استدلالهم بالقرائن بل بالظاهر والتبادر بدليل صرفهم
الى الندب للقرائن وعلى الوجوب بالاستقراء الصحيح واعترض بانه ظن في الاصول فلا يعتبر لانه اجماع سكوتي فيفيد الظن وايضا الاجماع احادي فلا يفيد
القطع الجواب لا نسلم انه اي ان الاجماع سكوتي ظني بل علم عادي بانهم اتفقوا على ان المتبادر منها الوجوب حاصل بالتدرج في ملاحظته مستندا لا الى تهم بالاوامر
وهذا علم ضروري لا يحوم حوله ارتياب اصلا كالتجربيات والمشاهدات وليس نقلا احاديا بل بتواتر المعنى فان في كل طبقة [illegible] لكفيد
القطع يكون الاستدلال بالتبادر ولو سلم انه ظن فيكفي في اللغة ويكفي فيها الظن فان اكثر مباحث اللغة مظنونة ولو سلم انه ظني في الاصول فيكفي بها

الظن والا تعذر العمل باكثر الظواهر لانه المقدور فيها فان قلت فاذن كيف يثبت الفرائض المقطوعة قلت بانضمام قرائن اخر هي دالة على ان هذه
الاوامر للوجوب قطعا فتدبر ولنا ثانيا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وكلمة لا للتاكيد لان المنع زيدت والمراد بالاوامر اسجد المجرد عن القرينة
ولولا الامر المذكور للوجوب فقط لم يتوجه الانكار اذ لا انكار في ترك غير الواجب ولا في ترك محتمل غير الوجوب فان قلت يجوز ان يكون اسجدوا محفوفا بقرينة
دالة على الوجوب لكن لم يحكها القران فلا يدل على المدعى قال احتمال قرينة حالية او مقالية لم يحكها القران غير قادح في الظهور فانه احتمال
بعيد غير ناش عن دليل فلا يعتبر فلا يقدح في الظهور ولنا ثالثا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فان المقصود الذم على ترك الركوع
ورتبه على مخالفة الصيغة من حيث هي فدل على الوجوب لان مخالفة هي الموجبة لازم ولا اشتراك والا لجاز العذر بانه لم يكن واجبا فلم يترتب
الذم على مخالفة الصيغة ولنا رابعا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم والمراد منه ايجاب الحذر اذ لا
معنى للندب فان الفعل ان كان تركه موجبا للعذاب فالحذر لازم والا فلا ندب ايضا وفي هذه الزيادة دفع لما قيل ان الدليل متوقف على ان
يكون هذا الامر للوجوب وهو ممنوع وان بني على ان الامر للوجوب دار ووجه الدفع اثبات كونه للوجوب من غير بناء على ان وضعه للوجوب اولا
فان الامر بالحذر لا يصلح للندب ولغيره مما سوى الوجوب وهو اي وجوب الحذر دليل الوجوب اذ لا حذر في مخالفة غير الواجب فان قلت يجوز ان يكون
المراد بالمخالفة حمله على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم ندبا او وجوبا او يكون المراد عدم اعتقاد الحقيقة وهي حرام ايضا في كل حكم من الاحكام
قال وحمل المخالفة على حمله على ما يخالفه مرادا اي حمله على مخالف المراد بالامر بان يحمل على غير ما يكون مراده تعالى او حمل المخالفة عليها اعتقادا بان
يعتقد خلاف ما حكم تعالى به بعيد فان المتبادر من خالف امره ترك المامور به والحمل على المحمل البعيد لا يكون الا لصارف واذ ليس فليس فان قيل امره
مطلق فلا يلزم منه كون كل امر للوجوب قلنا ما هو مطلق بل عام لاضافة المصدر وهي تفيد العموم وصحة الاستثناء فانه يصح ان يقال خالف
امره الا هذا الامر وهذا غير واف فانه لا شك في ان بعض صيغ الامر نادبة ومبيحة فلا يمكن دعوى العموم ههنا فما اورد من الدليلين انما يفيدان
وضع لفظ امره للعموم لا ان المراد ههنا العموم ودفع هذا الايراد بان غاية ما لزم منه ان العام مخصوص بما يدل القرينة على انه لغير الوجوب
والعام المخصوص حجة في الباقي ورده الشيخ الهداد بانه للخصم ان يقول يجوز ان يكون مخصوصا بما يدل القرينة على الايجاب وفيه ان هذا تخصيص
من غير مخصص بخلاف ما دل القرينة على غير الوجوب فان الاجماع دل على انه ليس للوجوب والاجماع مخصص قطعا وقد اجيب عن اصل الايراد بانه
ان كان مطلقا يفيد المدعى ايضا لان ترتب الوعيد على مخالفته ينادي على الوجوب قال في الحاشية وفيه ما فيه ووجهه بانه على تقدير الاطلاق يكون
في قوة الجزئية لان المهملة في قوتها فلا يفيد المطلوب وفيه غفلة عن تحرير الجواب فان حاصله ان ههنا مصدر مضاف واذا لم يكن للاستغراق ففي
للجنس ويتبادر عن الاية وجوب الحذر لمخالف جنس الامر فيكون وضعه للعموم والا لما صلح هذه المخالفة علة لوجوب الحذر وبه اندفع ايضا ما اورد انه
يجوز ان يكون الذين يخالفون مفعول فليحذر والفاعل فيه ضمير الفاعل الراجع الى الفسقة والمعنى فليحذر الفسقة عن انفسهم كما في قوله تعالى فاقتلوا
انفسكم وذلك لانه على هذا ايضا يتبادر ان السبب هو مخالفة الامر وفيه المدعى وايضا هذا بعيد غاية البعد لا يجوزه العرف قطعا ثم ههنا اشكال اورده مطلع
الاسرار الالهية قدس سره انه قد مر ان حقيقة الامر اقتضاء فعل حتما فمعنى الآية فليحذر الذين يخالفون طلبه الحتمي وح صح العموم ولا يلزم منه كون
صيغة الامر للوجوب بل يجوز ان يكون الصيغة حقيقة في الندب فلا يكون هذه الصيغ اوامر فلا يترتب على مخالفة الوعيد نعم يتم هذا الاستدلال على
ابطال ما يقول الشافعية ان المندوب مامور به ويمكن دفعه كما قرر الشيخ الهداد ان الكريمة دلت على ان مخالفة الامر موجبة للوعيد وترك المندوب
والمباح لا يوجب الوعيد لو جعل الامر ليس الا الطلب الحتمي وقد اجمع على ان صيغة افعل للعرفي للوجوب فيحمل عليه ما لا صارف واستدل اولا بان

تارك المامور به عاص بدليل قوله تعالى حكاية عن موسى افعصيت امري مخاطبا لاخيه هارون اي اخلفني في قومي قاله حين اراد الذهاب الى الطور لاخذ التورية كما قص الله سبحانه في كتابه وكل عاص متوعد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فتارك المامور به متوعد فيكون الامر للوجوب وفي التحرير اضافة الامر عهدية والمسلم تجرده الامر عن القرينة فهي ان اجلاس النبي الخليفة مكان لانفاذ احكام الله تعالى فيكون واجبا على الخليفة قبوله فما قيل ان الامر ههنا مجرد عن القرينة ساقط وهذا سهل لقوله تعالى في حق الملئكة لا يعصون الله ما امرهم قلنا ان تم الاستدلال وثبت الصغرى بهذه الآية وقد يمنع استلزام دليل الكبرى اياها وهي كل عاص متوعد مستند ابان المراد بمن يعص الله الكفار بقرينة الدوام والتابيد وحمله على المكث الطويل بعيد كل البعد لا يستطيع المستدل اذ عاره والاولى في اثبات الكبرى التعويل على الاتفاق فان الاجماع منعقد على ان العاصي متوعد هذا وعليه ان غاية الزمان العصيان بمخالفة الامر لا بمخالفة الصيغة ويدفع بانهم الاجماع على ان الصيغة امر فتذكر اقول بهذا الدليل تمسك الشافعية في كتبهم على ان صيغة الامر للوجوب وقد غفلوا انه يعني ما ادعوه من كون المندوب مامورا به فانه لو كان مامورا به كان تاركه عاصيا بالدليل المذكور بعينه وكل عاص متوعد كما ذكر فتارك المندوب متوعد هف ولعل ذلك انما يتم لو لم يتناقض الا ان يقال تارك المامور به بصيغة افعل مجردة عن القرائن عاص والحاصل التقييد في الصغرى وفيه انه فان دليل اثبات الصغرى عام فلا يصح التقييد وفيه ان لا تنافي بين كون المندوب مامورا به وبين كون الصيغة للوجوب فان معنى الاول ان المندوب تعلق به حقيقة الامر ومعنى الثاني هذه الصيغة للوجوب ولا شبهة في عدم المنافات بينهما وحاصل الاستدلال ان تارك ما وقع عليه صيغة افعل حقيقة عاص وكل عاص متوعد وهذا غير واف فانه ليس الغرض ان بين مفهومي الدعويين تنافيا بل ان هذا الاستدلال ينفي كون المندوب مامورا به لان الصغرى كاذبة اي ان كل تارك المامور به عاص وارادة ما وقع عليه الصيغة حقيقة لا يجدي على ما ذكره المصنف وبعل العام مبنية على ان كان هذا الدليل تجنبه فاد تاره مع اعتراف مقدماته في قوة التناقض فافهم فاستقم واستدل ثانيا الاشتراك خلاف الاصل فلا يكون مشتركا بين اثنين او ازيد فيكون لواحد من المعاني المذكورة وغير الندب والوجوب من المعاني بعيد للقطع بفهم الترجيح في الطلب الماموريه فيكون لاحدهما وانتفاء الندب للفرق بين استقني وندبتك ان تستقيني ولو كان للندب لم يكن بينهما فرق فانه يلزم في [illegible] خصمهم وهو القائل بالندب لا يسلم الفرق بينهما مطلقا بل يقول مفهومهما واحد من [illegible] بتنافي الندب غير محتمل للوجوب وقد يعاني عدم كون استقني نصا فيه فانه يحتمل انصرافه عنه بصارف فلم يلغ ما يعني الدليل الاشتراك المعنوي فانه ليس خلاف الاصل فانه اريدت ان الاشتراك مطلقا خلاف الاصل فممنوع وان اريدت ان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل فيبقى حق المعنوي وفي التحرير لو قال المستدل الاشتراك المعنوي بالنسبة الى معنوي اخص خلاف الاصل اذ الخصوص دخل في الافادة فهو اصل اتجه الدليل فان مطلق الترجيح او الاذن اعم من خصوص الوجوب والكل معنى مشترك فيكون الاخير اولى وفيه ما فيه لان ارجحية الاخص ممنوعة كيف وهي تستلزم ان يكون الاطلاق في سياقه الداخل تحت الاعم مجازا وهو خلاف الاصل بالنسبة الى الحقيقة وهذا ظاهر جدا ولا يمنع كون الخصوص ادخل فان العموم ربما كان احوط واشمل فافهم اقول ما ذكره المستدل لنفي الندب من حديث الفرق بين المذكورين تم لدل على نفي المعنوي ايضا اذ لا فرق في المرجح المطلق وبدونه في ستقني فتدبر قالوا الندب قالوا اولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم رواه الشيخان رده رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى مشيتنا وهو الوجوب ينافيه و بعد تسليم التقرير والتقريب غير تام لاحتمال ان يكون للاباحة والمباح ايضا مردود الى المشية الا ان يقال انه منتف بالضرورة لفهم الترجيح فتدبر

فيه قلنا لم يرده الى مشيئتنا بل رده الى استطاعتنا وهو شان الواجب فان التكليف على حسب القدرة كيف ولو كان المراد بالاستطاعة المشية فسد
المعنى فان الامر كما سبق الطلب الحتمي فح يكون المعنى اذا طلبت منكم طلبا حتميا فاتوا منه ما شئتم ثم انه لو سلم فلا يتم التقريب فانه لا يلزم منه ان الصيغة
للندب وانما يلزم ان الطلب الحتمي للندب فتدبر وقالوا ثانيا نقل عن اهل العربية اللغة لا فرق بين السؤال والامر الا بالرتبة فان الثاني من المستعلي
الاول من الادنى وليس بينهما فرق في المعنى والسؤال للندب فكذا الامر له اقول في الجواب الوجوب فرع الرتبة فانه انما يكون ممن له ولاية
الالزام والافتراق بالرتبة هو الموجب لكونه للوجوب واما انه ليس بينهما فرق في المعنى ممنوع وكيف الصيغة موضوعة للوجوب فيجب ان لا يصدر ممن ليس له
ولاية الايجاب ولا يصح استعمالها للادنى الا تجوزا او صرفا عن الحقيقة واما النقل عن اهل العربية بان الموضوع له واحد فيهما فغير صحيح ولو سلم
فلا يعارض قولهم بالتواتر عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم فان ثبت النقل ثابت فان كتب الصرف والنحو مشحونة به واما انفهام الصحابة
فلم يثبت الا في اوامر الله تعالى واوامر الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ويجوز ان يكون الصيغة موضوعة بمعنى اعم فاذا صدر عن المالك على
الذي له ولاية الالزام يفهم الوجوب بدلالة الرتبة قرينة عليه فهو اذن حقيقة عرفية يفهم في عرف من له ولاية الالزام فانفهام الصحابة والتابعين
مقطوع في اوامر الله تعالى ورسوله صلوات الله عليه وآله واصحابه واوضاع الصيغ ليست مختلفة بالنظر الى المتكلمين وكون من له ولاية الالزام
متكلما الا فيصلح قرينة الايجاب ويصح منه الندب والاباحة واما كونها حقيقة عرفية فقد حرر في العام بانه لا دفع كيف ولم يثبت نقل من الواضع في
وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى بل انما يعلم من التبادر واذ قد جوز تم احتمال الحقيقة العرفية عن التبادر من غير قرينة الندب بابطل العلم بالوضع واما
كتب النحو فلا يظهر منه ان الامر في الدعاء والايجاب يستعمل فيما وضع له وليس فيها الا بيان الصيغ ولو وجد ذلك فما هي حجة في [illegible] كما عرفت فافهم
فانه هو الحق ولا نسلم ان السؤال للندب بل لمطلق الطلب متضرعا فلا يلزم من عدم افتراق الدعاء والامر الا بالرتبة كونه للندب فلا يتم التقريب بل يلزم
ان يكون للطلب متضرعا ومتعلقا وبهذا اندفع ان الامر في هذا المقام بدل فان له ان يقول انه لا فرق بين الدعاء والامر الا بالرتبة فيكون الصيغة
للطلب المطلق المتحقق في الدعاء ايضا فلم يكن الصيغة للوجوب وجه الدفع انه لا يتم التقريب على هذا ايضا فانه يلزم ح ان لا يكون للندب بل لمطلق
الطلب ولو متضرعا ولم يذهب اليه ذاهب معتد به فهو خلاف فافهم وفي المنهاج لا نسلم ان السؤال للندب بل السؤال ايجاب وان لم يتحقق فانه ليس
للادنى ان يوجب على المستعلي شيئا وفيه ما فيه فان الدعاء بمجرد الطلب متضرعا ولا شائبة فيه للايجاب اصلا في الحاشية لعل صاحب المنهاج ناظر في الوضع
لكن المستدل ناظر الى الاستعمال فتامل وذلك ان توجيه كلامه ان السؤال في اللغة موضوع الايجاب وان استعمل في الطلب متضرعا فعدم الافتراق
وان سلم لكن لا يلزم منه الوضع للندب ولا تحقق الايجاب من الادنى على المستعلي فلا يستعمل فيه فتدبر قالوا الاشتراك المعنوي بين الندب والوجوب
وبينهما والاباحة قالوا ثبت الرجحان او الاذن بالضرورة الاستقرائية اي قال الاولون ثبت الرجحان وقال الآخرون ثبت الاذن فلم يثبت الزائد
من الحرج في الترك على الرجحان او لم يثبت الزائد هو الرجحان لعدم الدليل عليه فلا مدلول الا ذلك اذا تقرر كلامهم هكذا واعرض عن التقرير المشهور بان
الرجحان او الاذن لازم لما استعمل فيه الصيغة وخصوص الوجوب من غير دليل فلم يثبت اقول فاندفع ما في المختصر وغيره ان فيه اثبات اللغة بلازم الماهية
وهو ممنوع عنه وجه الدفع ان المقصود انه فهم الرجحان او الاذن بالاستقراء والزائد من غير دليل فافهم قلنا قد ثبت الزيادة على الرجحان او
الاذن بادلتنا المتقدمة فعدم الدليل على الزيادة ممنوع المتوقفون قالوا لو علم الوضع فاما بالعقل او النقل والاول باطل كيف العقل لا مدخل له
في معرفة الاوضاع واما النقل فالاحاد منه لا يفيد العلم بالضرورة والتواتر لو وجد لوجد الاختلاف فيه والا يكون المخالف بهتا واذا بطل
التواتر والاحاد بطل العلم بالنقل ايضا وهذا الدليل لو تم لدل على ان التوقف بمعنى لا ندري معناه كما مر في النقل الثاني من الاشعري قلنا اولا

لانسلم ان العقل لا دخول له فيه بل العقل قد يكون له مدخل كما مر في بيان طرق معرفة الوضع نعم لا يكون له استقلال في المعرفة فان اردتم استقلال
العقل مسلم البطلان فلا بد من النقل وهو متواترا واحاد وكلاهما باطلان ثم لا توجه لهذا المنع ثابت لو ايد بالعقل استقلالا فيتمسك المنع الى الشق الاخير
فانا نقول يجوز ان يكون نقل مقدمة متواترا ولم يكن محتاجا فيه ثم يستمد بالنقل بانضمام مقدمة عقلية فيلزم المدعى ويقع الخلاف فيه للخلاف في
هذه المقدمة العقلية او لعدم اطلاع البعض عليها فافهم وقلنا ثانيا اخترنا انه احاد وسلمنا انه لا علم بل ظني قطعي بالاستقراء وهو كاف في
اللغويات واثبات الفرائض المقطوعة بانضمام القرائن الاخرى وقلنا ثالثا اخترنا ان النقل متواتر كيف لا لتواتره استدلالات العلماء والتواتر انما له
وما ذكرتم من وقوع الاختلاف فلا نسلم تحققه سابقا بل انما تحقق لاحقا فالاختلاف لاحقا لا يمنع الاتفاق سابقا واما خلافه مثل القاضي والاشعري
فلعله للعناد على ان التواتر قد يكون بالنسبة الى طائفة دون اخرى فيفيد العلم لاولئك دون هؤلاء فيجوز الاختلاف ولا يكون نهاية
ما قيل ذلك اي كون التواتر بالنسبة الى طائفة بعيد لان سبب العلم مشترك بين الكل لان الكل متفتشون بمثل هذا الامر العظيم فاقول اشتراك الكل في
السبب ممنوع لان التواتر اذا كان مستفادا بكثرة المطالعة لاقتفيتهم وتواترهم مثلا وعدمها كان سبب العلم مستفادا فمن اكثر مطالعة اقتفيتهم وتواترهم
علم بالتواتر ومن لا فلا فتدبر مسئلة الامر للوجوب شرعية عند طائفة ومنهم الامام لان الوجوب عرفوه باستحقاق العقاب بالترك وهو انما يعرف
بالشرع اذ لا مجال للعقل في معرفة المثوبة والعقوبة كما في فصل الحاكم واذا كان الوجوب مما لا يعرف الا بالشرع فكون هذا له لا يعرف الا به بالطريق
الاولى وعند جماعة هذه المسئلة لغوية تعرف باللغة من غير توقف على الشرع منهم الامام الشافعي والآمدي وابو اسحاق الشيرازي ويه وهو الحق
كان الايجاب لغة الاثبات والالزام لا استحقاق العقاب بالترك وامره تعالى ليس الا اثباته والزامه على المخاطبين ثم حاصل المسئلة الامر للالزام
وهو لا يتوقف على الشرع اصلا واستحقاق العقاب ليس لازما للطلب الحتم مطلقا اي للطلب كان بل هو لازم للامر من له ولاية الالزام عقلا كالحق
تعالى المالك للامور كلها او عادة كالسلطان وغيره فهو اي استحقاق العقاب تعريف لهذا الصنف من الوجوب وهو الزام من له ولاية مكن بالاقتدار
فاما مسئلة الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فقط من دون الاشتراك في الاباحة والندب يكون مجازا بالضرورة لتباين الاحكام فيهما فيها متغائران
للوجوب فيكون الاستعمال في احدهما استعمالا في غير ما وضع له وحكي الخلاف في ذلك بين اهل الحق القائلين بان الامر للوجوب فقط قال الامام فخر
الاسلام واذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص رضي الله تعالى عنهما بل هو مجاز لان اسم الحقيقة
لا يتردد بين النفي والاثبات فلما جاز ان يقال انه غير مامور بالفعل وانه مجاز لانه جاز اطلاقه ولعدم وجه القول الاخر ان معنى الاباحة والندب
من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير لان الوجوب بتضمنه وهذا مع انتفى كلماته الشريفة ويرد عليه في ظاهر الامر ان كونهما بعض الوجوب
لا يوجب كونه حقيقة فيهما لان الاستعمال في الجزء ليس حقيقيا وايضا انهما مباينان الوجوب ولا تفاوت بينهما فاين البعضية وكذا تحير العلماء الاعلام
المشار اليهم بالبيان فقيل محل الخلاف لفظ الامر والى ان لفظ الامر اذا اريد به الاباحة او الندب فهل هو امر حقيقة ام لا وان كان الصيغة
مجازا وهذا كما مر المندوب مامور به ام لا ومعنا انه لم يقل احد بان المباح مامور به الا الكعبي من المعتزلة ويلزم منه ان يكون مامورا به عندنا الى
الناصبين البدعة قال في التوضيح هذا التوجيه كان جيدا لو لا نظم المباح في هذا السلك وهو خلاف منه فان الامام فخر الاسلام لا يرى المندوب
مامورا به حقيقة وايضا الاستدلال على هذا التوجيه وهو قوله لان معنى الاباحة والندب بعضه فافهم وقيل ليس النزاع في لفظ الامر
بل في الصيغة وهي حقيقة للوجوب عند عدم القرينة ولها اي الندب والاباحة معها اي مع القرينة وهو لا يمنع المجاز لان الحقيقة استعمال
فيما وضع له ليدل عليه بنفسه مع عدم انضمام القرينة والمجاز بخلافه وهو الا منع المجاز مطلقا الا ان كل مجاز ومنع بانه معنى مجازي مع القرينة كما مر

وللمجادل ان یقول الصیغة مشترکة بین الثلثة لکن احد معانیه هو الوجوب متبادر من غیر قرینة لغلبة الاستعمال والآخران مع القرینة
فیکون اللفظ حقیقة فیها کذا فی الحاشیة وفی التعبیر بالمجادل اشارة الی الضعف ووجهه ان الامام فخر الاسلام غیر قائل للاشتراک مع اختیاره
کونه حقیقة وان دلیله لاینطبق لان کونه موضوعا حقیقة ح لیس لاجل البعضیة بل لانه موضوع له ح فافهم وقیل لیس المراد بالحقیقة والمجاز
ما هو المشهور بل القسمة للفظ باعتبار الاستعمال ثلاثیة الاول الحقیقة وهی المستعمل فی کمال ما وضع له والمجاز وهو ما استعمل فی غیر ما وضع
له ای الخارج عنه الثالث الحقیقة القاصرة فهی المستعمل فی الجزء الموضوع له بناء علی انه لیس عینا وهو ظاهر ولا غیرا علی ما حقق فی الکلام و
المراد بالحقیقة ههنا فالحاصل ان اطلاق صیغة الامر فی الندب او الاباحة استعارة من قبیل اطلاق المتباینین علی الآخر لاجل وصف جامع او
حقیقة قاصرة من قبیل اطلاق الکل فی الجزء فللامر حال کونه مستعملا فیهما انما یدل علی الاذن المشترک بین الثلثة او الترجیح بین الایجاب والندب
وثبوت ما به المباینة وجواز الترک انما هو بالقرینة الخارجیة وهذا اصح عنده وقد ورد علیه بوجوه الاول ما اشار الیه المص بقوله ولا یخفی ما فیه من الوهن
وان قیل فی التوضیح انه دقیق وبالجملة یستلزم ان لایکون الاسد فی الانسان الشجاع مجازا الا انه یمکن ان یدعی فیه ایضا انه مستعمل فی
مطلق الشجاع اسدا کان او انسانا وفهم ما به المباینة بقرینة خارجیة وهو باطل اجماعا فان الکل متفقون علی انه استعارة هذا الثانی
انه لاینطبق استدلال الامامین الکرخی والجصاص فانه انما یثبت صحة نفی الامریة عنه وانما النزاع فی الصیغة الثالث ان فی الاستدلال علی
الحقیقة القاصرة بانه مستعمل فی مطلق الاذن او الترجیح خلاف المفروض وخروج عن محل النزاع فان النزاع فیما اذا اطلق وارید به الندب
او الاباحة وههنا لم یرد ابل ارید معنی مشترک وتحقیق کلامه ان المقصود ان الامر المستعمل فی مواضع الندب او الاباحة نحو اذا حللتم فاصطادوا فاذا
قضیت الصلوة فانتشروا وغیر ذلک هو استعارة ام حقیقة قاصرة فاندفع الثالث فانه ما فرض استعماله فیهما بحیث یراد ان بخصوصهما وان فرض
استعماله فی موضعهما بحیث یفهمان ولو باعتبار معنی مشترک الا انه تسامح علی ما هو داب المشائخ فذهب الامامان الشیخ الکرخی والشیخ الجصاص
رضی اللہ تعالی عنهما الی الاول وحاصل دلیلهما انه ینفی عنها المعنی الحقیقی للصیغة وهو الاقتضاء حتما وجوبا وعبر عنه بالامر لانه هو مقال النقل
لیس مامورا او واجبا ای متعلق الفعل مستعمل فی الحقیقی نوع انطباق الدلیل وسقوط الاعتراض الثانی واختاره عن نفسه الثانی وحاصل دلیلهن
الصیغ الواردة فی محال الندب او الاباحة لایفهم منه جواز الترک اصلا کما یشهد به الاستقراء الغیر المکذوب وکیف یدعی احد انه یفهم من کنت
نهیتکم عن زیارة القبور فزوروها فانها تذکرة جواز الترک بل انما یفهم ذلک من جهة اخری وهذا بخلاف الاسد فانه یفهم منه الرجل الشجاع فی موارد
الاستعمال لا الشجاع المطلق وکذا یفهم من القمر الانسان الجمیل لا الحسن المطلق فاندفع الاول ایضا وبما قررنا ظهر لک اندفاع ما قیل بعد النزاع
حینئذ لفظیا لان الحقیقة القاصرة اصطلاح خاص لایفهمه الکافة وهی مجازة باصطلاحهم فانها یتهم المجازیة لاینفیه الحقیقة القاصرة
فتدبر فقد ظهر لک سر ما قال صدر الشریعة انه دقیق ثم بقی ههنا کلام آخر هو انه هب ان هذه الموارد کذلک لکن لما لم یکن سلب الجزئیة
شرطا فی التجوز وعلاقة التشبیه فیها موجودة مصححة للاستعارة فاذا استعمل فی الندب او الاباحة بخصوصها یکون استعارة البتة ولا یتم الکلام
الا ان یثبت المنع من الائمة فی هذا النحو من التجوز ولم یثبت الی الآن فتامل ولعل هذا الحبر الهمام انما نازع وحکم بکونه حقیقة فی الاوامر الواردة
فی محال الندب او الاباحة فی القرآن والحدیث الا انه ینکر استعارته لهما مطلقا فتدبر قال بعض المتاخرین الذهبی بلغ مبلغ السابقین فی
شرح المنار فی تقریر کلام الامام فخر الاسلام ان الاحکام الثلثة لیست متباینة بالذات وانه التفاوت بالاعتبار من جهة الشدة والضعف
ضرورة ان الطلب القائم بذاته تعالی امر واحد لکنه یعرض له الشدة والضعف والتوسط فهو من جهة الشدة ایجاب ومن جهة التوسط ندب

ومن جهة الغضب اباحة فالامر المستعمل في الندب والاباحة ليس مستعملا في غير الوجوب فلا مجاز ولكن لما نقل استعماله في الطلب مع اعتبار التهديد
حتى صار في العرف اسما له تعالى ان معنى الاباحة والندب لجنسه في التقدير هذا خلاصة كلامه وهو الفهم بعد ما سلمنا ان الاحكام الخمسة متغايرة
اعتبارا لكن صيغة الامر لاي شئ وضعت للطلب مع الاعتبار الذي صار به متغايرا لها فاذا استعمل في الندب او الاباحة يكون مجازا قطعا فانه استعمل
في غير ما وضع له ولو كان مغايرا له بالاعتبار وان وضعت للطلب المطلق من غير ملاحظة الاعتبار الموجب للمغايرة بين الوجوب وبينها لم
يفهم الوجوب وتوقف فهمه على قرينة زائدة فافهم ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام لما كان من اعضل مشكلات كلام هذا الحبر الهمام قد اعترف بالتحير
عن حله كثير من الائمة الكرام حتى البحر القمقام صاحب الكشف فعليك بالتأمل الصادق والنظر الفائق ومن الله الاعتصام **مسئلة** صيغة الامر
الواردة بعد الحظر والتحريم بان يقع متصلا به نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها او يقع مطلقا بزوال سبب التحريم نحو واذا حللتم فاصطادوا
للاباحة عند الاكثر ومنهم الامام الشافعي والآمدي وللوجوب عند عامة الحنفية وهو المروي عن القاضي الباقلاني من الشافعية والمعتزلة
واختاره الامام فخر الدين الرازي من الشافعية والامر بعد الاستئذان كالامر بعد التحريم والخلاف في كونه للاباحة او الوجوب على ما نقل في
المحصول وتوقف امام الحرمين في الواقع بعد الحظر مثل الامر بعد الحظر لما طرأ عليه الحظر اباحة كان او وجوبا واختاره الشيخ ابن الهمام وهو
قريب الى الصواب للاكثر غلبتها في الاباحة في عرف الشرع فلبه يسرع بالها اليه من غير قرينة حتى صار الحقيقة مهجورة فيقدم على اللغة اي الحقيقة
اللغوية لانه اي الاستعمال فيها مجاز لانها غير ما وضع له في العرف وتقديم الحقيقة العرفية على اللغوية بالاتفاق لهجرانها وانما الخلاف بين الامام
وصاحبيه في الحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف فافهم وذلك نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا او قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث فادخروها وفي صحيح مسلم في حديث طويل كنت نهيتكم عن ادخار
لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه
فزوروها فانها تذكرة الآخرة رواه الترمذي وفي هذا المثال نظر فانه للندب لا للاباحة الى غير ذلك من الاشياء نحو قوله تعالى كلوا واشربوا حتى
يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ونحو علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وما قيل في الجواب الاباحة
فيها لدليل صارف عن الوجوب وهو العلم بانها شرعت لنا اي لانتفاعنا فان الاصطياد وشبهه انما شرع لنا كله فلو كان لنا فلا ينقلب علينا اي
لا ينقلب مضرا بنا بالوجوب علينا حتى يكون تركه موجبا لاستحقاق العقاب فغير متوجه اذ مقصوده حمل المشكوك في انه للاباحة ام للوجوب
لفقدان الدليل على الغالب المتيقن ولو بالدليل والغالب الاباحة وهذا غير متوجه فان دعوى المستدل كان صيرورة الاباحة حقيقة
عرفية وهي لا تثبت الا اذا صارت بحيث سبقت اليها من غير قرينة فمنع المجيب الفهم من غير قرينة والذي في هذه الاشياء قرينة فلم يثبت
العرف ومطلق الغلبة لا تثبت العرف بل قصارى امره التعارف في الجملة والحقيقة مع القرينة فانية عليه فتدبر ولو سلم حدوث العرف
مستند القول تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه للوجوب وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حين جاءته فاطمة
بنت حبيش اليه صلوات الله عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله اني امراة استحاض فلا اطهر افادع الصلوة قال لا انما ذلك عرق وليس بحيض
فاذا اقبلت حيضتك فدعي الصلوة واذا ادبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم ثم صلي رواه الشيخان مع الاكتفاء بالضروري فادبرت فيها الامر
للوجوب لكان له وجه فانه لم يثبت الغلبة الموجبة للعرف فالمرجع الى الاستقراء فعليك به وتمسك الحنفية بوجود المقتضي للوجوب وهو الصيغة
ولا مانع عنه فانه كما يمكن الانتقال من التحريم الى الاباحة يمكن منه الى الوجوب فاذا وجد المقتضي من غير مانع وجب القول به واجيب بان العرف

مانع عن الوجوب ومقتض للاباحة قلنا ابن العرف انما الدلالة في بعض المواضع بالقرائن الجزئية فتدبر وتذكر الشافعية الذين وافقونا قالوا
لو كان كذلك اي لو كان الواقع بعد الحظر للاباحة لامتنع التصريح بالوجوب وهو باطل بالضرورة واجيب بانه قد يكون التصريح بخلاف الظاهر
فهو مغير عن الحقيقة العرفية وان قرر بان المقصود انه لو كان للاباحة لناقض التصريح بالوجوب ظاهر معناه المتبادر قيل نمنع بطلان اللازم كيف
والتصريح يراه مغيرا وليس الا المنافاة الظاهر فتدبر مسئلة صيغة الامر لطلب الفعل مطلقا عندنا فبراءة المامور بالمرة اي باتيان الفعل مرة وتحتمل
التكرار بطريق استعمال المطلق في المقيد والتكرار اتيان الفعل مرة بعد اخرى فهو يلزمه العدد واختاره الامام الرازي والآمدي وكلاهما من الشافعية
ثم ظاهر قوله عندنا يقتضي ان هذا مذهبنا الحنفية وليس كذلك فانه صرح الامام فخر الاسلام انه لا يحتمل التكرار وفي البديع صح وقال عندنا وابو منصور
الماتريدي انه لا يحتمل العدد وعندنا الحنفية واذا لم يحتمل العدد لم يحتمل التكرار في الطريق الاولى فالحق في الترجمة ما في التحرير انه لا يحتمل التكرار ورد المص
اياه بانه يابى عنه الدليل الثاني وجواب شارح المختصر رد فانه لا يجب مطابقة كلامنا لكلام المختصر وشارحه كما لا يخفى وقال الاستاذ التكرار لازم
مدة العمر ان امكن وعلى هذا جماعة من الفقهاء والمتكلمين وكثير من اهل الاصول على انها للمرة ولا يحتمل التكرار عند الاطلاق مجازا وهو قول
اكثر الشافعية وهذا مخالف لما نقل مشايخنا عنهم وتاتي عنه لبعض فروعهم ظاهرا والله اعلم وقيل بالوقف في استعمالها في المرة والتكرار للاشتراك
بينهما او الجهل بالحقيقة واختاره الامام ونقل الآمدي ما اختاره عنه كذا في الحاشية لنا اولا اجماع اهل العربية على ان هيئة الامر لا يدل الا على الطلب
في الاستقبال من المامور وخصوص المطلوب من الصوم والصلوة والحج وغير ذلك من خصوص المادة وهي الطبيعة من حيث هي فالامر انما هو لطلب
الطبيعة في الاستقبال والتكرار من مصاديقها فيحتمله في الحاشية لمانع ان يمنع انحصار دلالة الهيئة في الطلب في الاستقبال كيف الصيغة عند خصم
المرة فالحصر كان تقرير الدعوى ولعله اراد به منع الاجماع والا فلا مساغ ولك ان تمنع ان المادة هي الطبيعة من حيث هي فانه سيجئ ان الامر مخرج من المصدر
المفرد الدال على الوحدة لا يقال هذا انتظر فانه سيجئ ما عليه وله ان شاء الله تعالى ثم لنا ان نقرر هذا الدليل على عدم احتمال التكرار فنقول الصيغة للطلب
والمادة للطبيعة والامر انما يدل لطلب الطبيعة فاذا اتى المامور بفرد واحد فانقضى الطلب ولغو الفعل مرة اخرى فانه غير مطلوب والتكرار ليس الا ايقاع
بعد اخرى ولما امتنع كون الفعل الثاني مطلوبا امتنع كون المتكرر مطلوبا فلا يحتمل الامر للتكرار واما تجوزه فيه من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فلا يصح
لان المصدر الماخوذ في الفعل لا يصح التصرف فيه بما في الاشتقاق عنه وهو ضروري والاشتقاق ليس يصلح الا ان يندرج معناه في مفهوم الفعل وقد
ثبت اجماع اهل العربية على ان المندرج فيه من حيث هي او المقيد بالوحدة المنتشرة فلا تجوز بارادة التكرار اصلا لانها تخرجه عن كونه طبيعة مطلقة
وكونه مرادا بالامتثال فلا يحتمله الامر لا حقيقة ولا مجازا وهو المطلوب وعلى ما قررنا اندفع ما اورد على التحرير من انه ادعى عدم احتمال التكرار واستدل
بهذا الدليل الذي لا يدل عليه بل ينافيه فتدبر هذا ما عندي في هذا المقام والقوم اثبتوا عدم الاحتمال على اعتبار الوحدة في مفهوم المبدء وسيجئ
ان شاء الله تعالى وهنا ثانيا صح افعل مرة او مرات فيكون الفعل عاما من المرة والمرات ولا دلالة للعام على الخاص فلا دلالة على المرة بحسب الوضع
فيصح اطلاقه على المرات من قبيل اطلاق المطلق في المقيد فان قلت يجوز ان يكون الوضع للمرة ويكون التقييد بالمرة تاكيدا وبالمرات تجوزا
قال هو الحمل على التاكيد والمجاز خلاف الظاهر فان التاسيس والحقيقة اصل لا يعدل عنه من غير دليل فاندفع ما في شرح المختصر ان احتمال الصيغة
لهما لا يمنع ظهور احدهما بل يجوز ان يكون الصيغة ظاهرة في المرة ويحتمل المرات وفيه ان في هذا تسليم لدعوى المستدل من احتمال التكرار نعم لم يثبت
البعض دعواه من كونه لطلب الفعل مطلقا فالاولى ان يقال احتمال الصيغة حال التقييد بهما لا يمنع خصوصيته حال الاطلاق في احدهما وجه الدفع ظاهر
فانه يلزم التجوز وهو خلاف الاصل اقول هذا الدليل منقوض بلا تفعل مرة او مرات على المذهب الاشهر من انه للتكرار وجوابه انه قد دل الدليل

على التكرار محمل لا تفعل مرة على التجوز ومرة على التأكيد بخلاف الامر فلم يعدل عن الاصل فيه هذا ثم اعلم ان هذا ايضا لا يتم في اثبات الاحتمال فانا
نقول الامر طلب الحقيقة ولا يحتمل التكرار لا بنفس الطلب عند الاطلاق ولا بالتجوز كما عرفت لكن لا يمتنع ان يقيد بقيد التكرار فيكون المطلوب من
مجموع الكلام التكرار وليس فيه تجوز حتى يكون خلاف الاصل ولا يلزم منه احتماله عند الاطلاق اياه اذ لا دلالة للاعم على الاخص الا بالتجوز وقد
عرفت ان التجوز على هذا النمط لا يجوز فتأمل وتمسك اصحاب التكرار قالوا اولا تكرر الزكوة والصلوة والصوم وغيرها مع انها مامورة
وانت لا يذهب عليك انه لا يتم التقريب فان مدعاهم كان وجوب التكرار الى الامكان والصلوة ونحوها لم يتكرر كذلك لا يقال لم يتكرر للحرج لانا
لو سلم فلا يصلح استدلالا على وجوب التكرار لجزو جهة ما هو حقيقة عندهم فلا يصح هذا الاستدلال المجازي دليلا على دخول التكرار في المعنى الحقيقي
فافهم قلنا ليس تكرره من الصيغة بل من غيره ونحن لا نمنع التكرار من خارج ودعوى الغير الموجب للتكرار هو تكرر السبب وهو الوقت في الصلوة وتكرره
ظاهر وفي الزكوة بسبب النصاب وهو وان لم يكن يتكرر لكن الحول اقيم مقامه وهو متكرر فافهم وعورض بالحج فانه مامور غير مكرر بل انما وجب في العمر مرة واحدة
فتامل فان قيل ان لهم ان يقولوا ان عدم التكرر لدلالة دليل خارج وهو الحرج في التكرار قالوا ثانيا ثبت التكرار في النهي بهذه الصيغة فوجب في الامر لانهما طلبا
كلاهما واحد الجواب اولا قول النهي كالامر لغة في عدم اقتضاء التكرار عند قوم فلا يتم الا على المكرر فيه اي القائل بالتكرار في النهي الا على
المستوي بينهما والحق انه لا يرد ولهذا الا ان يثبت التكرار في النهي ثم يقيس الامر عليه وليس مقصود المجيب والجواب ثانيا هذا قياس في اللغة
فلا يصح وفيه انه ليس قياسا بل استدلال بما ثبت من اللغة من مساواة الامر والنهي في الاحكام من غير فرق بينهما الا في كون هذا طلب الكف وذلك
طلب الفعل كذا في الحاشية وفيه انه ثبوت المساواة بينهما وعدم افتراق احدهما عن الآخر في جميع الاحكام ممنوع ومن ادعى فعليه البيان وان
اريد المساواة في بعض الاحكام فلا ينفع فافهم والجواب ثالثا بالفرق بان النهي عن الانتفاء الاستمرار لان الانتفاء في وقت لا يعد انتفاء الحقيقة اذا المطلوب
في النهي انتفاء الحقيقة فيكون للتكرار وطلب الاستمرار وهذا الانتفاء بخلاف الاثبات فان الوجود في حين يعد وجود الحقيقة عرفا ولغة واذ في
الامر طلب للحقيقة فوجودها في حين كاف فافترق الامر والنهي هذا جواب بعد تسليم عدم افتراقهما الا في كون احدهما طلبا للفعل والآخر للكف وحاصله
ان الكف لا يتحقق الا اذا لم يوجد المكفوف عنه اصلا فلزم التكرار في النهي بخلاف وجوده ومرجع الجواب الثاني كان منع التساوي بينهما في جميع
الاحكام سوى كون احدهما طلبا للفعل والآخر طلبا للترك فلا تلتفت الى ما قيل ان لا اختلاف الا بسند فافهم وربما يفرق كما في المختصر بان التكرار في
الامر مانع من اداء سائر المامورات لانها متضادة لا يجتمع في زمان واحد بخلاف النهي فانه غير مانع للالتفات عن المنهيات الاخر اذ التروك يجتمع
لا تتضاد فيها وحاصله منع صحة القياس بابداء المانع في احدهما اما الثالث فكان حاصله الفرق بان مدلول النهي ملزوم التكرار دون
الامر فليس هناك جامع مشترك فالمنع فيه منع وجود الجامع ومن ثم يلزم نسخها اي انتساخه بحل تكليف بعده ولا يجامعه لانه متاخر رافع للتكرار
والنسخ خبر مقدر وفيه ان اريد انتساخه بالكلية فلا يلزم انما يلزم لو كان التكليف الذي بعده مستغرقا لا شاغلة في التراسه وان اريد انتساخه
في الجملة في وقت توجه التكليف الذي بعده فمسلم عندهم فيلتزمونه وفيه ان الكلام في

غاية ما يتم من المانع منع الارادة للزوم استحالة ولا يمنع الدلالة فلا يصح ما ابديتم انفا

فقط دون غيرها من الافعال ومنهم قالوا انما يفيد التكرار ان امكن والافعال المتضادة لم يمكن التكرار فيه وهو خارج عن النزاع ولك ان
تدفعها الاول بان الدلالة الوضعية انما هي للارادة بالذات وهي الغاية المقصودة منها واذا لم يصح الارادة في الغالب لا يتحقق الدلالة
والوضع لانها ضائعة ح فتامل والثاني بان الصيغة وضعها بمعنى تحصيل القياس لغة بان يحمل كل لفظ على اماثله في الصيغة والدلالة على الكل

والدلالة بعبقتر انه لم يدل الصيغة لانه في المتضادة لم يدل في غيرها لان احكام الصيغة لا تختلف فافهم وهذا غير واف فان الصيغة موضوعة
عندهم للتكرار لكن لا يدل عليها في المتضادة لصارف لصرفه عنه الى المعنى المجازي كما في سائر الصيغ فانها لا تدل على ما وضعت له عند وجود
صارف ولا يتوجه هذا بما اجاب به عنها في التحرير فانا سلمنا ان الوضع للارادة بالذات لكن ربما يتعذر منه الاستعمال في ما ليس ايضا
ففي غير المتضادة تعذر ارادة مدلول الصيغة بالوقوع وهو التكرار عندهم وفي المتضادة غيره بدليل فتدبر وقالوا ثالثا الامر نهي عن جميع اضداده
كما مر في الاحكام ودوام النهي مستوعب الزمان فيستوعب الامر ايضا فيلزم التكرار والا لزم ارتفاع النقيضين لانه بالكف عن الاضداد
يرتفع نقيض المامور به فاذا جاز عدم الاتيان بالمامور به في بعض الاحيان يلزم ارتفاعه ايضا ولا حاجة فيه الى التخصيص بالضدين الذين
لا ثالث لهما مع انه يضر الاستدلال فان المادة الجزئية لا يفيد القاعدة الكلية لانه غير مستلزم للاستقراء فتدبر قلنا لا نسلم ان كل نهي
مستوعب بل النهي الضمني بحسب الامر عندنا فان كان الامر دائما فدائما يكون النهي وان كان في وقت ففيه اي فالنهي يكون
فيه وانما يقتضي الاستيعاب اذا كان صريحا وليس الامر ههنا عن الاضداد صريحا وربما يقرر الجواب في المشهور بان دوام النهي عن الاضداد
متوقف على دوام الامر فالاستدلال بدوام النهي على دوام الامر دور وقد قيل في التحرير ان توقف دوام النهي على دوام الامر والاستدلال
به عليه لا يوجب الدور بل هو من قبيل البرهان الاني ورده المصنف بان النهي الضمني انما يثبت لاجل تفويت ضد المامور به والتفويت من شرطه
اتحاد الزمان فمعرفته ودوامه وتكرره يتوقف على معرفة دوام الامر وتكرره فيلزم الدور قطعا وهو غير واف فان كون النهي ههنا ضمنا
قد ثبت بدليله وبالاجماع بين المستدل والمجيب والنهي للدوام بالاجماع فيلزم التكرار الامر ودوامه ولا دور فيه وانما الدور لو استدل
على دوام النهي بكونه مفوتا للامر ولم يفعله المستدل فتامل فيه وقالوا رابعا لو لم يتكرر الامر لم يرد النسخ عليه لانه ادى الى مرة فلم يبق امر حتى
يرتفع بالنسخ اقول في الجواب ورود النسخ ليس الا على الدوام المظنون شرعا والكلام في الدلالة لغة ولا يلزم من الاول الثاني وهذا
غير واف فان الامر لما لم يدل على الدوام والتكرار فلا يظن شرعا لاسيما عند من يجعله غير محتمل للدوام والتكرار فعلى اي شيء ورد النسخ
وان اراد انه صار في التكرار والدوام حقيقة شرعية ثم مطلوب الخصم فانه يحمل عليه في كلام الشارع فالحق في الجواب انا لا نمنع تكرر الامر
بتقييد الدوام والتكرار او بتكرر السبب فقبول النسخ اما وارد قبل العمل فلا اشكال ح واما بعد العمل والاتيان بالمامور به فان كان الوجوب كرر
بتكرر العلة او ثابتا لتقييد به صريحا فالوجوب الثابت بعد الاتيان بالفعل مرة يرتفع بالنسخ لكن لا يلزم منه ان يكون الامر المطلق للتكرار
بل فهم من الخارج واما لا يكون الوجوب فيه مكررا فلا يصح انتساخه بالنسبة الى الاتي وانما ينتسخ من غيره فقد دريت ان القول بعدم التكرار انما
ينافي النسخ في بعض الاوامر ولا شناعة في التزامه فتدبر وقال في المنهاج تبعا للحاصل للمحصول مجيبا وروده اي ورود النسخ قرينة للتكرار
اذ الامر المطلق يحتمل اياه ورد بانه لو صح لم يكن جواز الاستثناء دليلا للعموم لغة اذ يصح ان يقال الصيغة ليست لغة للعموم وانما عمت بالاستثناء
الذي هو دليل العموم فتدبر فانه ظاهر جدا الا ان يقال المقصود منع الملازمة بانه يجوز ان يكون التكرار من خارج فيصح النسخ والنسخ اذا هو متحقق
دل على انه قد يتكرر من خارج فتدبر قالوا للمرة قالوا اذا قيل ادخل فدخل مرة امتثل قطعا فعلم انه للمرة والا لما صح الامتثال ههنا قلنا لا نسلم دلالة
الامتثال بالمرة على انه لها بل انما يصير ممتثلا لان الحقيقة حصلت في المرة وهي كانت مطلوبة الا انه ظاهر فيها والا لما امتثل في التكرار لانه ايضا
المرة وفيه ان الامتثال بالمرة ينادي اعلى نداء انه لا يطلب المرة الثانية وهذا وان لم يدل على ان المرة داخلة في مفهومه لكنه دل على انه
مفهومه لا يحتمل التكرار والا لصح الامتثال به ايضا لكنه لا يصح وقد سددنا طريق الهرب الى المجاز فتذكر وسيجيء ان شاء الله تعالى وجه دخول المسئلة

في ضمنه مع ماله وعليه فانتظر قيل في حواشي ميرزا جان فيه نظر اذ المرة يوجد في ضمن التكرار فيصح الامتثال به فان الفعل الصادر عن المامور في
المرة الثانية كما هو فرد للطبيعة من حيث هي هي كذلك فرد للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة وهي المراد بكونها للمرة لان الوحدة لو لم تكن مطلقة
لما صح الامتثال الا بالفرد معين لا غير فالفرق بينهما اذا كان للطبيعة من حيث هي وجنبها كان للمرة في الامتثال بالتكرار وعدمه تحكم اقول اراد
بالمرة ايضا د التكرار وضم الى المرة الاولى اي المراد المرة التي لم تنضم الى المرة الاخرى بدليل قولهم للمرة ولا يحتمل التكرار كيف ولو كان كذلك لم يكن في
المآل فرق بين هذا وبين القول باحتمال التكرار فالفرق واضح ولو قال المرة حاصل في ضمن التكرار لانها جزء فيتحقق الامتثال بها وانما يكون من
الثانية امتثال كما اذا كان للحقيقة من حيث هي يتوجه اليه هذا الرد فافهم وسؤال سراقة احجنا هذا لعامنا ام للابد والحق ان هذا سؤال اقرع
ابن حابس كما في اكثر كتب الاصول كما روى الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال أفي كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبت لم تعملوا بها ولم تستطيعوا ان
تعملوا بها مرة فمن زاد فتطوع كذا في الدرر المنثورة واما سؤال سراقة فلم يكن في الحج بل في جعل الحج عمرة والحل عن الاحرام بها كما روى
مسلم عن الامام محمد الباقر على ابائه وعليه السلام عن جابر في حديث طويل في قصة حجة الوداع فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل وليجعلها
عمرة فقام سراقة بن مالك بن جعشم العامنا هذا ام للابد فشبك رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصابعه واحد في اخرى فقال دخلت العمرة
في الحج مرتين لا بل للابد فربما يستدل للاشتراك لفظا بانه لولاه لما اشتبه عليه ولما سأل او يستدل به للاشتراك معنى بان السؤال كان لتعيين
احد ما صدقيه وهو المقيد المشترك بين المرة والتكرار او يستدل لاحتمال التكرار بانه لولا الاحتمال لما صح السؤال قال المصنف وكل محتمل بحسب الظاهر
وقد يستدل به للتكرار ايضا بان السائل قد فهم منه التكرار ثم رأى فيه الحرج العظيم فاشتبه عليه الامر لهذا التعارض فسأل وهذا كما ترى بعيد فاعرض
عنه والجواب من قبل القائل بعدم احتمال التكرار انه يجوز انه اشتبه عليه الامر فيه بانه يتكرر بتكرر السبب كالصلوة وان اشهر الحج سبب ام لا فسأل
فلا تقوم حجة مع قيام هذا الاحتمال ويؤيد هذا انه غضب عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام وروي برواية السنن ان قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء
ان تبد لكم تسؤكم نزل فيه فتدبر مسئلة صيغة الامر لا يحتمل العموم والعدد وكنت عند الحنفية خلافا للشافعي لم يفرد اكثر مشايخنا هذه المسئلة وفرعوا على مسئلة
التكرار مسئلة مطلقة وتعقب عليه في التحرير بان الطلقات الكثيرة قد يكون بتطليق واحد فليس هناك تكرار فلا يصح هذا التفريع بل هي مستبدة ولعله لهذا
افرده ويؤيد هذا ان التكرار اتيان المامور به وهو المبدأ مرة بعد اخرى وهو العدد لتعدده او تكثره وهذا اعم مطلقا من الاول لان اتيان الحقيقة
مرة بعد اخرى انما يكون في ضمن افراد متعددة وهو العدد والتعدد والتكثر ربما يكون بالاتيان مرة واحدة كما في الطلاق وزعم العموم من وجه خبط فان
المطلوب ليس الطلاق بل ايقاعه وهو التطليق فلا بد من تعدده فلزم التكرار وشيد اركانه بعض اساتذة عصره في محكم الاصول التعدد متفرع على التكرار
واما مثال الطلاق فلا يتعدد الا اذا اعتبر تطليقه متكررا ضرورة ان تعدد الشيء بتكرره بسبب وان كان اللفظ واحدا فانه انما الاعتداد والاعتبار شأنه
الذي عليه مبنى الاحكام مع ان الامام فخر الاسلام لم يكتف بالتكرار فقط بل زاد لفظ العموم ايضا فلا ايراد عليه فتدبر لان فعل صيغة مستاد او وقع خبرا لانه
مشتق من المصدر الذي هو نكرة اذ التعريف عارض وهو مفرد ومنكر في الاثبات بلا دليل العموم فلا يعم وهو للواحد فلا يقال لرجلين رجل فهي ليست
الا للحقيقة من حيث هي والا لصح اطلاقه على المثنى لانها موجودة فيه فعلم ان مدلوله الحقيقة مع قيد الوحدة فلا يحتمل الكثرة للتضاد فلم يحتمل
العدد اصلا وهذا البيان يدل على انه للمرة لا للتكرار وانه للمرة وفيه نظر من وجوه الاول ان النكرة موضوعة للحقيقة والتنوين يدل على الوحدة ولا تنافي
ولهذا لا يقال للاثنين رجل فلا يلزم منه وضعها للواحد وقد مر دفعه بانه يلزم ح ان يكون اللفظ المذكور الموضوع منسلخا عن المعنى اذا وقع مفعولا مطلقا

للتاكيد هذا الثاني سلمنا ان النكرة موضوعة للواحد لكن لم لا يجوز ان يكون المبدأ المصدر المنسلخ عن التعريف والتنكير غاية ما في الباب ان المصدر لم يستعمل اصلا فتامل فيه الثالث سلمنا انه المصدر النكرة لكن لا نسلم وجوب بقائه بمعناه المطابقي في ضمن الفعل كيف لفظ المصدر ليس بهيئته مندرجة فيه بل انما هو بمادته فلا يلزم بقاء معناه الذي كان للمادة مع الهيئة موضوعة بازائه بل يجوز ان يبقى بعض منه وهو الحقيقة التي توجد في الواحد والكثير على السواء ويمكن ان يقال ظاهر نصوص ائمة اللغة يرشد الى ان المصدر بمعناه المطابقي مندرج في الفعل فتامل فيه هذا واما على ما ذكرنا فيمكن بيانه بوجه لا يرد عليه شيء لان الامر يطلب حقيقة المبدأ من حيث هي وهي لا تدل على العدد اصلا لا حقيقة كما هو ظاهر والامتثال ايضا لا يكون الا بالاتيان بالاتيان بالواحد ويلغو الاخر فان بالاتيان بالواحد يصدق انه اتى بالحقيقة المطلوب اما في صورة التكرار فظاهر انه وقع الامتثال بالاول ويلغو المرة الثانية واما في صورة الاتيان بالعدد دفعة فانه يقع الامتثال بالواحد لا بعينه ويلغو الاخر على ان التعدد من غير تعاقب وتكرار محال فان تكثر الفعل مع وحدة المحل والزمان غير معقول وفي طلقي ليس المطلوب نفس الطلاق فانه ليس بمبدأ بل التطليق وهو المبدأ ولا يصح تكثره الا اذا فرق حقيقة او حكما من الشارع ولا يدل مجازا ايضا فانه لا يصح التصرف في المبدأ الماخوذ في الفعل بارادة الافراد فانه تصرف ينافي الاشتقاق لان اهل العرب متفقون على ان المبدأ الماخوذ لا يكون الا الا بشرط فتدبر وتشكر ثم لما كان المتبادر من الوحدة الحقيقية استدرك وقال لكن الواحدة قد يكون حقيقية فيصح بلا نية لانه المتبادر وقد يكون اعتبارية وهي وحدة الجنس وهي غير متبادرة الى الفهم فيصح مع النية ولذا صح نية الثلث في الحرة والثنتين في الامة في طلقي نفسك او طلق امرأتي لان الثلث في الحرة والثنتين في الامة كل افراد الجنس فهي واحدة بالجنس واما الثنتان في الحرة فعدد محض ليس فيه جهة من الوحدة فلا يصح ارادته وهذا بخلاف قول الشافعي رحمه الله فانه عنده يصح نية العدد لان الامر يحتمله واعترض عليه ان الثلث ليس كل الجنس فان الطلاق كما يصدق على هذه الطلقات يصدق على الطلقات الواقعة على النساء الآخر فهي ايضا بعض افراد الجنس كالثنتين والجواب ان المقصود ان كل افراد الطلاق المملوكة هي الثلث او الثنتان فان الجنس المملوك لكل احد هو الثلث او الثنتان لا غير واعترض ايضا بان الثلث كما انها واحدة بالجنس لمشاركته فيه كذلك الاثنان ايضا واحد بالجنس فيلزم ان يصح نية الثلث في الاثنين كليهما وان اريد الوحدة الاعتبارية الاجتماعية فكما ان الثلث مجموع اعتباري فالاثنان ايضا كذلك فلابد من بيان الفرق وقد قرر بعض الاساتذة انه لا يكفي الوحدة الاعتبارية اية اعتبارية كانت بل لابد من اعتبار واقعي وليس الا في كل افراد الجنس فانها جنس واحدة واما المراتب التي تحتها فليس فيها اعتبارية يصير واحدا وفيه ما فيه بل الصواب في الجواب انه ليس كلما يجتمع شيئان يكون واحدا بل لابد من اعتبار الشارع احكاما مترتبا على المجموع غير احكام الاجزاء والثلث في الحرة مجموع للاحكام غير احكام الاحاد فانها توجب الفرقة في الحال والبينونة الغليظة وخروج المحل عن محلية النكاح وليس هذه الاحكام مجموع احكام الاحاد فالثلث طلاق واحد عرفا وشرعا واما الثنتان فلما لم يكن لها احكام الا الاحكام الاحاد لم يكن بها وحدة ولا يقال مجموعها انه واحد عرفا وشرعا ثم للشيخ ابن الهمام ههنا كلام اخر هو ان الالفاظ اسماء المعاني واسماء العين فاسماء المعاني يطلق على الكثير ايضا كما في بعض اسماء العين فيقال للقيام الكثير قيام كما للواحد بخلاف الرجل فانه لا يقال لرجال ورجلين رجل او الطلاق من قبيل اسماء المعاني فيصدق على الواحد والاثنين على السواء فينبغي ان يصح ارادة التثنية ايضا لكن استمروا على ما قالوا ولم يفرقوا اصلا وهذا الكلام على الاطلاق غير صحيح فان بعض اسماء المعاني كالصوم لا يطلق على الكثير منه فلا يقال لصيام شهر انها صوم والطلاق من هذا القبيل فلا يقال للطلقتين انه طلاق في الشرع والعرف ثم في القيام والقعود لا يطلق على الكثير ايضا لانه يطلق على القيام المستمر قيام اذ لم ينقطع بضده ولم يتخلل الضد واما اذا تخلل بان قام ثم قعد ثم قام لا يقال لهما قيام ان لا قيام كيف وقد اجمع اهل العربية ان المفعول المطلق قد يذكر لبيان العدد فيفرد عند الوحدة ويثنى ويجمع عند التعدد وهذا يدل اعلى نداء على انه لا يطلق على المتعدد صيغة المفرد فتدبر ثم بقي اشكال قوي هو ان الماضي والامر سيان في تضمن المصدر المفرد فكما انه يجوز ارادة الواحد الاعتباري في الامر فكذا في الماضي

فيلزم صحة نية الثلث في طلقت كما صحت في طلقي والفرق مشكل والمرجو من الله تعالى ان ياتي بالفتح والتقيل لو لم يحتمل الامر العدد ولم يحتمل
تفسيره اي بالعدد مثل طلقي نفسك ثنتين فصح تفسيره بالثنتين فقد ان قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير لان الاصل المدلول كان هو الواحد واذا اريد التحديد
بالثنتين لا جرد عن الوحدة واريد الجنس وقيد واما اذا سلك على مسلك سلكنا لا حاجة الى هذا فان الامر يدل على الحقيقة من حيث هي فتقييد
بقيد الثنتين ويفهم من الكل وقوع الثنتين ولا يلزم منه احتمال المجرد من التغيير الذي كلامنا فيه بما عرفت من ان الثنتين ليس مدلولا مقيدا
ولا مجازا فتدبر ولهذا قالوا اذا اقترن العدد فالوقوع به لان اول الكلام يبقى متوقفا على الاخر فلو ماتت قبله لم يقع شيء وهذا يتاتى على
ما قلنا ايضا لان المطلق مع المقيد كلام واحد مفيد لمعنى لا ان المطلق يدل على الاطلاق والقيد يدل على معنى آخر فتدبر فرع لو حلف لا يشرب ماء
انصرف الى اقل ما يصدق عليه من القطرة وغيرها لانه نكرة فيدل على الماء الواحد فيحنث بقطرة لعمومها في النفي ولو نوى مياه الدنيا صح لان
الكل واحد بالجنس فيصح عليه اسم المفرد كما في الثلث من الطلقات فيشرب ما شاء ولا يحنث لورود النفي على المجموع ولم يشرب العشرة ولو
نوى كوزا وماء كوز لا يصح هذا ما قالوه وفيه ما فيه ووجهه ظاهر مع انه جنس يطلق على الواحد والكثير فيقال للقطرة والكوز والنهر ماء فينبغي ان
يصح نية كل فرد من القليل والكثير هذا قال في الحاشية وايضا اشارة الى ما في السلم ان الكلي كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير
منها بصدق واحد فيقال على رجلين رجل وهذا شيء عجاب فان صدق الكلي على الكثير لا يصح الا بمصداق كيف ولو صح هذا لزم صحة ان
يقال زيد وبكر انسان واحد وهذا كما ترى واما ما قال علماء المعقول فمرادهم انه يصدق عليها بمصداق كثيرة وايضا لا يكفي الصدق عند العقل
بل لا بد من الصدق عرفا ولغة ولا شك انه لا يقال لرجلين في العرف واللغة رجل وهذا ضروري والا مكابرة فتدبر **مسئلة** صيغة الامر
المعلق بشرط وصفة قيل موضوعة للتكرار بتكرار الشرط والصفة مطلقا علة كان الشرط او الصفة اولا وقيل ليس الامر المعلق له اي
للتكرار مطلقا فما كان علة فهل يتكرر الامر بتكررها عقلا اختلف فيه والحق لا يتكرر وقيل لا يتكرر واذا ثبت الخلاف على هذا النمط فدعوى
الاجماع كما في المختصر وغيره في العلة على التكرار بتكررها غلط ولا يصح كتغليط مدعي الاجماع بان الحنفية يقولون لا يتكرر بتكرر الشرط وان كان
علة اذ مقصودهم انه لا يدل بالوضع وانما الدلالة من جهة العقل فقد انهم بعد ثبوت تحقق الخلاف على نحو ما حكي المصنف انتفى الاجماع قطعا
لكن يبعد كل البعد انكار الحكم به بعد ثبوت علية العلة الا من منكري القياس مطلقا لنا اولا ما تقدم ان هيئة للطلب
فقط والمادة للحقيقة من حيث هي فلا تكرر كما تقدم ولنا ثانيا ان دخلت السوق فاشتر كذا لا يتكرر والا كان ممتثلا بعهم
منه التكرر فانه راجع على انه ليس كلما واما التكرر بالعلة المعلق عليها فللضرورة تكرر المعلول بتكررها لامتناع التخلف فان
المقصود انما يتكرر عند ارتفاع الموانع وح يمتنع التخلف فتطوا ثم هذا التقييد انما هو عند من يجوز تخصيص العلة بالمانع وليس هذا التكرر
بالصيغة بل بالعقل وفي الحاشية لا بالاجماع كما زعم ابن الحاجب انتهى وذلك لانه لم يثبت الاجماع بل ثبت الاختلاف والقيل ان مراد من
قال به بالصيغة ان التعليق بالوصف والشرط مشعر بالعلية لغة والمعلول يتكرر بتكرر العلة لكن لما كانت هذه الدلالة مظنونة ربما تخلف عن الدال قلت
فح آل النزاع لفظيا فان مراد الجمهور النافين للتكرر باعتبار الصيغة انها غير موضوعة له نعم فان قلت فلم لم يتكرر الطلاق بتكرر الدخول في التعليق
به لاجل العلية قال وانما لم يتكرر الطلاق بالدخول المعلق به لعدم اعتبار العلية للطلاق فان قلت اذا كان المعلق به علة يجب التكرر بتكرره فلم لم يقطع الحنفية
في السرقة الثالثة يد السارق اليسرى مع ان السرقة الموجبة للقطع وجلد في الزنا ابدا اذا زنى بعد الجلد مرة وجلد العشرة مع ان كليهما علة قلنا السرقة
علة لقطع يد واحدة اذ اليدان لا يقطعان بسرقة واحدة اجماعا ويؤيده ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي القسام الاحاد الى الاحاد فالمعنى اقطعوا يد السارق

وفي السارقة فما يوجب الا قطع جميع ايدي كل وقد كان اليد اليمنى لقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما وهي حجة عندنا وعليه انعقد الاجماع ايضا وبه جرت السنة المتوارثة فاذا قطعت مرة بسرقة فات المحل للقطع فاي شيء يقطع بالثالثة كما اذا قطع اليد اليمنى بسبب آخر ثم سرق لا يسقط القطع بخلاف الجلد فانه لا يفوت به محل الجلد وهو الجسد فيجلد ثانيا ان زنى فافهم فلم يقطع الرجل في السرقة الثانية قال وقطع الرجل في الثانية اتباعا بالسنة قال في الحاشية روى الشافعي والطبراني عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا سرق السارق فاقطعوا يده ثم ان سرق فاقطعوا رجله كذا في التقرير او الاجماع المكررون في الامر المعلق قالوا اثبت بالاستقراء في اوامر الشرع تكرار المعلق بتكرار المعلق عليه نحو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الآية وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا قلنا تكرار المعلق في العلة مسلم ولا ينفعكم والتكرار في غيرها يكون بدليل خاص غير الامر دال على التكرار لا ينفعكم هذا ايضا ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة لعدم علية الاستطاعة قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وفي هذا المثال تامل فتامل منكر والتكرار في العلة قالوا لو تكرر في العلة فالشرط اولى بان يتكرر فيه فانه لا يتعدد بدونه فاذا تعدد كذلك وجب تعدد المشروط فكلما تكرر الشرط تكرر المشروط لان التكرار تعدد وقلنا التكرار يكون باعتبار الوجود لا الماهية والعلة تقتضيه فكلما وجدت وجد دون الشرط فانه لا تقتضيه فلا يتكرر بتكرره والتعدد باعتبار تعدد والشرط انما هو باعتبار الماهية فاذ التعدد ماهية الشرط لتعدد المشروط فافهم مسئلة القائلون بالتكرار قائلون بالفور لانهم يوجبون استغراق الاوقات بعد ورود الامر فيوجب المبادرة واما غيرهم فاما اي فيقولون ان الامر اما مقيد بوقت موسع او مضيق فقد تقدم ان الموسع يجوز فيه التاخير الى الآخر واما المضيق فلا يحتمل التاخير او غير مقيد به فقط مجرد في كالامر بالكفارة نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للاعرابي المفطر عامدا صم شهرين متتابعين رواه البخاري في الكفارة للصوم والصلوة قال الله تعالى فعدة من ايام اخر وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها رواه الشيخان فهو لمجرد الطلب للفعل في المستقبل فيجوز التاخير كما يجوز البدار وهو الصحيح عند الحنفية وغيرهم ويعبرون بالوجوب على التراخي وعزي الى الشافعي واصحابه قال ابن الهمام لم ينقل من الشافعي وابي حنيفة نص عليه وانما فروع عما تدل عليه كذا في الحاشية واختاره الامام الرازي والآمدي كلاهما من الشافعية وقيل يوجب الفور فيأثم بالتاخير وعزي الى المالكية والحنابلة والشيخ ابي الحسن الكرخي منا ونقل عنه انه مبني الخلاف الواقع بين الامامين ابي يوسف والامام محمد رحمهما الله في الحج يجب فورا في اول سنة الوجوب او يجوز التاخير فزعم ان الامر عند ابي يوسف للفور فوجب الفور وعند الامام محمد التراخي بمعنى الطلب المطلق عن الفور والتراخي والحق ما عليه الجمهور انه ليس كذلك ولو كان كذلك لكان الاتي في السنة المتاخرة قاضيا عنده وليس كذلك بل الخلاف مبتدأ وحجة الامام محمد ظاهر وحجة ابي يوسف ان الحياة الى السنة الثانية موهومة فالتاخير تعريض على الترك فيكون حراما لكن اذا ادرك سنة ثانية وحج فيها ارتفع اثمه كما صرح به في التلويح لانه انما كان الاثم بالذات في ترك الواجب وانما ينسب الى التاخير لكونه وسيلة اليه فاذا لم يبق وسيلة لم يكن اثما فثمرة الخلاف تظهر في قبول الشهادة بالتاخير الى السنة الثانية فهل تقبل قبل ادائه في السنة الثانية او لا فتدبر واختاره السكاكي والقاضي ابو بكر الباقلاني يوجب فور الفعل او العزم كما في الواجب الموسع وتوقف الامام في انه للفور او للقدر المشترك بين الفور والتراخي فان اتى على الفور يبرأ منه بيقين وان اخر احتمل الاثم فيجب الفور احتياطا ولا يحتمل وجوب التراخي وقيل بالوقف مطلقا في الفور والتراخي لاحتمال وجوبه اي التراخي فلعله يأثم ان بادر لنا مثل ما مر في التكرار من ان الهيئة لمجرد الطلب والمادة للحقيقة من حيث هي فلا يدل الا على الطلب في المستقبل في اي جزء كان منه ولنا ايضا انه لو كان للفور كان الواجب موقتا باول الاوقات بعد تعلق الامر في غيره فوجب كونه قضاء ويكون اداء الزكوة في السنة الثانية قضاء وهو خلاف الاجماع قائلوا الفور قالوا

او لا استفتي للفور والا واستمر كلما طلب منوال وهو امر في الدلالة لكونها لفظية قلنا لا نسلم انه للفور بالوضع بل للفهم بالقرينة وهي طلب السقي عند الحاجة
ولحوق العطش وقالوا ثانيا كل مخبر ومنشئ يقصد الحاضر بالاستقراء فكذا الامر بدليل طلبه الحال قال له بالا عم الاغلب في الاخبارات
الا الانشاءات والجواب اولا انا نقول من الخبر المطلقة العامة الحكوم فيها بالحكم في الواقع سواء كان في الماضي او الحال او المستقبل وهو حقيقة عند ابن سينا
واتباعه فلا نسلم ان كل مخبر ومنشئ يقصد الحاضر وهذا المسند ليس في موضعه فان ابن سينا ليس من رجال هذا المقال مع انه لم يدع الوضع والحقيقة بل
انما القصد تحصيل معنى قضية هي اشاعها وقد صرح هو بان حقيقة المطلق عرفا هي الثبوت في زمان الوصف مع ان خبر الماضي لا يقتضي المقارنة بالحال
ولا يقصد بالخبر بل المقضي مطلقا مقارنا كان او بعيدا فكذا ذلك الامر في الاستقبال اي بحيز زمان يكون كذلك وفي الشرح جيد والجواب ثانيا
انا نقول الحاضر في الزمان الطلب فان الطلب فيه في الحال ولا يقتضي ذلك ان يكون زمان المطلوب حاضرا والكلام كان فيه والدليل على المقدمة
تامة يقيد الاول اقول مراد المتمسك زمان متعلق الخبر والانشاء يكون حاضرا والمخبر والمنشئ يقصد ان يقع متعلقها فيه فكذا متعلق الامر
وهذا ظاهر جدا والجواب ثالثا انه قياس في اللغة وهو ممنوع التقييس حاصل الدليل الحاق الامر بسائر الانشاءات والاخبارات والالحاق
ليس فيما سابل هو استقراء كاستقراء رفع الفاعل فانه الحاق الاقل بالاكثر الاغلب قلت في استقراء الجنس يجب تتبع الافراد النوعية الموجودة
عند المتتبع فهمنا لابد من تتبع الانواع الانشاء والاخبار مع وجود الامر وعدم تتبعه الاستقراء بل هناك استقراء بعض الانواع وقياس الامر
عليها فما تم الا القياس والجواب رابعا بان الحال في الامر ممتنع فان الحال للطلب والازم من الدليل هو الحال فلا يمكن فيه الا الاستقبال
فورا كما عندكم او بعده كما قيل او مطلقا كما نقول فاللازم من الدليل مناف لمدعاكم والمدعى غير اللازم فهذا الجواب منع لتمام التقريب ونقض
اجمالي بانه لو تم لزم الاستحالة قيل ليس المراد بالحاضر الآن حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد اجزاء من اواخر الماضي واوائل المستقبل وهو الحال العرفي فالفور
داخل فيه فلا استحالة وتم التقريب اقول لو صح ما ذكره القائل لكان الامر في المطلوب مقترنا بالحال العرفي ويكون مثل صيغ الحال وهو خلاف الاجماع
من اهل العربية والفور ليس الا اوائل المستقبل عرفا فلزم منه ما ينافيه ورجع المحذور فتدبر ربما يتوهم لو قيل في الدليل ان الاصل يقتضي ان
الامر للحال لكونه اغلب ولم يكن والمقارنة كالحال للقرب جعل الامر لما يقرب الامكان لم يبعد كما قيل في اعمال المعمول في الفعل فان اصلها
ان يكون مقارنة العامل ولما لم يكن في الماضي التزم قد ليكون قريبا فافهم وقالوا ثالثا النهي للفور والامر نهي عن ضده فيكون للفور ايضا والالزم
ارتفاع النقيضين وقد تقدم مثله في مسئلة التكرار مع الجواب بان هذا النهي تابع للامر وليس للفور وقالوا رابعا قوله تعالى ما منعك الا تسجد
ان لا تسجد اذ امرتك ذم على ترك المبادرة الى السجود فهو للفور ووضع الاوامر على نحو واحد فيكون الصيغة له قلنا ليس الامر بالسجود مطلقا بل مقيد
لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والكلام كان في الامر المطلق واما المقيد فعلى حسب اقتضاء القيد من الفور والتراخي
وههنا مقيد بالفور فانه مترتب قالوا خامسا لو لم يكن للفور وجاز التاخير فاما الى وقت معين فلا دليل عليه او قبل الوقت المعين كبر السن قال كبر السن
لا يعين اذ كم من شاب يموت فجاءة فلا يتحقق هناك كبر السن فيفوت الواجب وكم من شيخ يعيش مدة طويلة فيمكن اداء الواجب بعد كبر السن
مؤخرا فلا يصلح الكبير متعينا للتاخير او الى آخر ازمنة الامكان وهو مجهول فيلزم بالتاخير اليه تكليف المحال قلنا هذا منقوض بجواز التصريح بالتاخير
فانه جائز اجماعا مع ان مقدمات الدليل جارية فيه ايضا والحل للدليل ان المحال انما يلزم بايجاب التاخير الى آخر ازمنة الامكان دون
التخيير فيه بان ياتي في اي زمان من ازمنة البقاء فتدبر فائدة قال في الكشف مذهب الامام محمد من جواز التاخير في الحج مع الاثم بالفوت
في العمر وانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب على الحج فهل لي التاخير الى السنة الثانية والسلامة مشكوكة عندي فانا نقول نعم فنسلم بالاثم بالموت

مع التقوية وانقلنا لا يحل لزم الفور وانقلنا انه سئل يعلم انه يموت فالتأخير حرام والا فيحل فلا يصح هذا الا ان ما شئ علم الله تعالى مجهول
عنده وهذا قريب من هذا الاستدلال لاصحاب الفور ورده الشيخ ابن الهمام بانه يلزم على المفتي ان يجيب بانه يحل لك التاخير على احتمال الاثم بموتك قبل ادراك
العام الآخر وح صرت محكوما عليه بالاثم وحاصله انه يجوز له التاخير مع عدم التفويت في العمر كله ولا استحالة فيه وقد يجاب بان المناط هنا الظن فللمفتي
ان يجيب انه يحل لك التاخير ان ظننت ادراك العام الآخر وحينئذ لا اثم وان مات فجأة وان لم يكن لك ظن السلامة فلا يجوز التاخير وانت لا يذهب
عليك ان مدة السنة مانعة عن وقوع الظن باحد الطرفين فان الموت بالمرض اسرع وشر غير نادر فغير الظن بالسلامة فهذا اعتراف بالوجوب
على الفور بخلاف الزكوة ونحوها فانه يمكن فيها القول بجواز التاخير الى تحديد المرض المهيل الذي يظن به الموت فافهم وقالوا ثانيا قال الله تعالى
وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات والمراد سببها فان المسارعة الى المغفرة غير معقول فاريد سببها الذي هو اداء الواجبات
وكذا الخيرات ان اريد بها خيرات الآخرة من المثوبات فلابد من تقدير السبب ويمكن ان يقال الخيرات هي نفس اداء الواجبات فلا حاجة الى التقدير وبعد
اللتيا والتي الكريمتان تدلان على وجوب المسارعة الى اداء الواجبات فلزم الفور قلنا اولا انه لو كان الامر للفور لم يلزم كون هذه الآية تاكيدا لمعناه
والا لم يكن للفور فيكون تاسيسا والتاسيس اولى من التاكيد فلا يكون الامر للفور فانقلب الدليل عليهم ولك ان تقول هذه الكريمتان تدل على وجوب المسارعة
فلو لم يكن الاوامر للفور لزم انتفاؤها ولو بالزيادة وهو خلاف الاصل والتاكيد ليس بتلك المثابة فيحمل عليه دفعا للنسخ فالاوامر اما موضوعة للفور
او مستعملة تجوزا والثاني خلاف الاصل فتعين الاول فتدبر وقلنا ثانيا هذا الامر محمول على الافضلية والندب والا لم يكن مسارعا ومستبقا فان الاتيان
للآتي للواجب في تمامه انه مسارع واعلم انه نقل هذا التاويل عن الامام الشافعي رحمه الله تعالى وبه استدل على استحباب تعجيل الفجر وسائر الصلوة
وانت تعلم انه لا يصلح لما تواتر من الصحابة ومن بعدهم الاسفار في الفجر وتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم من الابراد بالظهر
انه لو تم في معرض الجواب فلا يتم في معرض الاستدلال لاحتمال التاويل تامة الآخر كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى وقلنا ثالثا لو تم الدليل لدل
على الفور شرعا والكلام في الدلالة لغة فالتقريب فيه انه ان ارادوا الاوامر وردت مطلقة ثم زيد قيد الفور بعده فهو نسخ لا يصار اليه بلا باعث وان ارادوا
ان الاوامر صارت حقيقة شرعية في الفور فيلزم النقل وهو خلاف الاصل مع انه يتم به المقصود فانه يحمل الاوامر الواردة في كلام الشارع على الفور
هذا فتامل وقلنا رابعا انه لو تم لدل على وجوب المسارعة في الواجبات كلها موقتات وغيرها مع ان منها موسعات يجوز التاخير الى آخر الوقت
اللهم الا ان يخصص ثم ان منها ما هو مندوب التاخير كالظهر في الصيف قطعا وقلنا خامسا المراد بالمسارعة الاتيان بالواجبات قبل حضور الموت
ولا شك انه لا يجوز التاخير الى ما بعد الموت كما في قوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فيقول رب لولا اخرتني الى اجل قريب
كما في قوله تعالى انما التوبة للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب ولو حمل المغفرة على مغفرة جميع الذنوب فسببها الايمان فغاية
ما لزم كون الايمان واجبا على الفور ولا يلزم كون سائر الاوامر له فتدبر وقلنا سادسا سلمنا ان المراد بالمسارعة المبادرة الى الفعل فغاية
ما يلزم منه المبادرة الى الفعل الذي هو سبب المغفرة وقد يكون الاداء على التاخير كالظهر في الصيف فلا يدل على الفور اصلا ثم الامر على هذا
يكون للندب البتة فان من اسباب المغفرة ما هو مندوب فلا يجب المبادرة اليه قطعا فتدبر قال الامام على ما نقل عن البرهان اما الشافعية
فذهب عامتهم الى انه ان بادر عقيب الفهم لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون غرض الآمر هو التاخير وهذا اثر عليهم في حكم الوقف وذهب المقتصدون
الى ان من بادر اول الوقت كان ممتثلا قطعا وان اخر لم يقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار وبالجملة الذي اقطع ان المكلف مهما اتى
بالفعل فانه بحكم الصيغة موقع للمطلوب وانما التوقف في انه هل يأثم بالتاخير مع كونه ممتثلا باصل المطلوب انتهى ولعل احتجاجه بان الطلب

تحقق والشك في جواز التاخير فوجب الفور وهذا ابطاهر محتمل فان الدليل انما يدل على وجوب الفور قطعا وكان اول الكلام يدل على التردد
ثم اول كلامه يدل على عدم الخروج عن العهدة وآخره على الخروج والشك انما هو في الاثم في التاخير لا في ابقاء العهدة بالواجب فيمكن ان يحمل
على ان الامر المطلق للقدر المشترك كما عند الجمهور لكن الشك في ان المبادرة واجبة بدليل آخر لا كالامن من الفور وتمام لا والمراد بالعهدة تعلق الاثم
وحاصل الدليل انه لما شك في جواز التاخير وجب الفور احتياطا ليامن من الاثم وعلى هذا لا نزاع لكن يطالب بالدليل على الشك في الاثم بالتاخير
ويمكن ان يكون مقصوده انه لا يدري انه للفور او للقدر المشترك ففي المبادرة تخرج عن العهدة بالواجب قطعا وان اخر لم تقطع بالخروج عن العهدة
لانه يحتمل ان يكون الفور مطلوبا فيبقى اثم التاخير في الذمة وان لم يبق نفس الواجب في الذمة والمراد بالمطلوب في قوله فانه يحكم فانه ادى نفس الواجب
فيحكم بانه ادى وامتثل والتوقف في الاثم بالتاخير فيه لاجل التوقف في تقييده في الفور وعليه حمل كلامه وقسمه وليله تسويد له وجوب الفور وجواز
التاخير مشكوك والطلب محقق فيجب البدار احتياطا للثبوت الامتثال فيه قطعا اذ لو اخره فانه ان امتثل باعتبار ايقاع اصل المطلوب وهو نفس الفعل
لكنه يحتمل الاثم باعتبار عدم ايقاعه في زمانه فان للفعل حيثيتين حيثية نفسه وحيثية كونه واقعا في زمان ففي التاخير ممتثل باعتبار انه ادى النفس
واحتمال الاثم باعتبار ايقاعه في غيره انه وفيه نظر ظاهر فانه لما احتمل كونه للفور فايقاعه في موخر ليس ايقاع في وقته المقدر شرعا فليس فيه
امتثال بحكم الصيغة والايقاع المطلوب نعم ودل دليل على وجوب القضاء كان امتثالا له لا للامر فالقطع في التاخير بالامتثال بنفس الفعل والانفصال عنه
ليس واجابه بوجوب الاداء فلا محل له لا نسلم انه مشكوك فان الدليل الاثم قد دل على انه للقدر المشترك مسئلة الامر بالامر بشيء لغيره ليس امرا
من الآمر للثاني الغير على المختار كقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مروهم بالصلوة لسبع رواه ابو داود عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
مروا اولادكم بالصلوة وهم ابناء سبع فلا امر للصبي من قبل الشارع وهذا النزاع ليس في مثل قل لفلان افعل كذا فانه امر للثاني من الآمر الاول
كما نقل المصنف في الحاشية عن السبكي انما النزاع في مثل مر فلانا بكذا وقيل النزاع مطلق والظاهر هو الاول لان المعهود نقل الخطاب فيه فكان
والمخاطب بقل مامور بنقله فلا يصح فيه الخلاف اصلا فتدبر لنا كما اقول لو كان هذا امرا للثاني لزم معصية العبد عند معصيته في قوله للسيد
مر عبدك ان يبيع عبدي فلم يامر السيد فلم يبع لانه على هذا العبد مامور بالبيع منه ولم يفعل وهو المعصية واللازم باطل قطعا فان قلت يلتزم الخصم
لعصيانه فما العلم كيف والسيد سفير ومعبر محض لكن عصيانه غير متحقق لعدم الولاية للآمر عليه قلت هذا مكابرة فان العبد لا يقال له لغة وشرعا انه عصى
امر هذا الآمر فافهم واستدل اولا انه لو كان الامر بالامر امرا للثاني لكان ذلك اي مر عبدك ان يبيع عبدي تعديا لانه امر لعبد الغير وتصرف
فيه بالاستخدام واورد عليه ان التعدي امر عبد الغير من غير توقف على امر السيد وههنا امره موقوف على امر السيد فالملازمة ممنوعة والجواب
ان الكلام في ان المقدر للامر الصادر للسيد بامره بل هو امر له منه فلا توقف للامر له على امر السيد وامره عدم امره سواء في تعلق الامر بالعبد
من الامر فلزم التعدي قطعا فلذا اختير المصنف الايراد وبوجه آخر وقال اقول انما يلزم التعدي لو لم يكن الامر للعبد بواسطة امر السيد بواسطة الامر للسيد فانه اذا امر جعل السيد سفيرا فحينئذ
ليس قطعيا والتعدي هو التصرف في ملك الغير من غير اذنه حقيقة او دلالة تامل فانه يتحقق بالقبول ثم استعمل ثانيا بانه لو كان القول امرا للعبد لكان قولك مر عبدك لا تبعه
لان الامر تضمن والنهي منه متناقضا ان بالضرورة والتالي باطل ورد بمنع بطلان التالي بجواز النسخ اي يجوز ان يكون قوله لا تبعه بعد ذلك
نسخا له وهو منه المناقضة في الانشاءات وفيه انه فرض هذا النهي مقارنا لذلك القول فيكون مناقضا وهذا من الكلام ليس كذلك بل الفرق
بان العقلاء يفعلون بكذا قالوا فافهم ذلك اي كون الامر من المامور من امر الله برسوله وامر الملك وزيره بان يامر زيدا والامر على
سوال هو احاد فيكون الكل كذلك قلنا انما فهم ذلك بقرينة انه الرسول انما الوزير مبلغ ومعبر لامر الله او الملك ولا كلام فيه فافهم

مسئلة اذا تكرر امران متعاقبين غير متعاطفين فيما يقبل التكرار بخلاف صم اليوم صم اليوم والعادة غير مانعة من التاكيد من تعريف نحو صل الركعتين
صل الركعتين او غيره كاسقني اسقني فانه اي فان كلا واحد من الثلثة مؤكد اتفاقا اما الاول فظاهر لعدم قبول المحل للفعل مرتين واما الثاني فلان
المعاد معرفة يعين الاول واما الثالث فلدلالة قرينة جزئية كالحاجة في المثال المضروب وصيغة نفي بالاول فقيل الامر الثاني تاسيس
جزما لقبوله اذا تكرر فالمطلوب ههنا الفعل مكررا فالوجوب وجوبان وقيل الثاني تاكيد الاول والمطلوب المرة من الفعل فالوجوب
وجوب واحد واختاره الشيخ ابن الهمام وقيل بالوقف فلا يدرى ايهما واقع الاول اي القائل بالتاسيس ان وضع الكلام للافادة
الجديدة لا لنفي الوهم كما في التاكيد فالتاسيس هو الاصل فهو اولى وهو معنى ما قال الآمدي ان في التاكيد مخالفة ظاهر الامرين
من الوجوب والفعل مرتين الى غيره اي الوجوب مرة كما قيل في حواشي مرزا جان لا يلزم في التاكيد استعمال صيغة الامر في غير معناه
حتى يكون مخالفة الظاهر لان زيدا الثاني في جاء زيد زيد لم يدل الا على ما دل عليه زيد الاول منه نع اذ مراده خلاف الغرض من وضع التر
وهو افادة الفائدة الجديدة ولا اشكال انه في التاكيد لا تحصل البتة وفيه اي في الدليل ما فيه لان اصالة افادة التركيب فائدة
جديدة انما هي في غير التكرار واما في التكرار فالغلبة للتاكيد ودفع الوهم وفي الثاني اي الدلائل بالتاكيد كثرة التكرار في التاكيد
والظن تابع للاغلب ورجح هذا الراي بان الاصل براءة الذمة وموافقة التاكيد اذ فيه الذمة مشغولة بواحد بخلاف التاسيس فانه فيه
وجوبين وعورض بالاحتياط فانه في التاسيس اذا عمل به فعل مرتين وبالعمل بالتاكيد يفعل مرة ففي الاول الخروج عن العهدة بيقين في الثاني
احتمال الاثم لاحتمال كون الواجب الفعل مرتين هذا وفيه كلام ظاهر فان الاحتياط انما يجب فيما اذا كان الاصل الوجوب ثم طرأ الشك من بعد
كصوم ثلثين من شهر رمضان وقد غم ليلته فلم ير الهلال واما اذا كان الاصل عدم الوجوب فلا كصوم يوم الشك في انه من شعبان او من رمضان
وههنا لم يكن الاصل الوجوب في المرة الثانية فليس ههنا موضع الاحتياط فتامل ثم ان غلبة اتيانه لا يعارضه شيء فتدبر وفي العطف اي فيما كان
الثاني معطوفا على الاول يكون الثاني للتاسيس فيجب الفعل مرتين وهو الوجه لان التاكيد فيه اي في العطف لم يعهد فيستعمل بها الا بمرجح
من خارج يصرفه الى التاكيد مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب فيه الماهية من حيث هي هي ولو في ضمن فرد ما فان قلت فعلى هذا المطلوب في الامر
باداء الدين اداء الحقيقة من حيث هي ولو في ضمن فرد ما فالمؤدي عين ما طلب فكيف يصح قول الفقهاء الديون تقضى بامثالها لا باعيانها لان العين
غير الدين حقيقة وان اعطاه الشارع حكم العين في بعض الاحكام كما في بدل الصرف والمسلم فيه والا لزم الاستبدال قال ومعنى قولهم الديون
تقضى بامثالها انها تقضى بافراد مماثلة لها لان الديون اوصاف في الذمة والمؤداة افراد لها لانها تقضى بهوية معينة لا لانها ماهيتها فانها معينا قد
وجبت على المدين اداء بالفعل فيها لا انها اوصاف على الذمة وبعبارة اخرى ان الواجب الديون امر مطلق وهو الدرهم الموصوف مثلا
فالمؤدي هذا الدرهم وهذا مغائر له نحوا من التغاير فهو غيره وان كان الخروج عن العهدة بوجود المطلق فيه وهو عين ما على الذمة هذا وجه
وجيه ان انطبق عليه عبارة المشائخ والفروع الفقهية فعليك مطابقة الدلائل التفصيلية الفقهية وقيل المطلوب الجزئي الحقيقي واختاره
ابن الحاجب ولا ينافي ما ذهب اليه انه يحتمل التكرار لانه ح المطلوب جزئيات حقيقيات مجازا فتامل فيه فانه موضع تامل لنا ما تقدم
في المبادي الكلامية من وجود الماهية المطلقة فيصح طلب ايجادها ولعل المقصود منه رفع المانع من طلب ايجاد الماهية لان المقتضي قائم فان
المبدء الماخوذ في الصيغة من حيث هو كما تقدم والا فالتقريب غير تام لان النتيجة صحة طلبها والمطلوب كونها مطلوبة في الامر فتدبر وايضا
لنا لو كان الجزئي الحقيقي مطلوبا لكان الضرب مجملا لانه لما لم يصح طلب الماهية من حيث هي لا بعينها لا يصح طلب الفرد المنتشر ايضا لذلك

ان يقول هب ان اوضاع الاداء مراعاة لكن كلامهم تقباء الاقتضاء في المعاملات ليس من جهة كونها مامورا بها بل الامر خارج هو ان المقصود
هناك وصول المال مرة جبرا الحقه وكذلك العبادة فان المقصود هناك الفعل فيجوز ان يطلب مرة بعد اخرى فتامل فيه فانه موضع تامل
ولنا ثانيا لولم يستلزم عدم الاتيان على وجه سقوط القضاء لم يعلم امتثال ابدا وهو باطل اتفاقا اما الملازمة فلان اقتضاه باق بعده اي بعد الاتيان الاول لكون
محلا لمطالبة القضاء اذ لا نزاع في بقاء الاقتضاء بامر آخر فانه يكون واجبا مستقلا لا قضاء للاول واذا كان الاقتضاء باقيا فلم يكن اتيانا به
على وجهه فلا يكون امتثالا وللخصم ان يجادل بان معنى عدم الاتيان به على وجهه كما يجب القضاء بالامر الاول كذلك معنى الاتيان به كذلك
اي على وجهه ببقاء الاقتضاء بحسب القضاء لاينافي العلم بالامتثال بالمعنى المتفق عليه وهو اتيان المامور به كما امر مع شرائطه واركانه فالاقتضاء
للفعل بحسب الاداء قد سقط وبحسب القضاء باق تدبر وفي لفظ المجادلة اشارة الى ضعف الايراد وهو ظاهر فانه فرق بين عدم الاتيان
والاتيان فان اشتغال الذمة باق في الاول فلا سقاطه وجب القضاء بخلاف الثاني فانه اذا سقط مطالبة الاداء ولم يبق شيء في الذمة
فاي شيء يسقط بالقضاء والقيل يكون هذا اشتغالا آخر لا بد من تفريغه فهو واجب مستقل لا انه قضاء وان سمي به اقتضاء عاد النزاع
لفظيا فافهم ولنا ثالثا لولم يسقط القضاء ويبقى مطالبته لزم تحصيل الحاصل فان المامور به قد حصل فاي شيء يطلب بعده وقيل الثاني ليس
عين الاول بل مثله فليس هناك تحصيل الحاصل اجيب بان المطلوب الطبيعة الكلية للفعل وقد حصلت اولا بالاتيان فلو طلب بعده لزم طلب
تحصيل الحاصل لا الخصوصيات اي ليس المطلوب خصوصيات الافعال حتى يكون الثاني مثل الاول اقول استحالة التحصيل في الطبائع الكلية
ممنوعة فانه ليس تحصيلا لها بذلك الحصول حتى يكون محالا بل في ضمن فرد آخر غير الماتي به على انه لو تم ما ذكره من ان المطلوب في الامر الطبيعة
الكلية لم يتحقق القضاء اصلا لانه فرد من افراد الكلي المطلوب بالامر فيكون اتيانا بالمامور به فيمكن دفع هذه العلاوة بان المراد بالطبيعة الكلية
هي الحاصلة في وقتها وهذا التقييد لاينافي الكلية وحينئذ فالطبيعة الحاصلة خارج الوقت قضاء فلا تحصيل للحاصل كذا في الحاشية ويمكن ان يقرر
الكلام لمثل ما مر بان المطلوب بالامر اتيان الطبيعة في وقتها فاذا اتى فقد سقط العهدة فلو وجب القضاء لزم تحصيل الحاصل فانه لاسقاط
العهدة الاولى وهو قد سقط بالطبيعة الكلية مرة فالاسقاط مرة اخرى لغو فتدبر ولنا رابعا القضاء استدراك لما فات من المامور به والمفروض
انه حصل المطلوب بتمامه ولم يفت منه شيء فلا استدراك فلا قضاء وربما يمنع ان القضاء كذلك اي استدراك ما فات بل القضاء الاتيان
بمثل ما وجب اولا بطريق اللزوم وكيف يكون استدراكا بما فات عند من يوجبه من غير فوت ولك ان تقرر الدليل بان اتيان ما وجب
الكان لاسقاط ذمة كانت مشغولة فالاشتغل بما فات منه شيء فيكون مسقطا وان لم يكن لاسقاط ذمته فهو واجب براسه لا قضاء الاول
في شيء وان سمي به فالنزاع لفظي والظاهر ان استدراك ما فات من لوازم القضاء فافهم عبد الجبار واتباعه قالوا لو كان الاتيان بالمامور به
على وجهه مسقطا له اي القضاء لكان المصلي بظن الطهارة آثما او ساقطا عند القضاء اذا تبين الحدث بعد خروج الوقت لانه ان امر بها
اي بالصلوة بيقين الطهارة فلم يفعل مع اليقين بها فيأثم لانه ترك المامور به وهو الشق الاول وان كفى الظن في الصلوة المامور بها
فقد اتى كما امر فيسقط القضاء وهو الشق الثاني والجواب اولا اقول الامر بالطهارة الواقعية اي نختار شقا ثالثا هو ان المامور بها
الصلوة مع الطهارة الواقعية لكن الظن بتيقنها كاف وصحة الظن لانه دليل المطابقة فان كان مطابقا للواقع فذاك كاف والا وجب القضاء
لانه لم يؤد المامور به مع شرطه وانما لم يأثم بعذر الظن لانه هو المقدور والخطاء فيه ليس من تقصيره كالخطاء والنسيان يسقط بهما الاثم فافهم
والجواب ثانيا منع بطلان سقوط القضاء ان مسئلة خلافية فلا حد ان يلتزم السقوط ويقول الامر كان بها بالظن بالطهارة الا ان ...

عند الجمهور الثانية فلا يتأتى في هذا الجواب من مشايخهم والجواب ثالث بان القضاء واجب مستأنف بامر آخر وليس قضاء حقيقة والواجب الاول قد سقط
الظاهر ان هذا الجواب باختيار الشق الثاني يعني انه كان مأمورا بالاداء مع ظن الطهارة وقد ادى فقد سقط والقضاء ايضا سقط ونحوه او واجب
آخر كذا في المختصر وفيه ما فيه لانه لم يعهد في الشرع للتحير مثله فرض غير الاداء والقضاء ولو سلم فمثل هذا يجري في كل قضاء فلا يوجد قضاء حقيقة …
في غاية السقوط فان القضاء انما شرع حقيقة لاستخلاص ذمته قد شغلت بالواجب لفواته بخلاف ما نحن فيه لانه اذا اسلم الظان للطهارة وادى
كما وجب لم يبق على الذمة شيء حتى يكون القضاء استخلاصا لها وقد يجاب اولا بان هذا ادا مترتب على اداء الاول بالامر والثاني من غيره
وهذا غير واقع للايراد فانه لم يعهد هذا الترتيب في الشرع اصلا وان قيل انه وجد هذه الصلوة كان تشهدا بالتنازع فيه وثانيا بانه قضاء
ولو مجازا والكلام … هذا من غير المعهود وهذا في غاية السخافة فان الكلام في التسمية والمودي الثاني ليس قضاء حقيقة ولا اداء فيلزم عدم المعهود
قطعا ثم ان الموجبين للاداء ثانيا قد اتفقوا على انه ادى بنية القضاء فلا صحة لهذا الجواب بوجه فافهم والجواب رابعا على ما قيل الاسم
بظن الطهارة ما دام باقيا والا فباقيا ان اشكل هذا ايضا اختيار شق الثاني لكن لا مطلقا بل بالظن الباقي ما لم يظهر خطاؤه وان كان خطاء في الواقع فبعد
ظهور الخطاء يلزم القضاء ولا اثم لانه غير مقصر فانحلت الامر الاول على هذا التقدير موجب للصلوة بظن الطهارة وقد اتى بها فوجوب القضاء
اما بالسبب الاول وقد انتهى فلا يوجب القضاء او بسبب آخر وقد مر ان القضاء بالسبب الاول واما ان الماتي بها انقلب فاسدا لظهور فساد الظن
وكانت الصحة مشروطة ببقائه فهذا الانقلاب غير صحيح لان العمل … صار مسلما الى صاحب الحق الذي هو اكرم وارحم على العبد لا يحيله … ومما يجرا
من رد ان الثواب قلت ان الصلوة المؤداة ليست صحيحة ولا فاسدة بل حالها موقوفة فان استمر الظن تكون صحيحة والا فيبقى الذمة مشغولة
يجب القضاء لتوقفها وهذا ليس من الانقلاب في شيء بل مثله كمثل سلام من عليه السهو فانه بخروجه خروجا موقوفا فافهم اقول لو تم هذا الجواب
لم يكن فرق بين الظن المخالف للواقع والمطابق له لان الامر ليس الا بظن الطهارة والباقي على ما سلم فهذا الظن وان كان خطاء ولم يظهر الى ان مات
فقد امتثل فيلزم ان يكون الاجر في المخالف والمطابق على السوية وقولهم في الاجتهاد ان للمخطئ اجرا وللمصيب اجرين مستدلا بقوله … حيث حكى
في الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران فاذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد يدل على خلافه لانه يوجب عدم المساواة في الاجر
مستند بوجوه هذا قياس بعض حسنه بما على اخراج حكم كلي … الى يوم القيمة فانه اصابة الحكم للمطابق مما يمكن بنصب الشارع الدليل
والامارة عليه فالخطاء فيه للغفلة عنه فلا بعد في افتراق الاصابة والخطاء واما الحل الجزئي فلو اعتبر فيه الخطاء وقع الحرج العظيم وليس يمكن
الاحتراز عنه مع وجود الاخلاص الموجب للثواب الا ترى ان العمل على حكم خطاء يخرج بالاجتهاد ولا ينقص من الاجر شيئا فاذا هذا فافهم

فصل النهي اقتضاء كف فعل حتما استعلاء … فالحتم والقيد وعلى محاذاة ما مر في الامر واورد نحو كف عن الزنا فانه اقتضاء الكف عن الزنا
الذي هو الفعل حتما مع انه امر واجاب العلامة بان المراد بالفعل المكفوف عنه فعل هو ماخذ اشتقاق المقتضي وماخذ اشتقاق كف الكف
وليس اقتضاء الكف عنه بل عن فعل آخر هو الزنا وهذا الجواب واستحسن تاما لكن لما كان مشتملا على قيد زائد قال اقول الاقرب في الجواب
ان في كف والكف الاقتضاء بالصيغة لان صيغة الامر موضوعة للاقتضاء لكن اقتضاء الكف ليس بها اي بالصيغة بل الاقتضاء للكف بمادته
في لا تزن وهو اي الاقتضاء بالصيغة هو المراد في الحد فافهم وقيل في الجواب كف عن الزنا باعتبار الاضافة اي الكف امر فانه طلب
وباعتبار الاضافة الى الزنا نهي وهذا الجواب على تقدير ان يكون التعريف للنهي النفسي لكن غرض الاصولي لم يتعلق به وعدوا النهي …
اي الامر بالمقابلة فالنهي على منوال التعريف الثاني قول … علامة المنهي بالكف عن المنهي عنه وعلى منوال التعريفات الغير قول القائل

لا تفعل استعلاء والقول بمن دونه لا تفعل او ارادة الكف عن الفعل ويرد عليهما مثل ما يرد ههنا كما ويدفع بمثل ما دفع به ثمة
ثم صيغته تستعمل لسبعة معان التحريم استعلاء نحو قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم من املاق ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
والكراهة نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا يمسكن احدكم ذكره بيمينه وروى مثله في الصحاح والدعاء نحو قوله تعالى لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا والارشاد ونحو قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم الظاهر من شان نزوله انه للتحريم والتحقير
نحو قوله تعالى لا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو قوله لا تحسبن الله غافلا واليأس نحو قوله لا تعتذروا اليوم وقد يجيء لمعان اخر كالتسوية
والتهديد والالتماس والخلاف في انه هل له صيغة موضوعة بازاء اقتضاء الكف الحتمي والخلاف في صيغة النهي ظاهرة في الحظر دون الكراهة
كما عليه المعتبرون من اهل الاجتهاد والاصول او بالعكس من انها ظاهرة في الكراهة دون الحظر او مشترك لفظي بينهما او متواطئ موضوع
للمشترك بين الحظر والكراهة او هي موقوفة كما تقدم في الامر غير تقدم له الخلاف يعني الخلاف ههنا كالخلاف ثمة ونقل الاستاذ الاتفاق
على انه للحظر بعد الوجوب لا كما اختلف في الامر الواقع بعد الحظر وربما منع الاجماع فيما بعد فيه وقد توقف الامام فيه نعم انما يتيسر لو ابدى
عدم الاجماع مسئلة النهي يدل على الفساد وهو عدم ترتب الحكم عليه لغة ام لا يدل والمختار لا يدل لغة عليه وقيل يدل لنا ان فساد
الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس المدلول في اللغة النهي سوى طلب الترك حتما وهو لا يستلزم ذلك اي عدم ترتب الاحكام قطعا
وكيف لا ومن البين انه لو قال اذا فعلت هذا الشيء ترتبت احكامه لكن لا تفعل ان فعلت عاقبتك لم يعد مناقضا لغة وعرفا ولم يحكم بتغير النهي
عن موضوعه والكائن هذا مكابرة القائلون بالفساد لغة قالوا الامر يقتضي الصحة وهو ظاهر جدا فانه عاقل بامر لا يكون مرضيا ومعتبرا عنده والنهي
نقيضه ومقتضى النقيض نقيض المقتضى فمقتضى النهي نقيض مقتضى الامر وهو الفساد والجواب ان المتقابلين لا يجب تقابل احكامهما فلا نسلم ان مقتضى
النقيض نقيض المقتضى فيجوز ان يكون مقتضى الامر الصحة مع غير اقتضاء النهي الفساد بل مع اقتضاء الصحة كيف ومقتضى الامر ايقاع الفعل
ولا يكون واقعا الا مترتب الاثار بخلاف النهي فانه يقتضي الكف عنه وهو لا يقتضي عدم ترتب الاثار رفا فافهم على
ان الاقتضاء مع عدم الاقتضاء نوعا من التقابل فحينئذ يجوز ان يكون الامر مقتضيا للصحة والنهي لا يكون مقتضيا لها وفيه التقابل
تناف في الاحكام وفيه ان المستدل ادعى وجوب التنافي بين مقتضيهما ومقتضى الامر الصحة فيكون مقتضى النهي منافيها وهو الفساد فان
منع وجوب التنافي بينهما فهو الوجه الاول والا فليس في اليد منع فتدبر وقد يجاب بان هذا قياس في اللغة ورد بانه استدلال باستقراء
حال المتنافيين فتدبر وقد يجاب ايضا بمنع اقتضاء الامر لغة الصحة فانه لطلب المأخذ ولا يوجب ترتب الاحكام وانما يجب شرعا او عقلا
وفيه انه لطلب الايقاع للمأخذ في العين والظاهر ان الموجود فيه يترتب الثمرات والاثار فهو مقتضى ترتب الثمرات في نظر الآمر والامر
يصح منه للطلب للايقاع فتأمل فيه مسئلة هل يدل النهي على الفساد شرعا ام لا المختار نعم يدل مطلقا في العبادات والمعاملات
وقيل يدل في العبادات فقط دون المعاملات واليه مال الامام حجة الاسلام الغزالي والامام الرازي وصاحب هذا المذهب
قائل بعدم دلالته في المعاملات على الفساد وعند البعض فيها يدل على الصحة واختاره الشيخ ابن الهمام ثم ههنا بحث لانه ان اراد
الفساد بالذات وهو عدم ترتب الثمرات الذي هو البطلان في العبادات فقيه ان الحنفية ذهبوا الى انه لا يقتضي الفساد بل
يقتضي الصحة في الشرعيات عبادات كانت او معاملات ويختاره المصنف فلا يصح ههنا قوله المختار نعم وان اراد اعم من ان يكون الفساد
بالذات او بالغير فهو ما يوجب ارتكابه الاثم لا لاجل الذات ومقارنة وصفا او مجاورا فلا يصح جعل المذهب الثاني مقابلا له فانه لم يذهب

احد الى نفي هذا الفساد ولو في المعاملة فالتفات المراد الفساد بالذات والكلام فيما اذا كان النهي عن الذات لا لاجل الوصف كما صرح
به في المختصر قلت نقل ههنا الحاشية مفيدة لكون النهي مطلقا سواء كان لذاته او لاجل الوصف وايضا الاصح تعلق النهي لذاته عندنا
بالشرعيات فلا يدخل العبادات في موضوع المسئلة فلا يصح نقل المذهب مقابلا للاول ههنا والجواب عن هذا البحث الا ان يقال المراد ان النهي
بما هو نهي من غير ملاحظة معارضة يدل على الفساد لذاته وفي المذهب الثاني لا دلالة الا في العبادة في موضوع المسئلة واما في الشرعيات
وان كانت لا يدل عندنا الا ان الشرعية لمعارضة عنه فتأمل فانه موضع تامل لنا اولا لم يزل علماء الامصار في الاعصار يستدلون على الفساد
بالنهي مطلقا عبادات كانت او معاملة فدل لا اتفاق على الفساد مجمع عليه وفيه على ما سيجيء ان سلم في غير الشرعيات اما فيها فغير مسلم ولو سلم
فانه مع قطع النظر عن القرائن الخارجية يدل على الفساد فالحاصل ان علماء الامصار كانوا يستدلون بنفس النهي على الفساد لذاته ويحتج
في الفساد بغيره اي القرينة الصارفة فهو الفساد وشيء ما لكن استدلال الحنفية على كونه كذلك في الذاتية والفساد لاجل الوصف ان تم دل
على ان مقتضى نفس النهي في الشرعيات ذلك مع ان الشرعية مانعة عندنا عن الفساد فتأمل وثانيا حكمة الناهي يقتضي قبح المنهي عنه فان الحكيم
انما ينهى عن الفحشاء فيكون القبح فيه لذاته والقبيح في نظر الحكيم لا يترتب عليه الثمرات اصلا فلزم الفساد وفيه ان حكمة الناهي انما تقتضي مطلق القبح
لا القبح الذاتي حتى يلزم الفساد لذاته وان ادعى بان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل والقبح الكامل ما يكون لذاته ففيه ان ذلك انما هو في
الدال بمطابقته على افراد كاملة وناقصة ينصرف الى الكامل واما ههنا فالنهي ليس موضوعا للقبح ولا للفساد وانما يلزم بالضرورة حكمة الناهي
من باب الاقتضاء او الدلالة الالتزامية الى حاجة ولا انصراف فيها الى الفرد الكامل بل ينكشف لك ان شاء الله تعالى ان حكمة الناهي لم تقتض
لو النهي فكذا ما دل النهي في الشرعيات على الحسن الذاتي والقبح لغيره فانظر القائلون بعدم الدلالة على الفساد مطلقا قالوا لو دل النهي
على الفساد لناقض التصريح بالصحة وهو باطل فانا نعلم قطعا لو قال الشارع لا تطلق في الحيض وان طلقت يقع ويترتب احكامه ولو فعله
ما نهيتك كان صحيحا والجواب منع الملازمة فان التصريح بالصحة مغير له وذلك ان التقرير للمعلوم انه لو كان دالا على الفساد لكان التصريح
بالصحة مناقضا لمفهومه عند العقل كما ان التصريح مناقض لمفهوم الاستغراق عند العقل مع انه ليس كذلك للعلم القطعي بما ذكر لكن في بطلان
تامل المقتصرون على الفساد في العبادات قالوا العبادات مامور بها فلا يكون منهيا عنها للتضاد بينهما والجواب يجوز ان يكون النهي راجعا
الى الوصف فيكون ما هي مامورا بها بالذات وانما النهي عنها الا لاشتمالها على الوصف فلا تضاد لتغاير المحلين للمامورية والمنهية وهذا
الجواب انما ينفع من يسلك مسلك مذهب الفساد واما من قبل مدعي الفساد ان هذا انما ينتج ان الفساد لازم في العبادات المنهية
واما انه ليس في المعاملات فلا يدل عليه اصلا بل يجوز ان يكون هناك دليل آخر فتدبر على ان المعاملات قد تكون واجبة ايضا
فهي مامور بها فلا يكون منهيا عنه كالعبادات فانتقض الدليل ويمكن دفعه بان المعاملات بعض منها غير مامور فيجوز ان يكون منهيا
عنه بخلاف العبادات فان كلها مامور بها فينافيه النهي كذا في الحاشية وفيه دخل على اصل الدليل فان العبادات منها
ما هي مندوبة فلا يكون مامورا بها الا ان يراد بالمامورية اعم ثم قال بهذا يندفع ان المعاملات مباحة فلا يكون منهيا
عنها للتضاد ولا يظهر وجه الدفع لان منها ما هو حرام فيتحقق به النهي وفيه نظر ظاهر فان دعوى المستدل ان النهي في المعاملات
لا يقتضي الفساد بخلاف العبادات للتضاد في المامورية والنهي والمعاملات غير مامورة فتوجه الكلام بانها غير مامورة
لكنها مباحة القبح فينافيه النهي فان اريد ان منها ما هو غير مباح بالذات فقد لزم الفساد فيها ايضا وهو خلاف

المستدل وتم النقض وان اريد انما حرام لاجل الوصف فيكون مباحة لذاتها فالنهي مفاد لها وان فرق بان الاباحة لذاتها
والنهي للوصف انقلب على اصل الدليل وجواب النقض لا بد ان يكون بحيث لا ينقلب اصلا فتدبر فيه وبان لك ان الجواب الحق هو ما مر
للتغاير في المحل وتنبيه كان الاستدلال الشيخ ابن الهمام ان المقصود في العبادات الثواب فاذا نهي عنها صار ارتكابها موجبا للعقاب
فخلت العبادة عن ثمرتها بالنهي فلا يكون مشروعة اصلا واما المعاملات فلا بد ان يقول الناس جعلت هذا الشيء سببا لهذا لكن لا تفعله ولو فعلت
ما ثبتت لاحكامه المشروعية الذاتية عن فائدتها في الدنيا وان كان موجبا للعقاب في الآخرة كالبيع فان حكمه الملك ويثبت مع الحرمة واما العبادة
ليس لها ثمرة دنيوية بل ثمرتها يكون الثواب الاخروي فالعدم بالنهي فلا تصح قال في مطلع الاسرار الالهية في شرح المنار ما ذكره في العبادة واقع
صحيح وينبغي ان يكون المعاملات ايضا كذلك فان المنافي للصحة متحقق وهو النهي وما ذكر من المثال فنفيه دليل صارف عن مقتضى النهي وتقليل
هذا في الالهية ما ذكره الشيخ ابن الهمام مندفع فانه هب ان المقصود في العبادات الثواب لكن لا نسلم انه ينافي تعلق النهي الذي موجبه العقاب
فانه يجوز ان يثاب ويعاقب على فعل واحد فانه لما جوزنا ان يكون الشيء عبادة ومشروعا في نفسه ويكون منهيا وغير مشروع بوصفه فاذا
اتى المكلف بهذا الفعل استحق لان يعطى اجر نفس الفعل ويعاقب على اتيانه بوصف غير مشروع وان لا يوجب هذا الفعل نيل الدرجات العظيمة
لاشتماله على وصف غير مشروع فليس ببعيد ان يقال ان ملازمة الارتكاب بالمنهي عنه ابطل اجر الحسنة لكنه يسقط الذمة المشغولة بها
بوجوبها فالسقوط عن الذمة لفعلها وهو نحو من الثواب واذا عرف الحال في العبادات ففي المعاملات بالطريق الاولى وما ذكره في مطلع الاسرار
الالهية ان المنافي للصحة متحقق في المعاملات وهو النهي فلا يفقهه هذا العبد فان النهي في الشرعيات مطلقا او المعاملات فقط مقتض للصحة
فكيف يكون منافيا ومن ادعى فعليه البيان فافهم وهو اعلم بالصواب مسئلة المنهي عنه لا يكون ممتنعا مطلقا او عن المكلف عندنا خلافا
للائمة الثلثة مالك بن انس ومحمد بن ادريس الشافعي واحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى وهو ان في جوازهم لنا انه اي المنهي عنه
مقدور لان النهي تكليف بالكف والمكلف به مقدور فالكف مقدور والقدرة على احد الضدين قدرة على الآخر فالفعل المنهي عنه مقدور وايضا
النهي طلب الكف باختيار المكلف فيكون المكفوف عنه مقدورا اذ لا شيء من الممتنع بمقدور وهذا ضروري فالمنهي عنه ليس
ممتنعا بوروده اولا انه ممتنع بهذا المنع وهو اي طلب الكف عنه ليس بمحال وانما المحال طلب الكف عن الممتنع بغير هذا
المنع كتحصيل الحاصل بهذا الحصول فانه ليس ممتنعا وانما الممتنع تحصيل الحاصل بحصول مغاير لهذا الحصول فالفعل كان
مقدورا قبل ورود النهي وانما المنهي مقدورا بالنهي فلا استحالة كذا في شرح المختصر ولا يخفى جوابه فان الكلام في الممتنع لذاته ولا يصح فيه
انه امتنع بهذا المنع كيف ولو امتنع بهذا المنع ففعله واجب او ممكن ومحض وورود النهي صار ممتنعا فهذا انقلاب محال بل المحال محال والدليل الاول
يلزم ان يكون النهي سلبا للقدرة لان الشيء قد استحال بالنهي وهو غير مقدور وفيه انقلاب حقيقته اي حقيقة النهي لانه طلب الكف
بالاختيار لا بالضرورة والآن يصير امتناعها بالضرورة هذا خلف وبعبارة اخرى حقيقة النهي طلب الكف بالاختيار
والممتنع سواء كان ممتنعا بهذا المنع او بغيره لا يصح كفه بالاختيار فلا يكون منهيا عنه فالثابت لعل مقصود المورد ان الحقيقة الصلوتية لها
شروط واركان اثبتها الشرع الشريف بالاوامر والنواهي فاذا نهي عن الصلوة قبل الوقت علم ان الوقت شرط وكذا اذا نهي عنها من غير
الطهارة علم ان الطهارة شرط فالشرطية انما ثبتت بهذا النهي وجاء الامتناع به فتعلق هذا النهي غير ممتنع قلت لا شك ان الشيء بدون الركن
والمشروط بدون الشرط ممتنع لذاته البتة فلا يمكن تعلق النهي لما بينا وقد ظهر من هذا انه لا يصح اثبات الشرائط بالنهي اصلا بل النفي تفسيرا او

المنهي عنه ونحوها والشرعية مما فيه نعم يستبان بالدوام الشرائط عما اراد وقوع الفعل فان الفعل بعد تمام شرائطه لا يخرج من امكانه الذاتي فالقات فقد بين الشرائط بالنواهي قلت سيجيئ جوابه بالتجوز في المنهي عنه او النهي فان قلت الاركان الحسية ممكنة بالضرورة وانما تمتنع في الشارع بالنهي فيجوز ان ينهى عنها حال عدم الشروط المعتبرة للصحة شرعا قلت الاركان المخصوصة ليست بشرعيات في الوجود الحسي بالطهارة فليست في شرعيات من غير شرائط ولا منع لتعلق النهي بها وانما تمتنع تعلق النهي بالحقيقة الشرعية المشروطة بالطهارة حال عدم الطهارة فانها ممتنعة بالذات وصيغ النهي الواردة المتعلقة بالشرعيات ان علم ان شرطا او ركنا بدليل آخر لا بأس بحمله على الاركان الحسية والا فلا يصح الحمل عليه لان الحقيقة الاصل فلا تترك وبهذا اندفع ايضا ما قيل سلمنا ان حقيقة الشرعية بدون الشروط محالة لكن لم لا يجوز ان يكون النهي المتعلق بها عن الاركان الحسية ويكون باطلة في نظر الشارع فيتم المقصود وهو ان النهي مطلقا يوجب الفساد وذلك الاندفاع بان الحمل على الاركان الحسية مجاز فلا يصار اليه الا بالضرورة وقد تقرر مقصودهم بان الحقائق الشرعية عبارة عن الاركان المخصوصة وهي قد توجد بدون الشروط الشرعية وجعلت موجبة لثمرات مخصوصة لكن لا مطلقا بل اذا كانت مع شرائطها المخصوصة فالشرائط ليست لوجود تلك الحقيقة بل لترتب الثمرات المخصوصة عليها فبدون تلك الشرائط ممكن لكنه لا يترتب عليها تلك الثمرات فالنهي المتعلق بها عند عدم وجود الشرائط نهي عن امور ممكنة بالذات قد يستحيل ترتب الثمرات عليها وهو مرادهم بالممتنع وهو كاف في التفصي عمن يجاب الفساد الذاتي للنهي وسيجيئ جوابه ان شاء الله تعالى مع ان الامة الثانية مرجوها بان الفاتحة ركن للصلاة وتركها موجب للبطلان وجوز والتعلق النهي بها صريح انهم يجوزون كون الصلاة الكاملة جزءا منهيا عنه مع ان الشيئ منفكا عن الجزء ممتنع بالذات فافهم وايراد ثانيا النقض بنحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك رواه الترمذي وابو داود. فتدع الصلوة ايام اقرائك وهذا في معنى النهي وقد تعلق بالصلوة المقارنة مع عدم الشرط وحاصله النقض بالنهي المتعلق بالشيئ المقارن عدم الشرط او الركن فلا ينفع المناقشة في هذا المثال الخاص فتدبر قلنا مثله محمول على بيان الانتفاء ايام الاقراء فيه النهي مجاز عن النفي فالمعنى ليس تحقق صلوتك في ايام الاقراء وهذا القدر في صيغة النهي او قلنا المعنى النهي الى الايقاع والعزم عليه الى الفعل فالمعنى ودعي عزم الصلوة في ايام اقرائك فانه لا يتحقق الصلوة فيها والعزم على المحال ممكن بناء على عدم الاعتقاد بالاستحالة بل مع اليقين وان كان من غير فائدة وانا حملنا على احد هذين المجازين لقيام العقل الحاكم باستحالة تعلق النهي الحقيقي بالصلوة الحقيقية في تلك الايام على النقض الوارد فيه النهي متعلقا في تلك الايام فاول باحد التاويلين فافهم وقد يجاب بان المراد بالصلوة التي يهيأ من القيام والقعود والسجود وغير ذلك وهي افعال حسية لا تقتضي الشيئ عنها الصحة وهذه امور ممكنة ايضا وسيلوح من كلام المصنف ما يدل على الرضا به لكن اخ انما يتم لو كانت اي الصلوة لاتية والحق ساقطة بهذه الاركان من غير نية وعزم على الصلوة كانت آثمة وما يجد رواية صحيحة فيها ايح الحكم والمضامين وهي ما كان في صلب الاباء من النطفة والملاقيح وهي ما كان في رحم الام من الحمل وما اشبه ذلك كبيع الميتة كلها منفيات اي ليست هي بيوعا والنهي الوارد بها ليس على الحقيقة بل مجاز عن النفي او ليس ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال مفقود او وجود الشيئ من غير وجود الركن من المستحيلات التي لا يصلح لتعلق النهي بها فافهم اتباع الثانية قالوا الصلوة تنقسم الى صحيحة وفاسدة والمقسم مشترك في الاقسام فالصلوة الفاسدة صلوة حقيقة وقد ورد النهي عنه قلنا اولا هذا التقسيم لعله ورد من امثالكم فلا حجة فيه اللهم اذا ثبت الاجماع عليه قلنا ثانيا سلمنا انه ورد ممن يوثق به للحجية لكنه ليس على الحقيقة بل ذلك كتقسيم الانسان الى الحي والميت فهو تقسيم مجازي وكيف يدعي احد ان الشيئ الذي لا يوجد فيه ركن او شرط فرد للماهية ولهذا الا كما يقال الحجر فرد للحيوان فافهم مسلمه المنهي عنه لعينه

لا يكون شرعيا عندنا والشرعي الذي تعلق به النهي ليس منهيا لعينه بل بوصف مجاور ونحوها فالائمة الثلاثة وفسر الشرعي بما لا يدرك
الا بالشرع والحسي خلافه ويرد عليه ان الزنا لا يدرك الا بالشرع فانه ايلاج في فرج محرم خال عن الشبهة والفرج المحرم لا يدرك
الا بنظر الشرع وكذا الغصب اخذ مال الغير تغلبا والتغلب لا يدرك الا بالشرع مع انهما حسيان منهيان لعينهما والحق ما فسره بعض
المحققين من انه الحقيقة التي اعتبرها الشارع بما هو شارع ورتب عليه احكاما مخصوصة كالصلوة والصوم والنكاح والبيع وغير ذلك
واما الزنا فلم يعتبرها موجبة لثمرات بل رتب عليه الحد وكذا الغصب كما ورد في الاخبار الصحيحة وللعاهر الحجر ولاحق لعرق ظالم لنا ان كل مشروع حسن
ولا شيء من المنهي عنه لعينه بحسن فلا شيء من المشروع بمنهي عنه اما الثانية فبالاتفاق وبالعرف واما الاولى وهي ان كل مشروع حسن فلان التشريع انما هي
لصلاح المعاش والمعاد الذي هو مناط السعادة الابدية فلا يكون مثل هذا الشيء قبيحا لعينه بل مرضيا في ذاته وان جاز ان تقارنه القبيح فيقبح
لاجله وههنا بحث فلنستصعبه لبعض الاعلام هو ان الشرعي يطلق على معنيين احدهما ما اجازه الشارع وظاهر ان هذا لا يكون قبيحا لذاته والثاني
ما مر فان اريد بالمشروع المعنى الاول فمسلم لكن غايته ما لزم ان ما اجازه الشارع لا يكون منهيا لعينه وليس هو مطلوبكم وان اردتم الحقيقة التي
اعتبرها الشارع فالصغرى ممنوعة وليس التشريع بهذا المعنى لصلاح المعاش والمعاد بل يجوز ان يعتبرها الشارع حقيقة كالصوم مثلا ويكون
بعض انواعه كما في سوى العيدين والتشريق حسنة وبعضها كصيام هذه الايام قبيحة لاعيانها فينهى عن هذا البعض لعينه وكذلك الصلوة
في الشرع الاركان المخصوصة وبعضها حسنة كما استجمعت الشروط ووقعت في غير الاوقات المكروهة وبعضها قبيحة لذاتها كفائتة الشروط او الواقعة
في الوقت المكروه كما مر فقد ظهر ان هذا الدليل مغلطة باشتراك الاسم لكن الامر غير خفي على البصير الحاذق ان اعتبار الشارع حقيقة مؤلفة
من امور حسنة لا تكون قبيحة واما اعتبار الشارع حقيقة مؤلفة عن امور قبيحة لا يكون سببا للثمرة ثم النهي عنها لقبحها لا يليق به بحكمته كيف ويكفي فيه
النهي عن اجزائها التي هي امور حسية فاعتبار حقيقة مؤلفة من هذه الاجزاء لاجل النهي عنه لغو لا يليق الحكمة بل اعتبار حقيقة كذلك لا يكون
الا ليترتب عليها ثمرات في نظر المخترع لهذه الحقيقة وهو المعني بالحسن ههنا ولا يتصف به المنهي عنه لذاته ويكون هذا الاعتبار الموجب لترتب الثمرات
انما يكون لصلاح المعاش والمعاد الموجب للسعادة قطعا وهذا وان لم يقنع به المجادل لكن يقنع المناظر المترشد ثم سلك المصنف مسلكا آخر منقولا عن الامام الهمام
محمد رحمة الله عليه وارتضى به الامام فخر الاسلام واشار اليه صاحب الهداية ولا يرد عليه ما ذكر ومحصله ان الحقيقة المعتبرة شرعا اذا خلت عن القراءة
ممتنعة ولا يصلح لتعلق النهي وتفصيله ما افاد بقوله اقول التحقيق ان الافعال الشرعية امورا ما وجودات او بعضها وجود وبعضها عدم وليس
الكل عدميات وهي وان كانت حسنة عقلا لكن ما كانت موجبة لاحكامها التي هي ثمراتها الا بعد جعل الشارع من حيث هو شارع واعتباره وهو اي
هذا الجعل والاعتبار نحو من الايجاد في نفس الامر فهو جعل بعضها ركنا وبعضها شرطا فصارت حقائق كلية مركبة من تلك الافعال متحصلة في نفس الامر
موجبة لاحكامها المقصودة منها بعد وجود الشرائط المشروطة بها ووضع لها اسماء مخصوصة او استعمل فيها مجازا وعلمها اي علم تلك الحقائق
للناس بتوسط الرسل الذين هم لسان الحق صلوة الله عليهم اجمعين خصوصا على سيدنا محمد وآله واصحابه اجمعين واذا علمت ان الحقيقة
الشرعية ليست الا ما اعتبرها الشارع مؤلفة من اركان مشروطة بشروط فليس فسادها وقبحها الذاتي الا بفقدان شرط او ركن والحقيقة
الفاقدة للركن او الشرط من المستحيلات بالذات فلا يصلح لتعلق النهي كما مر قبل فما تراءى فيه تعلق النهي به فلاجل عدم وصف او مجاور
لا لذاته الا فيما اذا علم من خارج ان الركن او الشرط مفقود فح ينصرف في النفي او النهي كما مر في الحاشية وقد ظهر من هذا التحقيق ان الحقيقة
الشرعية مجعولة حادثة ولها حقيقة متحصلة عند الشارع وهي المسماة بالاسماء الشرعية لا الصورة فقط وان جعل لبعض الامور ركنا وبعضها شرطا

الكلام للامام حجة الاسلام ما تبينه بعبير فانت الشرط او الركن ما يتعلق به اسلفنا هنت وليعد في الكلام كلام هو انه قد ورد في بعض الروايات لصيغة النفي نحو لا صيام في هذه الايام فهذا النفي يقتضي ان ينتفي الحقيقة الصومية وليس هو نهيا حتى يطلب الامكان فلا يلزم صدق الصوم على الماتي به وقد مر في الباب الثاني من المقالة الثانية في المسئلة اجتماع الوجوب والحرمة ما يرشدك الى دفعه فتذكر واورد عليه انه يلزم ان يكون الوضوء داخلا في مفهوم الصلوة لان الصلوة من غير طهارة لم يكن الصلوة عندكم فينبغي ان يكون جزء منه فاثبتا وليس الا الوضوء مثلا فيلزم كونه داخلا فيها مع انه شرط خارج هنت كذا في شرح المختصر مطابقا لمتنه ثم هذا الالزام عليهم ايضا فان الصلوة الصحيحة الاركان مقارن الشرائط فيلزم ان يكون داخلة فيها فما هو جوابكم فهو جوابنا واجيب بمنع اللزوم لان الشرط انما هو لتحقق المسمى شرعا لا انه داخل في حقيقة المسمى قيل لو كان المسمى عبارة عن نفس الاركان من غير اعتبار امر زائد لزم تحققه عند تحقق الاركان ولو مع فقدان الشرط واو لم يعتبر الشارع هذا الوجود لزم انعدام الوجود وسيجي حله ان شاء الله تعالى اما وفي المشهور تقرير بان التقييد بمقارنة الشرط داخل لا نفس الشرط فالصلوة مثلا عبارة عن الاركان المخصوصة مقارنة للشرائط وهي خارجة عنها كما في الصحيحة عندكم قيل المراد بالالزام انه يلزم ان يكون جزء مفهوم الصلوة ولا يكون جزء الحقيقة واراد بجزء المفهوم ما يكون تعقل مفهوم الشي موقوفا على تعقله بان يكون جزء العنوان فمفهوم البصر جزء لمفهوم العمى وليس جزء الحقيقة حتى يكون دلالته عليه تضمنية ولا شك في لزوم ذلك فانه لو لم يتصور الاركان مقيدة بمقارنة الشروط لم يتميز الصلوة عما ليس صلوة وهي الاركان الغير المقارنة لها اقول اولا التوقف اي توقف تصور الصلوة على الوضوء مثلا بحيث يدخل في عنوانها ممنوع وتحقيقه ان الصلوة مثلا عبارة عن هذه الاركان لكن لا مطلقا بل بحيث يكون مصداقا لتعظيم الباري عز وجل وهذا التعظيم كالصورة النوعية لحقيقة الصلوة والاركان كالمادة لها فالاركان اذا وجدت فصارت مصداقا للتعظيم وجدت حقيقة الصلوة في نفس الامر كسائر الحقائق لكن الشروط مما يتوقف عليه وجود هذا التعظيم فبفقدان هذه الشروط ينعدم ما هو كالصورة فينعدم الحقيقة ولا يلزم منه توقف تعلقها على تعقل الشروط ولا دخولها في العنوان كما ان حيوة الحيوان وجود وصورته النوعية موقوفة ومشروطة بالمزاج الخاص ولا يلزم دخوله في الحقيقة ولا في مفهومه فاندفع ما قيل ان التقييد لو لم يكن داخلا كان الصلوة مع عدم الوضوء صلوة والا لزم انعدام الموجود فقد لزم توقف التعقل ويحوم حول ما ذكرنا ما في الحاشية ان المكاشفين بحقائق العبادات وصورها يفرقون بين الصحيحة المقبولة وبين غيرها من غير نظر الى الشرط فيقولون للمقبولة منها ارواح في عالم اللطائف والمراد بالمكاشفين الصوفية الكرام فانهم يقولون للعبادات صور في عالم البرزخ كما يشهد به نصوص من الاعمال ونصوص جرابة الاعمال كما ورد في الخبر الصحيح ان سورة الملك تجيء للقارئ في الآخرة والقرآن الشريف يشفع وغير ذلك ونسبة الصحيحة منها الى الفاسدة نسبة الحي الى الميت في عالمنا فهذا اعدل دليل على ان للصلوة امرا بمنزلة الروح للجسد والشروط انما هي شروط لوجود فافهم واقول ثانيا لو سلم اللزوم فبطلان اللازم ممنوع فانه لا يلزم منه عدم الفرق بين الركن والشرط وانما كان الاستحالة في لزوم ذلك فتدبر اتباع الائمة الثلثة قالوا اولا النهي في الشرعيات كالنهي في الحسيات لان وضع الصيغة غير مختلف والنهي في الحسيات يقتضي القبح لذاته فكذا في الشرعيات قلنا لا نسلم المماثلة بين الشيئين كيف والحسي لا يلزم ان يكون حسنا لان خلق القبيح ليس قبيحا وليست حقيقته باعتبار من الشارع من حيث هو شارع وتحقيقه بخلاف الشرعي فان التشريع القبيح قبيح ولا يكون المشروع قبيحا لذاته فان حقيقته بجعل الشارع وقد مر تحقيقه وقالوا ثانيا قال الله تعالى لا تنكحوا ما نكح اباؤكم والنكاح شرعي وقد نهي عنه لذاته حتى لا يكون مشروعا اصلا والحاصل الاشتراك لا يتعلق الا النهي

بالشرعيات مع بطلانها في ذاتها اجماعا قلنا لا نسلم ان المنهي عنه فيه شرعي بل النكاح محمول على اللغة وهو الوطي فاتفقت مع الباطل
نفس العقد لا يحرم قلت بطلان العقد بالاجماع وبان المقصود من العقد ثمرته وهي حل الوطي لانه شرع لاجله وما لم يترتب الثمرة
عليه بل استحال الترتب للحرمة المؤبدة بطل العقد فافهم او قلنا كما مر في صلوة الحائض من كون النهي بمعنى النفي المراد الحقيقة عن العزم

مسئلة النهي في الحسيات قدم تفسيره كالعبث والكفر وسائر العقائد الباطلة باتفاق الائمة الاربعة يدل على الفساد واي البطلان
الذاتية وعدم السببية للحكم اي الثمرة لان الاصل هو الاصل والقبح الذاتي اصل في النهي كما ان الحسن الذاتي اصل في الامر الا بدليل
صارف عنه فانه حينئذ لا يدل على الفساد لذاته بل لاجل الوصف او المجاور على حسب ما يقتضيه الدليل كنهي قربان الحائض قال الله تعالى
يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض وهذا يدل على ان التحريم للاذى لا لنفس القربان فيصلح سببا للحكم اي الثمرة
ثبوت نسب الولد المتكون من الوطي في الحيض واما النهي في الشرعيات فعلى فساد الوصف اي فيدل على فساد امر خارج وصفا كان او مجاورا
عندنا لان النهي الحقيقي يقتضي ان يكون المشروع ممكنا واتيانه بالايقاع وتقتضي النهي الذي هو القبح يلزم ان لا يكون مشروعا فاعملنا بالجهتين
دون مقتضى النهي فقد جاء المقتضي على المقتضى كما علمت مفصلا وهل يدل فساد الوصف على فساد الاصل فيما اذا علم تعلق النهي لاجل الوصف ام لا فيه
اختلاف فعند الاكثر لا يدل ولهذا صح طلاق الحائض فان الطلاق في نفسه ليس قبيحا وانما القبح للمجاور وصح ذبح ملك الغير فان الذبح مع انه
اخراج للدم المسفوح مع ذكر الله تعالى ليس فيه قبح وانما القبح لاجل كونه سببا للتلف مال الغير وصح الصلوة في الارض المغصوبة كذلك
كما مر وصح البيع عند النداء لان البيع لا خبث فيه وانما هو لتفويته السعي الى الجمعة المفروضة والمنقول عن مالك واختاره ابن الحاجب انه
مطلقا يدل على فساد اصله لنا لا تنافي لتغاير المحلين محل المشروعية ومحل الفساد وغاية ما يلزم كون الاصل ملزوم القبيح وهذا القبيح لا يكون قبيحا
لعينه بل بالعرض واذا لم يكن فساد الوصف موجبا لفساد الاصل فبقي الصوم في يوم النحر مشروعا وانما الفساد لوصف كونه اعراضا عن ضيافة
الله تعالى وصح النذر بصوم يوم العيد لقبوله الايجاب الذي هو النذر لكونه لا خبث فيه وانما هو في الوصف ولم يتعلق به النذر ثم انه اجد النذر
يوم الافطار وقضاء بصوم مكانه وكذا الصلوة في الاوقات المنهية فانه لا قبح فيها من حيث هي صلوة وانما القبح لوقوعها في وقت يعبد فيه
الشيطان فيصح النذر بها ايضا لعدم تعلق التشبيه بعبادة الشيطان وكذا الربوا وسائر البيوع الفاسدة فانها ليست خبيثة من حيث انها مبادلة
المال بالمال بالتراضي وانما الخبث لاجل شرط الزيادة او غيره من الشروط المفسدة والموجب للملك انما هو من جهة
كونها بيوعا ومبادلة لكن هذه العقود واجبة الرفع والفسخ لاجل الاجتناب عن الفساد الذي جاء من قبل الوصف ولذا لا يثبت الملك
قبل القبض لئلا يلزم تقرير الفساد الذي كان واجب الدفع من قبل الشارع اذ لو ثبت الملك حل له المطالبة وهذا هو الفرق بين الصحيح والفاسد
في ثبوت الملك قبل القبض وبعده فتدبر وما اعترض بان غاية ما لزم انه يصدق اسمي الصوم والصلوة والبيع على صوم العيد والصلوة وقت
الاستواء والبيوع الفاسدة لكن من اين لزم ثبوت استحقاق المحمدة والاتيان بها وثبوت الملك في البيع الفاسد وهذا الاعتراض
في غاية السخافة فانك قد علمت سابقا ان الحقيقة الشرعية هي التي اعتبرها الشارع وهي المستجمعة للاركان والشروط ومتى تحققت
تترتب عليها الاحكام والثمرات الموضوعة تلك الحقيقة لاجلها والا فلا فائدة في اعتبار حقيقة لا يترتب عليه ثمرة اصلا وقد مر قبل انه
لا وجه لمنع ترتب الثمرات بعد تحقق اسبابها مع الشروط والاركان فتدبر فيه ثم انما يستشكل بان انعقاد النذر بها والصيام او الصلوة
لا يصح لان المسلم روي انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام قال لا نذر في معصية ولا شك ان المعصية عامة سواء كانت لذاته او لوصف

بل الوصف فيلزم ان لا يصح النذر بهما لكونهما معصية قطعا وما يقال ان وجوب الاداء لوجوب القضاء لاجل مصلحة فيه ولا معصية والقضاء ايضا لمنذره الفائدة ليس بشئ لان وجوب القضاء فرع وجوب الاصل واذا لم يستقل وجوب الاصل لكونه معصية لا نذر بها ولا قضاء وجوابه انا قد بينا ان صوم يوم العيد ليس معصية في حد نفسه والنذر انما تعلق به وانما المعصية الاعراض المذكور ولم يتعلق به النذر ولا نسلم ان المعصية عامة فيما يكون هو معصية او مجاورة كيف والا لم يصح الناذر بالصلوة في الدار المغصوبة والوضوء على قارعة الطريق بل المراد بالمعصية ما يصدق عليه المعصية حقيقة ورح لا حاجة الى ما اجيب به باختيار رواية الحسن عن الامام ابي حنيفة رح ان اضاف النذر لصوم الغد يلزم الصوم وان كان الغد يوم العيد لانه ما نذر به ليس معصية وانما اتفق ان يكون عيدا بخلاف ما اذا اضاف لصوم العيد فانه معصية مع انه ان كان لمعصية لكونه متعلق النذر مقارنا بالاعراض عن الضيافة فصوم العيد والغد كلاهما سواء وان كانت لتعلق النذر بما هو معصية فليس في الصورتين المنذور معصية فتدبر والنصف ثم اعلم ان مشائخنا قسموا الغير الذي به القبح في المنهي عنه الى لازم كما في صوم العيد فان الحرمة للاعراض عن قبول الضيافة ولا ينفك عنه صوم العيد ان صح انفكاك العموم مطلقا والى مجاور كما في البيع وقت النداء فانه ما نهي عنه الا للاخلال بالجمعة وقد ينفك عنه كما في البيع مع السعي ونكاح المحلل فانه انما نهي لمقارنته بنية التحليل والنكاح قد ينفك عنه فالقسم الاول ان ثبت بدليل قطعي فيطلقون عليه الحرام والا فالمكروه وفي القسم الثاني لا يطلقون لفظ الحرام انما يطلقون لفظ المكروه ويقولون البيع وقت النداء والصلوة في الدار المغصوبة والنكاح المحلل مكروه ويرادون به كراهة التحريم ثم انهم لا يوجبون القضاء على من شرع في صوم العيد ثم افسد لان وجوب القضاء انما كان لوجوب الاتمام ووجوب الاتمام لصحة الشروع وصيانة ما ادى والشروع فيه غير صحيح وما ادى واجب الرفع فلا صيانة فلا وجوب فلا قضاء ومع هذا اوجبوا الصلوة بالشروع في الوقت المكروه وفرقوا بان الصوم وقته معيار فقضاءه يؤثر في فساد الصوم من الاصل وكل جزء منه مشتمل على معصية وهي الاعراض بخلاف الصلوة فان وقتها غير معيار ولا كل جزء مشتمل على المعصية وانما يتم بالسجدة وانت لا يذهب عليك انه لا دخل فيه للمعيارية فان الشروعين متساويين في كونه معصية لاجل الغير فان كان هذا اخراجا له عن سببية لوجوب الاتمام فهما سيان والا وجبا فالاولى ان يكتفي بحديث مقارنة المعصية ويقال ان اتمام الصوم انما يجب صيانة لما ادى وكلما ادى لا يخلو عن الاعراض والصلوة انما يجب اتمامها صيانة للتحريمة عن البطلان وليس في التحريمة تشبه بعبادة الكفار فلا معصية فلا تخرج عن الشبهة انما المعصية في اداء ركن من الاركان من القيام والركوع ونحوه وعلى هذا الايراد انه يلزم ان لا يحرم الا الركعة التامة لا ما دونها لان ما دون الركعة ليس صلوة وذلك لان ما دون الركعة عبادة صلوتية فيحرم في هذه الاوقات كالركعة لوجود التشبه المنهي اتباع الامام مالك قالوا استدل العلماء على تحريم صوم يوم العيد بالنهي الوارد فيه وما وجد نكير فهو اجماع ورد اولا بان التحريم لازم لمدعاكم اعم منه فلا يلزم من ثبوته ثبوته فما تم التقريب وان اريد بالتحريم لعينه فيستلزم الفساد منعنا الاجماع مع ان الكلام فيما كان الفساد للوصف فافهم ورد ثانيا بانه وصف لازم اي الوصف المحرم في صوم العيد وصف لازم فلا يلزم من الفساد فيه الفساد في المفارق فما عم الدليل مدعاكم فما تم التقريب وقد يجاب عنه بان الاستدلال ليس الا لاجل النهي فلا فرق بين اللازم والمفارق وفيه انه ممنوع فلا بد من تبيانه فافهم ورد ثالثا وقيل هذا منقوض بالصلوة في المكان المغصوب ونحوها لصحتها اتفاقا مع تعلق النهي بها لاجل الوصف تأمل واجيب عنه بوجهين الاول ان النهي لم يتعلق بالصلوة انما نهي عن الغصب فقط لكن صاحب الصلوة اداها مقارنا بالغصب كما ان الزكوة ليست معصية وان ادى الى المصرف حين الارتكاب بمعصية وجوابه ان قد ورد

الاخبار الصحيحة في حرمة التصرف في ملك الغير من غير اذنه وهذا امر من ضروريات الدين ولا شك ان اداء الزوم متوقف على التخلي عن
في الارض المغصوبة فتصرف فيه فيكون متعلق النهي اذ العام كالنص في ايجاب الحكم فافهم الثاني في ان التصرف ان تحقق النهي فذلك كما في الصلوة
في الثوب المانع وههنا قد منع مانع وجوابه ان هذا التقرير لا يكفي بل لا بد من التبيين للمانع فان النهي المتعلق من كم المساواة الاصل
فانهم قالوا تبين من متضاد من غير صارف معين للشرع فافهم قال الامام الشافعي في الاثبات لان النهي يدفعه ايضا وجوب حصول
فلا يجامعه فيجب الفساد ونقض بالكراهة فيدل على الفساد ايضا لان الاحكام كلها متضادة فكراهة الوصف ينافي وجوب الاصل
اي المحل ان لا فساد وحنفية فالاول بانه ظاهر في عدم الوجوب يعني ان النهي عن الشيء لاجل الوصف ظاهر في عدم وجوب الاصل
لنفيه المقتضى وكذا في المختصر اقول الظهور اي ظهور النهي لاجل الوصف في عدم وجوب الاصل ممنوع بل الظاهر رجوع النفي الى القيد
وايد لما حكي عن عبد القاهر ان محط الافادة هو القيد نفيا واثباتا قيل مقصود الامام الشافعي ان النهي الموصوف بصفة اقتضاء وجوب الترك
وهو ظاهر في عدم وجوبه كما هو من استدلال العلماء وما عن عبد القاهر هنا وان محط الافادة القيد في هذا القيد دون المطلق عن القيد
المتحقق في غير ذلك وهذا غير واف فان مفاد النهي عن الموصوف لصفة من جهة الوصف وجوب نفس الموصوف ممنوع كما ذكرنا
كيف والتضاد وصف فقيد التعلق وهذا كلام في النهي عنه لا من جهة الوصف وكذا الظهور في عدم وجوب نفس
الموصوف ممنوع وقد مر منع الاثبات قال السلف في النهي من الوصف على الفساد وبقي ههنا شيء هو انه لا يمكن
الامتثال الا باستصحاب المعصية عينه ولا يليق لشان الحكيم ايجاب مثل هذا الا مر لكن الامر عينه في
على المكشوف بحقيقة الامر فان الحكيم يامر بهذا الفعل بالذات بل انما امر بشيء يمكن مفارقته من الوصف المنهي والتقصير من المكلف
يلزم اجتماعه مع الوصف المنهي كما انه اوجب الصيام النذر وليس من لوازمه الاعراض عن الضيافة المنهي لكن لما ابدى العموم في الغير
لزم من الضيافة الارتكاب ولا شناعة في ايجاب الحكيم مثل هذا فتدبر ثم لما كان الافطار ارتكاب محرم وفي الاجتناب عنه ترك واجب لكن
الى خلف والفوات الى خلف فوات ويحتمل وجه اختيار الحكم بالافطار وايجاب القضاء فافهم وانما اطنبنا الكلام ليكون الناظر على بصيرة ولا يزيغه
ما يذهب اليه الاوهام في ادنى الراي من استبعاد ايجاب شيء وتحريمه عن سواء السبيل تنبيه القبيح لعينه لا يقبل النسخ اي انتساخ الحرمة
ولم يرد النسخ المصطلح الا اذا كان كما اذا عرض قبيحا لعينه جهة حسنة تزيل قبحه كما تزيل العارض بورود الما او يغلب مصلحة الجهة الحسنة
على مفسدته كالكذب المتعين طريقا للعصمة في اهلاك نبي او اصلاح ذات البين والقبيح لجهة اذا لم يترتب عليها غيرها من الجهات الحسنة
اي لم يكن هناك جهة محسنة اصلا فكذلك لا يقبل انتساخ الحرمة كالزنا فانها محرمة لايجاب اشتباه النسب وليس هناك جهة محسنة اصلا
فضلا ان تغلب عليه واستدل عليه بان الفعل من المنكوحة وهذا الفعل متحدان بالحقيقة فليس في ذاتها قبح اصلا انما القبح لجهة خبيث
كما ذكرنا والحق ما يشير اليه كلام المشائخ الكرام من ان الزنا قبيح لعينه والفعلان وان كانا متحدين في بادي النظر الا ان الاحكام تختلف
باختلاف الخصوصيات والنسب فالفعل في المملوكة حسن وفي الاجنبية قبيح بالنظر الى نفس هذه المضاف ولو ادعي الاختلاف بالحقيقة
عند الحكيم لم يبعد ايضا فافهم واذا كان القبيح لعينه والقبيح لجهة لا توجد فيه جهة اخرى حسنة فيما لا يقبل انتساخ الحرمة اصلا فلم تجر اي لم تبح اباحتها
ذكر الله تعالى في ملة من الملل ثم اورد الشافعية علينا اولا انكم جعلتم الزنا سببا للقرابة المصاهرة حتى حكمتم بالحرمة كما في الحلال مع انه
محرم لعينه او لجهة لا تقبل الانتساخ وهذا المحل والقبيح سبب للنعمة اصلا وثانيا انكم تحكمون بتملك الغاصب المغصوب في توجيهون الضمان

مع انه قبيح لعينه لا يصلح سببا للملك وثالثها انكم تثبتون ملك الكفار اموال المسلمين بالاستيلاء مع انه قبيح لعينه اراد المصنف ان يجيب عنها
فقال وثبوت حرمة المصاهرة بالزنا فلانه سبب لحقيقة الوطي الموجود لسببه الولد يعني ان النكاح انما يوجب الحرمة لكونه سببا للولد الموجب
للجزئية بالوطي الحرام مثله في سببية لكون الولد حقيقة وان اهدر الشارع هذا السببية والولد ليس فيه قبح انما هو مخلوق الله تعالى
من غير صنع الوالد والوطي يقوم مقامه في ايراث الجزئية المحرمة من حيث انه سبب لا من حيث انه محرم كالتراب يزيل الحدث
من حيث انه قائم مقام الماء والنجاسة من حيث فوائد تلويثا وبالجملة ان سببية للحرمة ليست بالذات بل بالعرض وهذا غير منكر
وههنا مذهب امير المومنين عمر وابن عباس واكثر التابعين وهذا كثبوت ملك الغاصب فان الغصب بما هو غصب لا يوجب الملك بل هو المحذور
بعينه بل انما يوجب بسببية الضمان يعني ان الغصب موجب للضمان عند فوات الاصل جبر يزيل اسمه وايجاب الضمان صلح جزاء للفعل الحرام وايضا فيه قبح
ايضا وهو لا يجامع لبقاء ملك المالك والا لزم اجتماع العوض والمعوض في ملك واحد فوجب الخروج عن ملكه فلا بد من الدخول في الضمان لئلا يكون
سائبة في الاسلام فالموجب بالذات لثبوت الملك هو الضمان ولما كان الغصب سببا له اضيف الملك اليه استنادا فانه يحدث عند ايجاب
الضمان وليستند ولهذا لا يملك الغاصب الزوائد ويملك ما يرجع عليه ملكا محظورا لكونه تبعا ولذا يجب التصديق به كذا قالوا ونقض الامام
فانه يجب الضمان فيه ولا يدخل في ملك الغاصب وتفصيل المقام مع جوابه مذكور في شروح اصول الامام فخر الاسلام قدس سره
وهذا كثبوت ملك الكافر بالاستيلاء وهو ايضا ليس سببا لما هو استيلاء بل بسببية زوال العصمة عن مال المسلم لانقطاع الولاية الشرعية الموجبة
للاحراز بخلاف الباغي اذ لا ينقطع عنه الولاية الشرعية للشركة في الاسلام واذا زال العصمة انقطع ملكه فبقي المال بغير مالك فيملك الكافر
بالاستيلاء وصار كالاحتطاب والاصطياد وتتمة هذا القدر يكفينا ههنا في الاستناد واما اثبات زوال العصمة فبالنص القرآني وبالسنة كما سيجي
ان شاء الله تعالى فانتظر مسئلة النهي يقتضي الدوام والعموم عند الاكثر من اهل الاصول واهل العربية فهو للفور خلافا للامر
وقيل كالامر في عدم اقتضائه الدوام بل العموم ايضا وفي المحصول انه المختار وفي الحاصل انه الحق لنا استدلال العلماء سلفا وخلفا بالنهي
عن تحريم الفعل مطلقا مع اختلاف الاوقات من غير انتظار الى قرينة دالة على الدوام فدل هذا الاستدلال منهم على ان المتبادر منه نفي
الحقيقة للفعل او الفرد المنتشر وهو انما يكون بالانتفاء عما جميع الافراد عرفا ولغة فالنفي له حقيقة فلا يرد انه يستعمل لكل منهما من الدوام
وغيره فلا يكون مشتركا لفظيا فيهما ولا حقيقة ولا مجازا الا ان الكل خلاف للاصل بل يكون للقدر المشترك بينهما ووجه الدفع ظاهر فان خلاف الاصل
قد يصار اليه لدليل وههنا قد دل الدليل على تبادر احدهما فيكون حقيقة فيه ومجازا في الآخر لا يقال الكف لا يتاتى حال الغفلة فلا يصلح
واجبا على الدوام والا لزم العصيان لان الاقتضاء والتكليف ما دام الشعور وعنده يجب الكف والا والانقياد فيه وقد مر من قبل قالوا
نهي الحائض لا يدوم فلا يلزمه الدوام قلنا انه مقيد بعدم اوقات القيد ومرادنا من الدوام الدوام مدة العمر في المطلق ومدة القيد
في المقيد فافهم

فصل دلالة اللفظ عندنا اربعة واما من عدانا فيزيد عليه منها العبارة وهو ما ثبت اي دلالة ثبتت وتحققت بالنظم بان يدل
هو بنفسه لا بواسطة معنى مفهوم كما في الدلالة ولا بواسطة تصحيح الكلام كما في الاقتضاء ولو التزاما اي ولو كانت التزامية مقصودا ولو كان
القصد تبعا احترازا عن الاشارة كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الآية فالحل والحرمة والتفرقة الاولى لها
كلها بالعبارة لان الاولين مقصودان تبعا والتفرقة مقصودة بالذات لكون الآية ردا للتسوية بينهما فالعبارة

ليتيسر فيها السوق كما في المفهوم في الجملة بالذات او بالتبع صرح به صاحب الكشف ونقله من الامام صدر الاسلام
ايضا وفي اصول الامام شمس الائمة وفيه بعد [illegible] بالشرعية حيث شرط فيها السوق بالذات حتى حكم على الدلالة على حل البيع وحرمة الربوا
انها اشارة ورد بان تغيير الاصطلاح من غير فائدة وفي قوة الخطأ عند المحصلين **ومنها الاشارة** وهي دلالة التزامية لا تقصد اصلا
لا بالذات ولا بالتبع ولا بد من تقييدها بانه لا يكون لتصحيح الكلام ليخرج الاقتضاء والا فبان تنتفي وتبقى [illegible] ثم انها لكونها بالعلاقة اللزوم
وهو قد يكون جليا نحو الالتزام بلينة وقد يكون خفيا نحو [illegible] فالاشارة قد تكون نظرية خفية لا بالمذهب كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
بالمعروف الآية فهي لايجاب النفقة على الآباء ولكن قد عبر سبحانه عنهم بالمولود له ولم يقل على الوالد فجرت اللام ففيه اشارة الى اختصاص
الولد بالوالد بانه اذا الحرية والتمليك قطعا فيعقر ونفقته وانه يجب في نفقتها على الام وليست هذه الولد بانه الامامة الكبرى ايضا
بين السلطنة العامة فيعقبه اذا كان الاب قرشيا والكفاءة فيعتبر كفؤا من ابوه كفؤ اله لا الحرية والرق فانه لا يكون حرا او مرقوقا بحرية الام بعد
بدليل خاص جاء وغير ذلك من الاحكام المتعلقة كالقتل وغيره ثم في كون الدلالة على اختصاص الولد بالوالد من الاشارة نظر فان اللام
موضوع للاختصاص وقد يقال هذا الاختصاص اخص فالمراد بالمولود له من نسب اليه الولد وهذا المعنى هو المقصود وان كان يقصد اليه الايجاب
النفقة عليه فالاولى الاستدلال بعبارة الاشارة نعم الدلالة على ترتب الاحكام المذكورة على ثبوت النسب اشارة اليه فافهم وكقوله تعالى للفقراء المهاجرين
الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الآية فانه ان سيق لايجاب سهم الغنيمة لهم دل على زوال الملك عما خلفوا لان الفقير من لا يملك شيئا من المال
وفي التعبير عنهم بالفقراء اشارة الى زوال الملك عن الاموال بالاغتنام لا يقال لفظ الفقير استعارة لاضافة الاموال اليهم فيكون ملك لا زوال ملك
فلا يكونون فقراء بل مستعيرين لقطع منعهم عن الانتفاع بالمال لان الاضافة الدالة على الملك حين الاخراج من الديار والاموال لا يلزم الا في
الآن فلا ينافي الاضافة قرينة على ثبوت الاستعارة فيترك النص على الحقيقة وقال في التحرير والوجه انه اي زوال الملك بل الدلالة عليه اقتضاء
لان صحة اقتضاء الشرع اي ثبوت ملك الفقير الاموال متوقفة على الزوال فيكون الزوال لازما متقدما والدلالة عليه اقتضاء اقول الاطلاق
للفقراء وان توقف على زوال الملك لكن لا يتوقف على الزوال بالاستيلاء فكون الاستيلاء مزيلا من ذلك المؤمنين موجبا للملك لهم اي للمستولين
الكافرين ثابت بالاشارة كما يشير اليه قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم لان التعليق بالمشتق يوجب علية المبدأ فالاخراج سبب الفقر فتدبر وهذا
غير واف فان كون الاستيلاء مزيلا وموجبا حكم ونفس زوال الملك حكم آخر وصاحب التحرير انما حكم على الثاني بكونه اقتضاء دون الاول فتدبر
فالاولى في الجواب ما قال في مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان توقف الاطلاق على امر لا يوجب كونه اقتضاء والا لزم ان يكون
جميع اللوازم اقتضاء لتوقف الاطلاق عليها البتة بل الاقتضاء الدلالة على امر يتوقف عليه صحة المعنى المفهوم وليس ههنا
كذلك فان زوال الملك والفقر متعان من غير توقف لاحدهما على الآخر فلم يكن الا اشارة هذا ولو يبقى ظاهر الكلام جائز حمل الفقير
على من لا يملك شيئا فكون المهاجرين رضوان الله تعالى عليهم غير مالكين ما خلفوا مقصود في الجملة وان لم يكن مقصودا بالذات فهو عبارة
نعم الدلالة على كون الاستيلاء مزيلا موجبا غير مقصود اشارة فافهم وكقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم
وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم
الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل ودل هذا القول على جواز الاصباح جنبا لانه لما اباح [illegible]
حتى لهم الله تعالى من اصبح جنبا فقد افطر وتفرده [illegible] الغاية دلت على جواز الاستمتاع [illegible] الاستمتاع في آخر اجزاء الليل [illegible]

جنبا في اول اجزاء الفجر وارد وعليه ان حتى غاية للاكل والشرب فيجوزان في آخر اجزاء الليل لا الاستمتاع بالنساء واجيب بان حتى غاية لقوله
فالآن باشروهن اي الآخر بدلالة السياق فان الآية في نفي حرمة الاستمتاع والاكل والشرب من بعد ثلث الليل واباح الاشياء الثلثة
الى الفجر ولو سلمنا وتنزلنا فالاستمتاع مثل الاكل والشرب فاذا جاز الى آخر الليل جاز ايضا بمفهوم الموافق لكن على هذا كونه من باب الاشارة
غير ظاهر وسلك المصنف مسلكا آخر هو ان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم دل بعبارته على حل الاستمتاع بهن في الليل كله
فلزم الاصباح جنبا فانه لازم من استغراق الليل بالرفث قطعا وعلى هذا لا شائبة للايراد عليه اصلا قيل اللازم من الآية جواز الوقاع
في جزء منه لا في جميعه فان ليلة الرفث مطلقة اقول قد مر ان التقدير في للاستيعاب فدل الآية على استغراق حل الرفث بالليل على انه
نسخ للحظر المتعلق بالجميع كما روى ابو داؤد والبيهقي عن ابن عباس في يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين
من قبلكم قال فكان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء وصاموا
الى القابلة فاختان رجل نفسه فجامع امرأته وقد صلى العشاء ولم يفطر فاراد الله ان يجعل ذلك تيسيرا لمن بقي ورخصة ومنفعة فقال علم الله انكم
كنتم تختانون انفسكم الآية فرخص لهم ويسر وفي رواية البخاري وابي داؤد والترمذي عن البراء بن عازب قال كان اصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم اذا كان الرجل صائما فحضر الافطار فنام قبل ان يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي وان قيس بن صرمة الانصاري كان صائما وكان يومه
ذلك يعمل في ارضه فلما حضر الافطار اتى امرأته فقال هل عندك طعام قالت لا ولكن انطلق فاطلب لك فغلبته عينه فنام وجاءته امرأته فلما رأته
نائما قالت خيبة لك انمت فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية احل لكم ليلة الصيام الرفث الى من الفجر
ففرحوا بها فرحا شديدا او في الروايتين نحو من التعارض ولفظ الآية يؤيد الاولى وعلى كل تقدير فالآية ناسخة للتحريم المستغرق في جميع الليلة فهو رخصة في جميع الليل كما كان
محرما فيها الا ان ارتفاع الحظر يلزمه الاباحة الى ان يقوم الدليل على التحريم وليس فافهم ثم لو تنزلنا وسلمنا ان ليلة الصيام مطلقة لم يضر فانه
يدل على جواز المس في كل جزء من اجزاء الليل ومنه الاخير فلزم جواز الاصباح صائما جنبا فافهم واعلم ان جواز الاصباح صائما جنبا ثابت بدلائل لا شبهة فيه منها
ما اخرج الشيخان ومالك وابن ابي شيبة عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت قد كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم يدركه الفجر في رمضان وهو جنب من اهله ثم يغتسل ويصوم ومنها ما اخرج مالك وابن ابي شيبة والشيخان وابو داؤد والترمذي
والنسائي عن ام المؤمنين ام سلمة رض انها سئلت عن الرجل يصبح جنبا ويصوم فقالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يصبح جنبا من جماع غير
احتلام في رمضان ثم يصوم ومنها ما اخرج مالك والشافعي ومسلم وابو داؤد والنسائي عن ام المؤمنين عائشة الصديقة ان رجلا قال يا رسول الله
اني اصبح جنبا وانا اريد الصيام فقال النبي صلعم وانا اصبح جنبا وانا اريد الصيام فاغتسل ثم اصوم ذلك اليوم فقال الرجل انك لست مثلنا قد غفر الله لك ما تقدم
من ذنبك وما تاخر فغضب وقال اني لارجو ان اكون اخشاكم لله واعلمكم بالتقى ومنها الدلالة والفحوى ثبوت حكم المنطوق في المسكوت بل الدلالة على هذا الثبوت
بفهم المناط للحكم لغة بان يفهم كل من يعرف اللغة على ما صرح به صاحب الكشف وصدر الشريعة واعترض صاحب التلويح بان اكثر الدلالات مما
لم يتفطن بها البعض ممن لهم اليد الطولى في معرفة اللغة كالامام الشافعي لم يفهم وجوب الكفارة بالاكل ومنشأ هذا
الايراد عدم التدبر في الكلام فانه لم يدع انفهام حكم المسكوت بل انفهام المناط وانما يختلف في حكم المسكوت لخفاء تحقق هذا المناط
المفهوم لغة فيه وفي المثال المضروب يفهم كل من يعرف اللغة ان مناط سؤال الاعرابي وجوابه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام
هي الجناية الكاملة على الصوم لا نفس القربة مع اهله فزعم الشافعي ان الجناية الكاملة هي الافطار بالوقاع فقط لا غير وعندنا مطلق

الا افي، فافهم كقوله تعالى لا تقل لهما اف فان اللفظ لتحريم التافيف عبارة ويفهم منه تحريم الضرب لاجل ان مناط النهي عنه ولا أذى وهذا مفهوم لغة فكان هذا منهيا عنه ومن جزئيات الضرب فيكون منهيا ايضا ولا يجب في الدلالة اولوية المسكوت في تحقق المناط فيه كما نقل عن الشافعي فانا نعلم قطعا انه انما يفهم الحكم في المسكوت مع عدم الاولوية لفهم المناط لغة واهل هذا النحو من الدلالة غير اهل العلم الا ان يجيء اصطلاح كما اشار اليه بقوله وقيل انه تنبيه بالادنى في المناط على الاعلى فيه فحينئذ خرج ما فيه المساواة لكن لا يبعد من اعتبار قسم آخر سوى الاربعة كما قيل الاول فحوى الخطاب وما يفهم بالمساواة لحن الخطاب والمشهور عندهم انهما مترادفان ولهذا اي ولانه لا يجب الاولوية في المسكوت اثبتنا الكفارة في الاكل في نهار شهر رمضان عمدا كالجماع الذي ورد فيه ايجاب الكفارة لتبادر ان مناطها التفويت للصوم فانه سأل الاعرابي وقال هلكت واهلكت وقعت على اهلي في نهار رمضان فرتب عليه وآله واصحابه وسلم الكفارة وظاهر انه انما سأل لكونه جانيا على الصوم جناية كاملة وهذه الجناية لا دخل فيها لكون الموطوءة اهلا او وطيها حلالا اي غير زنا وانما الجناية فيه للتفويت لا غير وهذا ظاهر جدا وهو في الجماع والاكل سواء والجناية بهما على الصوم كاملة فافهم ومن العجب ما نقل عن الشافعي في قول انها لا تجب على المرأة مع ان الجناية من كل منهما كاملة وما قيل في توجيهه ان ليس من المرأة فعل وانما هي محل لفعل الرجل فواهن من بيت العنكبوت لان تمكينها للوطي فعل قطعا فافهم وقد يكون الدلالة ظنية اذا كان المناط مظنونا او وجوده في المسكوت وذلك كايجاب الشافعي الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس بنص الخطأ الموجب للكفارة فيه وبنص غير الغموس وهي المنعقدة لفهم ان المناط الزجر والعمد والغموس اولى به من الخطأ والمنعقدة مع احتمال ان لا يكون المناط ثمة الزجر بل التلافي لما صدر بالتساهل وعدم التثبت حتى ادى الى اهلاك النفس المحترمة وبما صدر من الهتك بما اكده باسم الله تعالى فلا يلزم في العمد والغموس لانهما كبيرتان محضتان ولا يلزم من محو شيء ذنبا محو ما هو اعلى منه كيف ونفس الخطأ لا ذنب وكذا في الحلف على شيء يريد فعله وانما الذنب عدم التثبت وخلف الوعد المؤكد وبما قررنا اندفع ان الخطأ لا ذنب فيه فلا يحتاج الى التلافي والزجر على هذا ثم نقول لنا ان الكفارة موضوعة للتلافي لانها تارة كاسمها والمناسب للزجر ما تجري عليه من الامام جبرا حتى ينزجر لا ما يكون في اختيار المرتكب فيفعله متى شاء اختيارا فانها ساترة وما لا ادرى لتبيين من ارتكب القتل العمد والغموس كيف ينزجر بوجوب شيء او تركه حتى فلا وجه فيها للانزجار فافهم وقد يقال الكفارة في الغموس والمنعقدة بالعبارة في الغموس عند الشافعي بالعبارة فان المراد بقوله تعالى بما عقدتم الايمان العقد باليمين وهذا تام للغموس والمنعقدة كليهما وسيجيء ان شاء الله تعالى ما يكفي لهذا المقام فانتظر ولما جاز خفاء المناط جاز الاختلاف فيها لكن لا يكون فهم المناط مختلفا ايضا فقد فرع ابو يوسف ومحمد كالائمة الثلاثة وجوب الحد باللواطة مع غير الزوجة والامة ولا ملك فلا حد فيه عنده بما هو عليه دلالة نص وجوبه في الزنا لان المناط في الزنا سفح الماء في محل محرم مشتهى والحرمة في محل اللواطة قوية فوق محل الزنا اذ لا يمكن ان يحل بالنكاح بدون محلها وسفح الماء فيها فوقه في الزنا فهي مثل الزنا في ايجاب الحد وابو حنيفة جعل المناط لايجاب الحد في الزنا اهلاك نفس حتى انه في الزنا يكون الولد غير ثابت النسب فهو هالك وقوة الحرمة تعارضها كمال الشهوة فان الشهوة في الزنا من الطرفين وانها في اللواطة والبهيمة ينفر الطبع السليم عنها لما فيه من الاستقذار فيكون فيها الشهوة في غير محل مشتهى من وجه فهذا يرجع الى منع وجود المناط فيها او الى كون المناط المذكور مناطا فتأمل وقد سمعت من مطلع الاسرار الالهية حين اشتغالي بقراءة التلويح عليه قدس سره ان قوله تعالى واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيما اريد به اللواطة ويؤيده ذكر حكم الزنا

في الآية السابقة عليه والشهادة عليه صيغة اللذان ومنكم وحكي هذا الفرع عن مجاهد فعلى هذا النظير لعبارة هذه الآية ان لا حاجة الى تقدير فيها بل فيها الايذاء
تعزيرا وتاديبا وهو يختلف بحال الفاعل ومن ادعى وجوب الحد فيه فعليه بيان انتساخه وهو دونه خرط القتاد والدلالة لا تصلح ناسخة العبارة خصوصا
مثل هذه الدلالة المظنونة الضعيفة فافهم ثم اعلم ان اجراء الدلالة في نص الزنا وكفارة القتل ونحوهما صعب فان فهم المناط لغة ههنا كلا
ممنوع بل لا يخطر بالبال هذا المناط المذكور الا بعد نظر ادق فيجوزه العقل تجويزا ضعيفا وفي القياس ربما يكون المناط فيه اظهر من هذا فتدبر
وكذا قولهما بايجاب القتل بالمثقل قصاصا بدلالة نص ورد فيه بالمحدد وهو قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام لا قود الا بالسيف لان المناط
للقصاص الضرب بما لا يطيقه البدن الانساني عادة فانه موجب للموت والضرب به قصد آية العمدية فهو والمحدد سواء وقال ابو حنيفة رحمه الله
ليس المناط ما ذكر بل الجرح الناقض للبنية ظاهرا وباطنا والمثقل وان كان ناقضا باطنا لكنه غير ناقض ظاهرا ثم انهما لا يحتاجان في اثبات القصاص
فيه الى هذه الدلالة بل النصوص بالعبارة تدل على وجوب القصاص فيه نحو قوله تعالى الحر بالحر والنفس بالنفس وغير ذلك نعم خص منه ما فيه
شبهة الخطاء وهو انما يكون بآلة لا يطيقه البدن في العادة ولا يفضي الى القتل غالبا وسمعت عن مطلع الاسرار الالهية ان الفتوى على قولهما
واما هذه الدلالة ففيه ان الحديث المذكور يحتمل ان يراد به لا ايقام القصاص الا بالسيف فليس من الباب في شيء ولا يقوم حجة مع احتمال فافهم

مسئلة جمهور الحنفية والشافعية على انه اي الفحوى ليس بقياس وقيل هو قياس جلي واختاره الامام الرازي من الشافعية وبعض منا
ايضا قيل فائدة الخلاف ان الحدود تثبت به عند من قال انه ليس قياسا بخلاف من قال انه قياس قال صاحب الكشف قد سمعت بعض الشيوخ
الذي كان من الثقات انه لم يختلف في ثبوت الحدود به انما الخلاف في ثبوت الحدود بالقياس الخفي لنا اولا انه اي الفحوى بديهي ولهذا اثبته الجاحدون
ولا شيء من القياس كذلك اي بديهيا مثبتا للحدود وفيه ما فيه لان الكبرى ممنوعة لان المخالف يدعي كونه قياسا جليا وليس فيه بكونه مقتضيا للحدود
وثانيا لك ان تمنع الصغرى كيف وربما يكون بعض الدلالات اخفى من القياس الا ان تحرر الدليل هكذا الفحوى يعني فهم المناط فيه بديهي للعارف
باللغة وان كان الحكم في المسكوت نظريا باختفاء المناط فيه والقياس ليس كذلك والحق ان الذي يدعي فيه كونه دلالة مع نظرية فهم المناط ليس
دلالة حقيقية بل قياسات ولذا لم يعمل به مشائخنا فافهم ولنا ثانيا القطع بالافادة اي بافادة الفحوى الحكم قبل شرع القياس ولذا كان يفهم
عند من لا يتدين من النهي عن التافيف النهي عن الضرب فلا يكون قياسا شرعيا لانه بعد الشرع وفيه ان الاستدلال بالقياس لا يتوقف على
الشرع فيجوز كونه قياسا مفيدا قبل الشرع ولهذا اثبته الحكماء وسموه تمثيلا مع انهم غير متشرعين بشريعة نعم اعتباره اي القياس شرعا انما يكون بالشرع وذلك في غير الجلي واما
الجلي فاعتباره في الشرع لا يتوقف على الشرع الغير ولنا ثالثا الاصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع بحيث يسري حكمه اليه اجماعا وههنا قد يكون مثل لا يعطه ذرة
فانه يدل الا ان لا يعطه الاكثر مع ان الذرة جزء منه وداخل فيه فلا يكون قياسا الا ان اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات وفي المقدمة الاولى مناقشة بان وجوب عدم
اندراج الاصل في الفرع ممنوع وانما الممتنع الاندراج الذي يوجب الفردية وليس الذرة فردا من المال الكثير كذا في شرح المختصر
لكن هذا المنع انما يتوجه لو منع ثبوت الاجماع فانه بعد ثبوته لا يقبل المجمع عليه المنع اصلا فان قلت لا يصح منع ثبوت الاجماع فان النقلة ثقات
قلت ما نقلوه انما هو عدم الاندراج اندراج الجزئي تحت الكلي بحيث يكون الفرع فردا والا فلا ولعمري اقول ليس المناقشة في المقدمة الاولى
فقط بل في المقدمة الثانية ايضا من ان الاصل ههنا داخل في الفرع لان الاصل هو الاقل بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة عليه وهو
ليس جزءا من الاكثر انما الجزء الاقل لا بشرط الزيادة فتدبر واجاب عنه في التلويح بان هذا الذي عبر عنه بكونه بشرط لا وان لم يكن
داخلا فيه حقيقة لكن داخل لا بشرط الزيادة وبالجملة ان دخول الاصل في الفرع في بادي الرأي

فيثبت فيه القياس اجماعا بخلاف الدلالة فافهم الامام الرازي والشافعية وقالوا لا للمعنى الموجب وجوده اي وجود الحكم الاصل الامر
لا علم فيه فيثبت الحكم فيه لا بل المعنى الموجب وهذا القياس اقول في الجواب ما حاصله ان المعنى الموجب لثبوت الحكم لا يوجب النظر حتى يكون
قياسا كما في القضايا التي قياساتها معها فانها ضرورية مع ان القياس الموجب للحكم موجود هناك وهذا غير ان اذ النظرية غير لازم للقياس
كيف وهو يقول انه قياس جلي فافهم واجيب في المختصر ان المعنى شرط المتناول له اي بتناول الكلام بحكم المسكوت لغة فان لغة قد يكون
التركيب لتناول الحكم لما يوجد فيه المناط فما اختلفه الذي انما هو بعلم تناول الكلام لانه مثبت للحكم حتى يكون قياسا وتفصيله ان القياس
يظهر الحكم في فرع لوجود ما يقتضيه فيه لا لان الكلام دال عليه عرفا والدلالة النص عند الجماهير دلالة لغوية للتركيب المناط شرط لتناول
الحكم وهو بمنزلة العنوان ومن ثمها قياسا جائز ثم ان لا دلالة له عليه لغة ولا عرفا وانما فيه الحكم بوجود العلة فانه في الباب ان التعليل
ووجود العلة ضروريات فصارت قياسا جليا فقد ظهر ان النزاع معنوي يظهر فائدته في بعض الاحكام واذا عرفت هذا فنقول المعنى
الموجب لا يوجب الحكم في الفرع اصلا وانما يا حينئذ لكونه كمنزلة العنوان فلا يثبت مدعاكم الا اذا ثبت ان الحكم هناك لاجل هذا المعنى
ووجوده شرط التناول وهو ممنوع وبهذا القدر تم الجواب لكن لزيادة التوضيح قال ومن ثمه اي من اجل ان المعنى ليس مثبتا للحكم بل شرط
التناول اللغوي قال به النافي للقياس كداود الظاهري وغيره وعلى ما قررنا لا يتوجه اليه قوله وقد يقال ان القياس الجلي لم ينكر
فقبول المنكر له بالدلالة لا يلزم منه انها غير القياس ولا عدم التوجه فلا نه لا يزيد على الكلام على السند فافهم ومنه الاقتضاء وهو دلالة
المنطوق على ما يتوقف صحته عليه وهي في الاحيان يكون بالصدق عقلا او شرعا واحترز بقوله دلالة المنطوق عن المقدر فان اللفظ
المقدر هناك دال لا المنطوق المقتضى فيعتبر هذا المعنى بالمدلول مقدرا بالتصحيح للمقتضى من الكلام لا بان يقدر في نظم الكلام بل يحكم المعنى
فيقتصر على قدر الضرورة ونحو معنى قولهم الالتزام المتقدم اقتضاء بخلاف المتاخر فالمراد بالمتقدم ما يعتبر متقدما بالتصحيح الكلام وهذا اصطلاح
مغاير لما مر في فصل العام فان ما مر كان متناولا للمقدر في نظم الكلام وتقديرا اي يعتبر اقتضاء اي ما يقتضيه الصحة لانه ثبت ضرورة فيتقدر بقدرها
فيسقط منه اذا كان مقتضيا ما يحتمل السقوط شرعا من الاركان والشرائط فان الضرورة مستقلة ايادة ولا يسقط ما لا يحتمل السقوط
ومن ثمه يستغني البيع عن القبول مع كونه ركنا فيه فيما اذا قال لغيره اعتق عبدك عني بالف فقال اعتقت منك فهذا الامر
لا يصح الا اذا وقع البيع فاعتبر تصحيحا للامر ولا حاجة فيه الى القبول لانه يسقط في التعاطي لوجود المراضاة ويقع العتق عن الامر
ويكون الولاء له ويتادى به الكفارة ان نوى وعليه ذمته الالف الثمن وفي هذا كله خلاف الشافعي رحمه الله تعالى
ولم يجز دون الهبة عن القبض اي لا يستغني الهبة عن القبض لانه لا يحتمل السقوط اصلا فلو قال اعتق عبدك عني ولم يقل بالف لا يصح
هذا بان يتقدمه هبة ولا يمكن اعتبارها للتصحيح لانه لم يوجد القبض فيلغو الامر وان اعتق لا يقع عن الامر الا عند ابي يوسف رحمه الله تعالى
فانه يقول الهبة الاقتضائية يسقط عنه القبض وهذا التخصيص لبعض اشتراط القبض من غير دليل مخصص فافهم ولا عموم لهذا المقتضى ولا خصوص لانه
زيادة ونقصان اي لان العموم زيادة والخصوص نقصان لم يرد من العموم الخصوص انه لا يقبل الاستغراق والتناول وعامه
لا يتكرر وما قيل كيف لو كان الفرد رقوا لي اعتبار في مستغرق تعيين النية بل ارادة بالعموم عموم يترتب عليه احكامه من التخصيص والاستثناء
فلا يمكن هنهنا ان يقال ان الكلام كان ظاهرا في العموم لكن خص منه البعض فان المقتضى ليس ملحوظا للمتكلم وانما يعتبر لتصحيح مراده
فيتقدر بقدر الضرورة التصحيح ولكن التصحيح باعتبار معنى مستغرق نحو لا آكل تعين والا لا كما في المثال المتقدم ولا يصح اعتبار العام

اولا ثم التخصيص لانه امكان المتوقف عليه امر اعتباري فالتخصيص افساد للكلام وامكان امر اعتباري فاعتبار العام من غير ضرورة وهذا بخلاف
الاشارة فان المعنى ههنا كان مدلول الكلام وهو ظاهر فيه فيحتمل ان يخصص ولا يصرف عن الظاهر بمخصص فقط. وصحح ما عليه الامام فخر الاسلام
ان المقتضى لا عموم له والاشارة لها عموم ولا كما زعم بعض مشائخنا الكرام ان لا عموم للاشارة ايضا فتامل فيه وعند جمهور الحنفية المحذوف
نحو واسال القرية ليس منه فان المحذوف لفظ اراده المتكلم يدل على معناه باحدى الدلالات الاربع والمقتضى معنى يلزم ضرورة تصحيح الكلام
لا يتبدل اللفظ بذا ولهذا الفرق العام ثم لما كان بعض الصور التي اشتبهت على الخصم بالمقتضى مع كونها من المحذوف نحو واسال القرية والاعمال
بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان فرقوا فرقا آخر مختصا بتلك الصور اورده المصنف بقوله والفرق ان في المحذوف الذي يزعمونه
مقتضى يتبدل حكم المذكور من الاعراب بعد الاعتبار اليه فانه لو قيل اسال اهل القرية يصير القرية مضافا اليه وكذا لو قيل ثواب الاعمال يصير الاعمال
مضافا اليه بخلاف المقتضى فانه بعد الذكر لا يتغير حكم الاعراب ثم انهم ما ارادوا بهذا الفرق انه فرق بين جميع صور الحذف وهو الاقتضاء بل في
بعض الصور المختلف فيها فلا يتوجه ما في التلويح ان من المحذوف ما لا يتغير بذكره الكلام نحو واذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر
فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا اي فضرب بعصاه الحجر فانفجرت ثم من هذه الاقسام ترجح عند التعارض ما هو اقدم وضعا فيقدم العبارة
على الاشارة لكون الاولى مسوقة لها دون الثانية وتقدم الاشارة على الدلالة لكونها ثابتة بنفس النظم ومعناه واما الدلالة فهي ثابتة
بمعنى النظم فقط فتعارض المعنيان فيتساقطان ويبقى النظم سالما فيعمل به كذا في الكشف والدلالة راجحة على الاقتضاء لان الاقتضاء ضروري
فانما يثبت في غير موضع الضرورة وليس من شانه ما اذا عارض الدلالة فافهم لكن قوتها فوق القياس حتى يقدم عليه لان هذه الدلالات لقوتها
بخلاف القياس كذا قالوا وفيه ما فيه لان رجحان ما لا يقصد اصلا كما في الاشارة على ما يقصد كما في الدلالة او ما كان ضروريا كما في الاقتضاء محل
تامل كذا في الحاشية وما قالوا ان المعنيين يتعارضان ويبقى النظم سالما ممنوع بل المعنى المقصود لا يعارضه شيء فيضمحل عنده غيره فلم يتساقطا ولم يبق
النظم سالما ثم اعترض بان القياس ربما يكون قويا عن بعض الدلالات والعبارات اما العبارة فكالعام المخصوص واما ما سواها فظاهر انها ربما
تكون ظنية والقياس يقوي الظن غيره ولعلهم ارادوا ان الدلالات المذكورة بما هي دلالات ولم يعرض له شيء من الخارج فيورث الظنية تتقدم
على القياس كما يقال العام والخاص قطعيان اعني ان العموم والخصوص لا يوجبان الظنية وان كان المعنى الخارج يوجبه فتدبر واما الشافعية
فقسموا الدلالة الى منطوق وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور مطابقة او تضمنا او التزاما والى مفهوم بخلافه اي الدلالة على ما ليس
بمذكور بل مسكوت فالمنطوق والمفهوم قسما الدلالة وما فيما دل اللفظ مصدرية وقيل المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول واقسام الدلالة
الدالة على المنطوق على المفهوم والمنطوق صريح وهو ما دل مطابقة او تضمنا وغير صريح بخلافه اي ما لا يدل مطابقة ولا تضمنا فيدل بالالتزام وجعل الالتزام
من المنطوق وبعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج ادرجوه في المفهوم وينقسم غير الصريح الى مقصود من المتكلم دلالة وذلك اي المقصود بالاستقراء اما ان يتوقف
عليه الصدق نحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان فانه لا يصدق الا اذا قدر شيء نحو اسم الخطاء والنسيان وغيره كما تقدم او يتوقف عليه الصحة
عقلا نحو اسال القرية فان القرية لا تسال فلا بد من التقدير نحو اسال اهل القرية او يتوقف عليه صحته شرعا نحو اعتق عبدك عني بكذا فان الامر
باعتاق ملك الغير عن نفسه لا يصح الا اذا اقتضى بيع ويسمى دلالة اقتضاء وهذا الكلام دل على ان المحذوف داخل في المنطوق الغير الصريح
عندهم وفيه نظر ظاهر اما اولا فلان الكلام ههنا لا يدل على معنى المحذوف بل هناك لفظ مقدر في نظم الكلام يدل باحدى الدلالات
فكيف يكون غير صريح بل ان نسب الى الكلام الملفوظ فلا دلالة عليه وان نسب الى اللفظ المقدر فهو دال بالمطابقة فلا يكون غير صريح فان الاول

يدل عليه معنا دمطابقة وكذا الالتزم فافهم واما ان يقترن الكلام بحكم لو لم يكن تعليلا كان بعيدا من ان يقترن به صاحب تمييز فكيف يقترن به من هو افصح العرب وافحم اقران اعتق رقبة لقول اعرابي واقعت في نهار رمضان والذي في الصحيحين فهل تجد رقبة تعتقها وقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام بعد الامر بالاعتاق ان وجد فقرانه سوال الاعرابي يدل على انه لولا التعليل كان بعيدا ويسمى ايماء وتنبيها ثم في هذا الاخير نظر ظاهر فان دلالة قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا على التفرقة ليست بالمطابقة ولا بالتضمن بل بالالتزام وليس دلالة اقتضاء ولا ايماء وتنبيها مع انه مقصود فالاولى ان يقال ان يتوقف اولا فيقسم الى غير مقصود ويسمى اشارة ومثلوا لها بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انهن ناقصات عقل ودين قيل ما نقصان دينهن فقال تمكث شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصلي فانه يدل على ان اكثر الحيض واقل الطهر خمسة عشر يوما فان الحديث سيق لبيان نقصان دينهن لكن فهم من عدم صلوتهن نصف العمر يكون زمان الحيض مثل زمان الطهر وزمان الطهر خمسة عشر يوما فزمان الحيض كذلك الا ان الحيض لما وجد اقل منه قطعا علم انه اكثر مدته والطهر لما وجد اكثر منه علم انه اقل مدته وانما اختير كذا مبالغة في بيان نقصان الدين هذا وتحقيقه اماما ولا فان اي حديث ضعيف غير صالح للعمل قال البيهقي لم اجده وقال ابن الجوزي لا يعرف وعن النووي انه باطل والذي في الصحيحين عن ابي سعيد رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في اضحى او فطر الى المصلى فمر على النساء فقال يا معشر النساء تصدقن فاني اريتكن اكثر اهل النار فقلن وبم يا رسول الله قال تكثرن اللعن وتكفرن العشير ما رأيت من ناقصات عقل ودين اذهب للب الرجل الحازم من احداكن قلنا وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله قال اليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل قلن بلى يا رسول الله قال فذلك من نقصان عقلها اليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن بلى قال فذلك من نقصان دينها وليس فيه ذكر الشطر واما ثانيا فما قال المصنف وهو انما يتم اذا كان الشطر بمعنى النصف كما مر وهو بعيد بل باطل لان ايام الاياس والحبل والصغر والاول مقام فان الصغر لا دخل له في نقصان الدين فلا اعتداد به لا حيض فيها فلا يمكن ان يكون زمان الحيض نصف العمر وان كان خمسة عشر يوما وايضا ان استيعاب المدة نادر جدا فالصحيح ان يبنى عليه بل الشطر ههنا بمعنى البعض وهو شائع بل الشطر حقيقة في البعض قال في القاموس شطره نصفه وجزؤه ومع هذا لا وجه للاشارة المذكورة واما ثالثا فلو سلم ذلك فهو معارض بالصريح قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام واصحابه اقل مدة الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام ولياليها رواه الدارقطني وهذه الرواية وان تكلم عليه لكن حسن مروي بطرق كثيرة كما في فتح القدير والصريح مقدم على الاشارة فافهم والمفهوم اما مفهوم موافقة وقد مرت ويسمى لحن الخطاب واما مفهوم مخالفة وهو ثبوت حكم لنقيض المنطوق نفيا كان او اثباتا للمسكوت بدلالة عليه ويسمى دليل الخطاب وشرطه اي شرط تحققه عدم ما يوجب التخصيص بالذكر نفي الحكم عن المسكوت والموجب سواء كشبهة الاولوية والمساواة اذ على هذين التقديرين يكون المسكوت مساويا للمنطوق في الحكم بالدلالة اولى او خروج الكلام مخرج العادة فان الظاهر التكلم على حسب العادة لا لنفي الحكم وكونه جوابا للسائل عن حال المذكور او دفع الغرض الطائفة للسوال او جهل المتكلم بحال ما لم يذكر فلا يدل على النفي اعلا التخصيص بالذكر وغير ذلك من الفوائد وهو اي مفهوم المخالفة اقسام منها مفهوم الصفة وهو ثبوت نقيض الحكم المنطوق بما لا يوجد فيه الصفة من افراد الموصوف قال به الشافعي والامام احمد والاشعري وجماعة من العلماء ونفاه الحنفية والقاضي ابو بكر والامام الغزالي حجة الاسلام كلاهما من الشافعية والمعتزلة وهو المختار ومحل الخلاف الدلالة لغة يعني ان التركيب لغة موضوع للمفهوم عند هؤلاء فائدة اخرى عندهم خلافا للنافين ويقال انه موضوع او مستعمل استعمالا شائعا كالكنايات البلغاء فانه لا نزاع في انه فائدة يقصده البلغاء احيانا لا ان البلغاء يقصدون دائما عند عدم الفائدة الاخرى حتى لا يكون الكلام الذي خلا عن نفي الحكم عما عداه

ولم نطلع له فائدة اخرى بلغنا حتى يرد ان كلام الشارع في اعلى درجة من البلاغة فيلزم ان يكون المفهوم ثابتا فيه وهو مدار الاحكام
وليس لنا كثير حاجة بالكلام الغير البليغ لنا او لا اقول دلالة المفهوم نظرية مجهولة ابدا ولا شيء من دلالة اللغة كذلك ضرورة فلا شيء
من دلالة المفهوم بدلالة اللغة اما المقدمة الاولى فلانها انما موقوفة على عدم فائدة اخرى اتفاقا وهو مجهول ابدا فان الفوائد
عددها غير معلومة حتى يعلم انتفاؤها سيما في كلام الشارع فان العقول يعجز عن الاحاطة لفوائده فالقيل ربما يظن عدم الفائدة
فيظن بالمفهوم و لاحاجة لنا الى القطع به فانا لا ندعي القطع بالمفهوم قلت هذا الظن اي ظن عدم فائدة اخرى بل ظن المفهوم
من الفوائد فيجب انتفاؤه فيبقى مجهولا بل ينتفي المفهوم من الاصل و لك ان تقول الظن قد يلاحظ قصدا كما اذا اقتضى الحال ان يذكر المتكلم
كلاما هو نص للتخصيص والقصر ولم يكن مراده فاد لالته على نفي الحكم عما عداه بل انما الغرض الايهام فقط كذا في الحاشية وقد يلاحظ الظن تبعا
بان يتكلم لافادة حكم من غير قصد الى فائدة اخرى فيظن عدم الفائدة والفائدة المنفية الاولى والشرط للمفهوم الثاني فافهم ذلك ان تحيب
عن اصل الايراد بانه لا يمكن الظن بفقدان الفائدة فان الفوائد غير محصورة في حد ولو ظننا حتى نعلم الانتفاء اوظن ثم هه لكثرتها لا يتحقق مادة ينعدم
فيها الجميع باسرها لانا نقول اقول اقل من الفائدة التعبير عن المحكوم عليه بالموصوف بالصفة وجعله عنوانا له كما في التعبير باللقب وعلى هذا ايضا يندفع ما يورد
ان مقصودهم ان الكلام موضوع لنفي الحكم عن المسكوت والفوائد الاخر صارفة عنه فاذا لم يظهر فائدة اخرى يظن به كما في سائر الحقائق فانهم
عدم معرفة انحصار الفوائد و ذلك لان فائدة التعبير عن المحكوم عليه او متعلقاته لا يخلو عنها تركيب فوجود الصارف لازم فلا دلالة على انتفاء
الحكم اصلا فتدبر ولنا ثانيا ترك المسكوت محلا للاستدلال بالاصل او تركه محلا للاجتهاد والنظر بالقياس على المنطوق او على غيره فائدة لازمة
لا يخلو الموصوف بالصفة عنها وثبوت المفهوم متوقف على عدم الفوائد باسرها فلا يثبت المفهوم اصلا قيل مقصودهم ان المفهوم
ثابت و مدلول الكلام ما لم يظهر صارف من الفوائد فاحتمال الفوائد الاخرى احتمال الصوارف واحتمالها لا يقدح في الظن بالحقيقة وهذا
غير واف فانه لو سلم ان مقصودهم ذلك مع ان عبارتهم تنبو عنه فالفوائد الاخرى اذا تحققت لم يتحقق المفهوم فان الحقيقة لا يتحقق
عند وجود الصوارف عنها والفوائد المذكورة لا يخلو الكلام عنها و اما منها فلا يخلو كلام ما عن الصارف عن الحقيقة فلا يتحقق اصلا
فافهم ولا تزل فانه منزلة ولنا ثالثا لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر لان العلة الحذر عن عدم الفائدة وهو مشترك بينهما والثاني باطل لانه
لو قال في الشام الغنم السائمة لم يدل على عدم المعلوفة فيها ضرورة والتزامه مكابرة كذا في شرح المختصر قال في الحاشية مع كونه مكابرة
قد التزمه بعضهم حتى قال التفتازاني والحق عدم الفرق بين الفرع والانشاء الذي يحتج انه لا مكابرة فيه فان مدلول هذا الكلام ليس في الشام المعلوفة فيه
الا انه يمنع عنه مانع خارجي كالعلم بوجود المعلوفة فيه وهذا اعتراف لا يضر في دلالة نفس الكلام ثم ادعاء الاجماع على عدم المفهوم في الخبر
لو صح تم الكلام واجيب بان في الخبر لا يلزم من عدم الاخبار الا عدم الحكم خارجا و غاية ما فيه عدم الاخبار عن حال المسكوت فلا يلزم عدم الحكم
فيه في الخارج اذ لا دخل للاخبار في ثبوت الحكم او انتفائه في الخارج بخلاف الحكم النفسي الثابت بالانشاء فانه لا خارج له فوجوب الزكوة
مثلا هو قوله وجبت فاذا انتفى القول الذي هو الانشاء انتفى الوجوب لانه هو المثبت وقد انتفى في المسكوت القول فانتفى الحكم فاتضح الفرق بين الخبر والانشاء
فالرابعة ممنوعة قال ابن حاجب هذا دقيق وردّ بانه قول بنفي المفهوم وكونه مسكوتا عنه لا لكونه محكوما بنقيض الحكم لان حاصله عدم التعرض للحكم فيه
وانما يلزم الانتفاء لانتفاء المثبت و به نقول ايضا فانه قول ببقاء المسكوت على الاصل فافهم فانه ظاهر جدا واستدل اولا بانه لو ثبت المفهوم
فاما بالعقل او النقل والعقل لا مدخل له في اثبات الاوضاع والنقل اما بالتواتر حقيقة او حكما او لا بالاحاد ولا تواتر ههنا حقيقة ولا حكما كالاجماع

او كاستقراء ربع الفاضل اتفاقا بيننا وبينكم وايضا لو كان كذلك لم ينكره الائمة ودو والبيد الطولى في الاستقراء واستتبع
ه الاحاد لايفيد في مثله لاشتراك الكل في سبب العلم والتزم بعضهم التواتر وهو مكابرة والافكان الوضع مقصودا بل يكون
الدلالة عليه مقصودة بحيث يعلم الناس كما هو شان سائر الحقائق وهذا خلاف الاجماع اجيب لا نسلم ان الاحاد لا تفيد
بل تفيد للقطع لقبول الاحاد عن الاصمعي والخليل مثلا في وضع الالفاظ اقول الاستقراء الصحيح دل على ان وجود اصل الدلالة
قطعي في الهيات النوعية للتركيب المتعارف عند الافادة من العوام والخواص وهذا الان كل احد يتكلم بهذه التركيبات
ويفيد بها ما في ضميره وكذا يستفيد بها اذا خوطب فيعلم كل احد معناه فسبب العلم مشترك بين الكل بخلاف التراكيب
قليل الاستعمال فانه يجوز ان لا يكون قطعية ولا معلومة عند الكل بل عند البعض فقط فمثله لا يقبل الاحاد البتة بل لا يعلم
فيقطع بخطاء الواحد الناقل وان قيل في المواد الجزئية يجوز سماع واحد دون آخر وتركيب الموصوف والصفة متعارف
عند الكل فلو كان هو الا على الحكم المخالف في المسكوت لكان قطعيا متواترا ولا يقبل فيه الاحاد فافهم فقد ثبت المطلوب
باقوم حجة لا بعضها فتبصرة قيل لي حواشي مرزا جان الاستدلال بهذا الوجه على نفي المفهوم غير صحيح ويقال للمتكلم على النفي اما عقلي وهو اي العقل
لا يستقل او نقلي الى آخره اي فاما متواتر حقيقة او حكما وليس كذلك او احاد وهي لا يكفي في مثل ذا او بهذا الايراد ونقض اجمالي ويمكن ان يحرر جوابه
بان اقول بنفي المفهوم باطل فان الدليل المقام عليه عقلي او نقلي او اقول لما عقلي مع نكتي قاطع واذا فرض ان الدلالة له اي لو ثبت
الا النقل تواترا فعدمه اي التواتر يعلم عدمه بالضرورة وههنا معلوم قطعا ان لا تواتر في النقل البتة فيعلم ان لا دلالة اصلا او علم انه ليست
الا التواتر فحسب وهذا اليس باستقلال العقل حتى لا يقبل بل هو دور مع النقل وهو غير منكر تدبر فانه لا يتيح وزعمه الحق واستدل ثانيا لو ثبت
المفهوم لما صح اد زكوة السائمة والمعلوفة لا مجتمعا اي في جملة ولا متفرقا اي في جملتين لان هذا نسخ وهو ان قولك لا تقل له اف واضربه
في كونه جمعا بين متنافيين فان قوله اد زكوة السائمة يدل على عدم وجوب زكوة المعلوفة واذا عطف المعلوفة دل على وجوبها كما ان لا تقل
اف يقتضي النهي عن الضرب واضربه امر به واجيب بانه اي مفهوم المخالفة ليس كمفهوم الموافقة قطعية ذلك اي مفهوم الموافقة وظنية هذا اي مفهوم
المخالفة فيحتمل الضعيف مع القوي الذي هو منطوق والمعلوفة فليس ههنا مفهوم لمنع القوي ولك ان تقرر الدليل بانه لو كان المفهوم
مدلولا للكلام لفهم المتنافيان في المثال المذكور وان كان يترك احدهما بالقرينة كما يفهم المتنافيان فيما اذا تعارض الادلة فان احدهما
ظني ثم يترك الظني وليس الامر كذلك بل لا يخطر المفهوم بالبال فليتامل فيه واستدل ثالثا لو ثبت المفهوم لثبت التعارض بينه اي مفهوم المخالفة
المفهوم والمنطوق والمفهوم الآخر كثيرا كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة فان مفهومه اكل الربوا اذا لم يكن اضعافا وهو خلاف
للنصوص المحرمة للربوا القليل ايضا وهو اي التعارض خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل ولا دليل فان اقيم فبعد صحته كان دليلا
لدليلكم الحتمية فيتساقطان فلا يثبت المفهوم ولعله اراد بالتعارض التخالف المانع اجتماعهما مطلقا فانه يكفي في المطلوب لا التعارض المستلزم
لتقاوم الحجتين المتساويتين في القوة حتى يرد ان وجود التعارض كثيرا غير بين اذا التعادل في غير الخفا فافهم واجيب بانه منقوض
بحجية خبر الواحد فانه لو كان حجة يلزم وقوع التعارض لان اكثر الاحاد متعارضة فلا يصار اليه الا بالدليل وان اقيم يكون معارضا للدليل
فيتساقطان وان الاصل عدم التكليف فيبقى عليه واجيب ايضا بانه منقوض بترجيح بينة الخارج مع بينة ذي اليد مع انهما تعارضتا
فيتساقطان ويبقى الدعوى ذي اليد على الاصل والحل ان بعد قيام الدليل يعدل عن مقتضى الاصل فتدبر

اذ فرق بين ما نحن فيه وصورة النقض فانه لم يفهم ههنا دليل خال عن المعارض حتى يعدل لاجله عن مقتضى الاصل
بخلاف حجية خبر الواحد فانها ثابتة بدليل قاطع لا مرد له فيخرج عن قاعدة الاصل واما بينة الخارج فلا يعارضها بينة
ذي اليد بل بينة لا يثبت شيئا فوق ما يثبته اليد فلا تعارض حتى يتساقطا ولهذا تساقط بينتاهما اذا كانت بينة ذي اليد
على النتاج لعدم التعارض وترك المشترك في يد ذي اليد كما عند بعض المشائخ او يرجح باليد فيقضى له كما هو المختار فافهم وبه اندفع الحل ايضا فلنا
فيه واستدل ثالثا بان المفهوم لو كان لكان داخلا في واحد من المطابقة والتضمن والالتزام وليست بواحدة من الدلالات الثلث واجيب بانه
وضع نوعي للتركيب فيكون مطابقة ولا يكون منطوقا لانه ليس في المذكور وفي المنهاج التزام الا التزام لان المسكوت غير الموضوع له
وهو بعيد عن الافادة لانهم عدوا الالتزام من اقسام المنطوق وجوابه انه كما ردنا بانه قال ان بعض الشافعية ومنهم صاحب المنهاج لم يعدوا
الالتزام من المنطوق وهو بعيد عن التمام ايضا لان النفي عن المسكوت ليس لازما ذهنيا ولا خارجيا وذلك لو تخمر طرفي الدلالة اللزوم يعتبر الا ان يكون
دلالة الحاتم على الجود وحين يستعمل في معنى الالتزام اما هو بعيد من هذا الفن بل الالتزام ما ينتقل الذهن اليه سواء كان لازما ذهنيا او عرفيا ويفهم لعدل التامل كما في دلالة الاشارة
الخفية والمفهوم لازم شرعا ان لم يكن هناك فائدة اخرى ولا يحسن حمل الالتزام على التزام اهل العربية فانه مجاز والمنطوق حقيقة
فيلزم الجمع الا ان صاحب المنهاج يجيزه فافهم وقد دريت ان كلام الشافعية مضطرب في المفهوم فتارة يدعون كونه موضوعا له وتارة كونه
معنى التزاميا فانهم مثبتوا المفهوم قالوا اولا صح عن ابي عبيد القاسم ابن سلام وهو المشهور في لي يعنى ابو عبيد وبالهاء وهو معمر بن المثنى قيل صرح به امام الحرمين
وقال في شرح الشرح القول ما قال الامام وقيل الاثنان في الجواز فهم كليهما فنقل الامام عن واحد منهما في المشهور عن الآخر فهمه من قوله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه احمد وفهم منه لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته وصح فهمه من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس ظلما وكذا عن الشافعي صح فهمه وهما امامان عالمان باللغة فالقول قولهما والجواب اولا ان الفهم في المثال
الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لعله اي لعل فهمه منهما في هذا المثال اخرى لان الوصف مشعر بالعلية والاصل عدم علة اخرى فعلة حل العقوبة
الوجدان وكذا علة الظلم المطل فبانتفائه ينتفي الحكم وليس هذا باللغة ولك ان تقول ان ايذاء المسلم كان حراما بالنصوص القاطعة بحديث المسلم
من سلم المسلمون من لسانه ويده رواه الشيخان وغيرهما وانما اجيز الايذاء في المديون الواجد دفعا للظلم ووصولا الى حقه وفي غيره
لا ظلم منه لعدم التعدي ولا وصول الى الحق فبقي على اصل الحرمة وعلم بهذا ان تخصيص الواجد والغني لان الفقير حكمه بخلاف ذلك لا لان التوصيف
يدل على نفي الحكم هذا لكن اتباع الامام الشافعي نقلوا عنه انفهام المفهوم لاجل الوصف فلا تمشى هذه الوجوه لان الفهم من قبله واما قول
ابي عبيد حين قيل له المقصود من حديث لان يمتلئ جوف احدكم قيحا خير له من ان يمتلئ شعرا ذم الشعراء وهجاء رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه اياهم لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء معنى فان قليله كذلك فليس فيه العز دليل على فهم المفهوم بل لعل غرضه ان الذم هو
الامتلاء واما معرفة القليل فمسكوت عنه فيبقى على اصل الاباحة ولو كان المقصود الذم مطلقا لا ذم الكثير والسكوت عن القليل الذي في
المذكور والقول بانه تجويز مجرد لا يقدح الاستدلال لان الظاهر فهمهما من التوصيف ممنوع كيف لا وقيام احتمال الخلاف يقعد الحجة عن الحجية
وظهور الفهم من التوصيف ممنوع لا بد من دليل والجواب ثانيا معارض بما صح عن الاخفش من الاخافشة الثلثة الى الخطاب عبد الحميد بن عبد المجيد
شيخ سيبويه وابي الحسن سعيد ابن مسعدة صاحب سيبويه وابي الحسن علي ابن سليمان صاحب ثعلب والمبرد وكل منهم امام في اللغة كذا في
الحاشية والظاهر انه صاحب سيبويه لانه يكون هو المراد عند الاطلاق كذا قيل والامام محمد ابن الحسن الشيباني من ائمة اللغة وهما

امامان في العربية قال الامام محمد تركت الى تلثين الف درهم فانفقت نصفها على النحو والشعر ونصفها على الحديث والفقه هذا بيان لجده وكمال سعيه
في اكتساب العلوم العربية فاذا كان قول مثل هذين الامامين معارضا فلا حجة في قولهما ولو ادعى السليقة في ابي عبيدة والشافعي او العلم
البالغ فيهما بالعربية وقوة صحة النقل عنهما فالشيباني الامام كذلك في السليقة والعلم والنقل عنه قوي انه متواتر لكثرة اتباع تلك الامام الشيباني اولى بالتقديم ايضا
فان الامام محمدا ولد سنة اثنين وثلثين ومائة وتوفي سنة تسع وثمانين ومائة والشافعي ولد سنة خمسين ومائة وهي سنة وفات الامام الهمام ابي حنيفة كذا
نقل الثقات ونقل المعوعن التقرير انه ولد سنة اثنين وخمسين ومائة وتوفي سنة اربع ومأتين وتوفي ابي عبيدة سنة اربع وعشرين ومأتين عن سبع
وستين او ثمان وسبعين كذا في التيسير وفي تاريخ ابن خلكان قال البخاري وقيل سنة اثنين وعشرين ومأتين وقيل ثلث وعشرين ومأتين وابو عبيدة عمرا
سنة تسع او احدى عشر او ثلث عشر مأتين ثم لو كان ابو عبيدة معمرا كما نقل عن الامام الحرمين فاي نسبة له مع الامام محمد فانه نسب اليه الخروج اليماني
وفي تاريخ ابن خلكان انه كان يرى مذهب الخوارج ولم يكن يرى في وجه الارض خارجيا اعلم منه واما الامام محمد فامام في التقوى وزعما من العلماء فافهم
ولا ريب لاحد في ان الفضل للمتقدم لعدم اختلاطه لغة العرب بغيرها وفي ضمن المتقدم وقد استغنى الصحابة عن تاليف علم النحو والصرف وتدوينه
ثم هاهنا نقل بعض الحنفية تلمذ الشافعي له وبعض الشافعية ينكره وانكر عليه وقال ابن التيمية والذهبي مع متأخرته اياه في كثير من المسائل
وعليه لذلك عاد له قولان وتشفادهين المناظرة منه فوائد علمية وقد رايت في مسند الرواية عنه والله اعلم وبالجملة ادعاء الفضل للامام الشافعي
على الامام محمد في العلوم والكمالات من مكابرة العقل وغلبة الهوى لا يصح بحال فافهم والجواب ثانيا انه ان سلم فهمهما فاي حجة فيه مالم يثبت
الاجماع فلذا انما فيما بانت على ما ذهبنا اليه من القول بالمفهوم وتخالفهما اياه وههنا اعتراض بان المثبت اقوى من النافي لان الوجدان
دلالة مبين الاستقراء يدل على الوجود قطعا كما في سائر الدلالات وعدمه لا يدل على عدمه الا ظنا لعدم الاستقراء التام ولا يفيد
القطع فقول ابي عبيدة والشافعي اولى من قول الامام محمد والاخفش اقول الدلالة في الوجود ههنا تومسائل والكلام ههنا في الدلالة
وهو ان المختلف فيه هو ان نوع تركيب الصفة والموصوف هل يدل على النفي ام لا واذا وجد المستقرئ لبعض التركيبات بل الاكثر غير دالة في موارد
الشخصية قطعا وعدمها شخصا يدل على عدمها نوعا قطعا لان كلما هو للنوع نوعا فهو له شخصيا لان النوع موجود في الشخص ولا عكس
اي لا دلالة شخصا على وجودها نوعا لاحتمال ان يكون لخصوصية داخل في عدم الوجدان يدل على العدم قطعا فيكون النافي ههنا اولى
من المثبت ولا اقل من ان يكون مثله فافهم نعم في الدلالة شخصا لا يدل العدم على العدم الا ظنا لعدم الاحاطة بجميع استعمالات
الالفاظ المتشخص فيجوز ان يكون دالا في بعض الاستعمالات ولم يتنبه عليه المستقرئ واما في دلالة نوع التركيب فلا مساغ بهذا اصلا لان قلما يخلو الكلام
من جزئي من جزئياته فافهم فان الكلام متين الا ان الفرق بين الدلالة النوعية والشخصية غير واضح فان الحكم بعدم الدلالة الوضعية للفظ
لا يكون الا عند تتبع استعمالاته فاذا لم يجد في اكثر الاستعمالات والا علم ان لا دلالة له وضعا فان الدلالة الوضعية لا تتخلف عن اللفظ الا في
استعمال فالاولى ما قال الشيخ ابن الهمام ان لا اولوية للمثبت في نقل الدلالة الوضعية لان النفي ايضا عن دليل هذا
وتامل فيه وقالوا ثانيا لولا المفهوم مفهوم الصفة لكان التخصيص بالوصف عن الفائدة ولانه فائدة غير المفهوم بالغرض فان الكلام
فيه فلو لم يكن مفهوم ايضا خلا عن الفائدة قطعا وذلك لا يجوز في كلام البلغاء من الاحاد فالشارع اجدر بعدم الجواز في
كلامه وهذا الحجة عندهم من اقوى الحجج والجواب اولا ان هذا الدليل لا يفيد الدلالة لغة وقد كان مدعاكم ذلك اذ ربما لا يجوز شيء ثم
ويجوز لغة فلا تقريب والغرض من هذا التنبيه على فساد ما صدر من المستدل بان دليلكم فاسد لانه لو سلم مقدمات لا يستنتج

ومعاكم لا انا نسلم ان لا دلالة بلا فائدة واتحاذ وفاء بهاحتى يرد ان هذا القدر يكفي لاستنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة لا نها في اعلى درج
البلاغة فثبت المفهوم فيه فافهم والجواب ثانيا هذا النحو من الاستدلال اثبات الوضع بالفائدة وترتيبه عنه
كما تقرر ثم وبهذا اندفع ما قالوا ان فيه تكثير الفائدة والافادة والحكمين فهذا اولى مما فيه قلة الفائدة وجه الاندفاع ان هذا ايضا اثبات اللغة بالفائدة
واما دفعه بلزوم الدور بان تكثير الفائدة متوقف على ثبوت المفهوم فلو اثبت المفهوم به دار القبة فمدفوع للاختلاف بين الموقوف والموقوف عليه عقلا وعينا
فثبوت المفهوم عقلا اي العلم به متوقف على العلم بتكثير الفائدة ونفس تكثير الفائدة عينا توقف على المفهوم ومثله بعينه مثل برهان الان وهذا كالعلة
الغائية فان المعلول متوقف على وجوده العيني قيل في تقرير الاستدلال انه ليس استدلالا بالفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كلما لا فائدة سواه تعين
بالارادة ومن جملة المفهوم قلنا هذا ادعاء من غير دليل كيف وقد مر النقل عن المهرة وتفصيله انه ان اراد به ان الاستقراء دل على ان المفهوم
يراد عند عدم ظهور الصارف فهو الفائدة الاخرى ففيه مع لزوم استدراك حديث الخلو عن الفائدة منع هذا الاستقراء كيف لا وثبوت مادة لم يظهر فيها
فائدة اخرى مشكل بل عسى لا يوجد واقل الفوائد التعبير عما قصد الحكم عليه ثم الاستقراء انما يدل على ان ههنا حكما في المسكوت مخالفا لما في المنطوق
واما ان هذا من مدلولات اللفظ فكلا كيف والمفهوم في الاكثر يكون مطابقا للعدم الاصلي فلا بد من دليل آخر على كونه مدلولا ثم ان المفهوم وغيره
من الفوائد متساوية في الانفهام والاستقراء ان دل فيدل على انفهام الفوائد كلها في موارد جزئية فجعل احدها مدلول اللفظ واخرى مما زقه تحكم
محض وما يقال الاستقراء دل على انه مهما اشتمل الكلام قيد زائد يكون محطا للحكم ومطمح النظر كما حكي عن عبد القاهر فاذا انتفى القيد انتفى الحكم والصفة ايضا
قيد زائد فجوابه سلمنا ان القيد محط الحكم لكن لا يلزم من انتفاءه انتفاء الحكم بل انتفاءه من جهة المتكلم فقط فيلزم السكوت في غيره ولعله
هو مراد عبد القاهر ولو اريد ان القيد محط الحكم في الواقع بحيث ينتفي بانتفائه ويكون قصد المتكلم الى هذا الانتفاء فالاستقراء
ممنوع ولا حجة في حسبان عبد القاهر فان عدم الانفهام مع سماع التركيبات قد ثبت من المهرة الآخرين لا اعتداد في مقابلتهم بامثال عبد القاهر وامام
بعض المهرة مثلهم لو ثبت عنهم فانما هو في امثلة جزئية لا تثبت قانونا كليا فلا حجة فيه وان اراد به ان الاستقراء دل على ان لا بد للكلام من فائدة
ما واذا انتفى سوى المفهوم تعين فان اريد ان الكلام موضوع لكل فائدة فائدة على طريق الاشتراك اللفظي فيحتاج في تعيين كل فائدة الى قرينة ويكون
الكلام مجملا عند عدم قرينة واحدة او عند قرينة اكثر من واحدة وقلما يخلو الكلام عنه وان اريد انه موضوع لمطلق الفائدة بالاشتراك المعنوي
فلا دلالة له على المفهوم اذ لا دلالة للعام على الاخص فلم فهم استفهم وقد يقال لك بالحم وجه ان الحجة مستنبطة لا مصطلح التحقيقية والجواب ثالثا ان الخلو عن الفائدة ممنوع اذا
الاشعار بالعلة وغيره مما مر من الاستدلال الى الاصل او اختيار حال المسكوت ذكره محالا للاجتهاد وغير ذلك من الفوائد فلا يلزم من انتفاء المفهوم انتفاء الفوائد
مطلقا والجواب ابدا النقض بمفهوم اللقب فان المقدمات جارية فيه وما قالوا ان التعبير باللقب متعين ولا بدونه يختل الكلام قلنا التعبير ههنا ايضا
بالمركب التقييدي متعين بدونه يختل الكلام فان قالوا لو كان المسكوت الذي لا يوجد فيه الصفة مساويا للمنطوق في الحكم فليلغ الصفة ويكفي التعبير
بالموصوف قلنا في اللقب ايضا ان ما سواه من المسكوت مساو للمنطوق في الحكم فعين التعبير بلقب قدر مشترك بين المنطوق وهذا المسكوت وامر التعبير
باللقب عن الفائدة بل الحق ان المقصود في اللقب ليس الا الحكم على الملقب به وان كان غيره ايضا مشاركا في الحكم لكن لم يكن المقصود الحكم عليه هذا يختل
بدون التعبير به وهذا القدر ممكن في الموصوف ايضا فان المقصود هو الحكم على هذا المركب التقييدي يختل بدون ذكر الصفة فافهم واستقم والجواب خامسا
ان الفائدة التنصيص على ثبوت الحكم في محال الوصف وقطع احتمال كونه مختصا بما عدا الوصف فعند عدم المفهوم لا يعرى عن الفائدة مطلقا
واعترض عليه الشيخ ابن الهمام انه ليس ما عدا محال الوصف داخلا فيه حتى يكون ذكر الوصف تخصيصا له اذ كان معنى قولنا في الغنم السائمة زكوة

في الغنم زكوة لاسيما في السائمة لكان له وجه وليس كذلك لان هذا خارج عن محل النزاع ولك ان تقرر الجواب بهذا الغرض ههنا بيان حال محال الصفة
واذا كان اهماله مشارا كالا فيه فلو عبر بالموصوف وحده من غير تقييد بالوصف كان محلا لان يتوهم التخصيص بما سوى محال الصفة فلم يكن نصا في المقصود
فقيد بالصفة ليكون نصا في المقصود في المثال المذكور الاخبار عن حال السائمة فلو قيل في الغنم زكوة حصل المقصود لكن لم يكن نصا فيه لاحتمال تخصيص العلوفة
فقيل في الغنم السائمة زكوة للتنصيص في المقصود فافهم وقس عليه امثاله وقيل الفقهاء الحنفية فضلاء تعريض بالشافعية ومولانا القيم لنفي الفضل عن غير الحنفية
ما اقصر وافعل ان التركيب دال عليه اقول الاولى ان يمثل بقيل الفقهاء الشافعية فضلاء تعريض بالحنفية ليلد وعلى المشهور ان تعريضهم بحسب اعتقادهم بالمفهوم فلا تقييد به
لكن يرد ويشكل على هذا ايضا بان التعريض يكون الكلام صادرا ممن يرى المفهوم فيكون قصد ذلك الا ان المفهوم ثابت في الواقع والجواب
بان اي التنصيص لتركهم على الاحتمال في الفضل والسكوت عن حالهم لا لاعدامه وتتميم هذا التعريض كما تعرف من التقديم او احتمال ان يكون للتعظيم
لا لان نفيهم متعين وقالوا ثانيا قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لازيدن على السبعين فيما روى البخاري حين سئل بالصلاة على عبد الله
ابن ابي ابن سلول راس المنافقين وقال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه انه صلى عليه وهو منافق وقال الله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة
فلن يغفر الله لهم وفي رواية الشيخين سازيد على سبعين فهم عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ان ما زاد على سبعين بخلافه في الحكم
وما كان فهم وامثاله اهل اللسان حجة فكيف فهم رسول الله صلى الله عليه واصحابه وسلم فاذا ثبت لو تم لدل على ثبوت مفهوم العدد وقد كان
الكلام في مفهوم الصفة قال وكل من قال بمفهوم العدد قال بمفهوم الصفة فثبوته يستلزم ثبوته والجواب لا نسلم ان النبي صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم فهم ان حكم ما زاد بخلافه بل هذا منه تاليف بدليل اتحاد الحكم في سبعين وغيره لانها للمبالغة والمعنى ان استغفر لهم مرارا كثيرة
فلن يغفر الله لهم فلا دليل فيه هذا اعلم انه روى الشيخان عن ابن عمر قال لما توفي عبد الله يعني ابن ابي ابن سلول جاء ابنه عبد الله الى
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فسأله ان يعطيه قميصه يكفن فيه اباه فاعطاه ثم ساله ان يصلي عليه فقام رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم ليصلي عليه فقام عمر فاخذ بثوب رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال يا رسول الله تصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انما خيرني الله فقال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم
وسازيد على السبعين قال انه منافق فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فانزل الله عز وجل ولا تصل على احد منهم مات ابدا
ولا تقم على قبره انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون فحينئذ قد يجاب بانه كيف يرى الى نظيرين على الاول لانه لو كان الصلوة والزيادة
على السبعين للتاليف فقط وقد قال امير المؤمنين نهاك يلزم العصيان انما المراد من الآية وشان الرسول صلى الله عليه وسلامه
وعلى آله واصحابه يرى منافيا ولو لم يكن للتاليف بل كان المراد وهو العدد المخصوص مع انه يابى سياق الآية وما في سورة المنافقين سواء عليهم
استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم يتجه ورد سازيد على سبعين ولم ينقل الاستغفار كذلك وايضا اول الآية النازلة فيه يدل
انه مات كافرا فكيف ينفعه الاستغفار ولو كان الف مرة وايضا يلزم فضل هذا المنافق على اهل بدر الذين هم خيار الامة فانه ما كبر عليهم
لازيدن السبعة والزيادة على الاربع مخصوصة لهم لاجل فضائلهم وقد زاد في التكبير عليهم فلاجل هذه الشبهة حكم الامام حجة الاسلام من ائمتنا
بعدم صحة الحديث وكذا قال امام الحرمين ولا يتوجه السؤال عليهم بان السند صحيح لان المقصود ابداء انقطاع باطن لا الكلام على السند
لكن يخدشه ان اسانيده قد تكثرت بحيث لا يبعد ان يدعى الشهرة والذي عند هذا العبد في هذا المقام ان منع امير المؤمنين عمر رضي الله عنه
كان مبنيا على زعمه ان قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم للتسوية والمقصود من الآية المنع عن الاستغفار لعدم ترتب الفائدة فاجاب

عليه وآله الصلوة والسلام بانه للتخيير كما قال خيرني الله تعالى وقوله سازيد على السبعين ليس لبيان العدد بل معناه استغفر مرارا
اكثر وهذا بالقصد في جواب امير المؤمنين يعني لما خيرني الله تعالى فاختار الاستغفار ولا اقبل قولك بل استغفر مرارا كثيرة وان كان لا ينفع
وليس هو اشتغالا بالآية والمراد فيما سبعين الكثرة الغاية لا يغفر الله لهم اصلا وان استغفرت مرارا فوق ما اختار الاستغفار وان كان غير
نافع فيه من التاليف وتسكين القلب لابن الصادق الكامل وحسن اخلاقي ولم يكن استغفاره لينتفع به ذلك المنافق كيف ينتفع مع انه محكوم
بعدم الانتفاع بالاستغفار بل لما كان من عادته الشريفة ان يختار ما كان مناسبا للرحمة ومكارم الاخلاق ولما اطلع امير المؤمنين على سر الامر فقال انه
منافق فلا يليق الصلوة عليه وان كنت خيرت فلم يلتفت عليه وآله الصلوة والسلام الى ما قال وصلى عليه لما ذكر من الفوائد ولما جرى من لسانه
الشريف الوعد ولما كان الوحي ينزل على تحقيق رأي امير المؤمنين عمر ورايه كان عدم الصلوة على المنافق فنزل الله فنسخ التخيير بهذه الآية
وحرم الاستغفار للمنافق والصلوة عليه وهذا بعينه لما قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لابي طالب حين مات كافرا مشركا يا عم
لاستغفرن لك ما لم انه عنه فلما نزل قوله تعالى ما كان للنبي ترك كما روي في صحيح البخاري هذه الآية على خلق عظيم ورحمة للعالمين فيجب الاستغفار وعلى هذا الوجه انقطاع
الباطن والله تعالى اعلم بحقيقة الحال او نسلم المفهوم لكن حكم الزائد بخلافه فبناء على الاصل لان الاصل في دعائه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام الاجابة الا لدليل
في المزيد على السبعين اي بناء على الاصل الذي كان في هذا الباب فافهم والله اعلم ومنها مفهوم الشرط وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وهو كالصفة اي كمفهوم الصفة نفيا
واثباتا منه وقال به جميع من قال بمفهوم الصفة وبعض من لم يقل به كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي من مشائخنا لنا ان الشرط لغة او عرفا ان رفع
المقدم لا يدل على رفع التالي لقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا الآية واعترض عليه بان القائلين بالمفهوم لا يقولون
باستلزام رفع المقدم رفع التالي اتفاقيا لعدم دلالة التركيب على الانتفاء عند الانتفاء كما انه يدل على تعليق الوجود بالوجود وهذا بعينه مثل
لو فانه يدل على انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط ولك ان تقرر الاستدلال بهذا لو كان المفهوم مدلول الكلام لاستلزم رفع المقدم رفع التالي لانه
استعمال ادوات الشرط فيما اذا كان المقدم اخص لغة وهذا كله باطل لا ينبغي التزامه فافهم والاستحالة في لو فانه خصوصها الا انه ليس لغة
الا فيما يكون قسما فيه مستعملا في [illegible] او عقلا والاستحالة فيه واما لو كان المفهوم متحققا لزم عدم صحة استعمال ادوات الشرط كلها اصلا في الاخص
اصلا وشرعا احسنه فتدبر فافهم يقتضي مفهوم الشرط قالوا اولا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وهذا مفهوم ولا يخفى انه اشتباه واشتراك الاسم اذ الكلام في
الشرط النحوي وما يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء والمستدل اخذ الشرط العقلي او الشرعي الذي يتوقف عليه المشروط وليعلم انه انما يكون الشرط
شرطا للايقاع اي الحكم من المتكلم لا للثبوت في الواقع فلا يلزم من انتفائه الا انتفاء الايقاع وهو السكوت بعينه فان قلت اذا انتفى الايقاع
والانشاء انتفى الحكم اذ هو الثابت لا غير قلت هذا بالحقيقة يرجع الى نفي المفهوم والرجعة الى التمسك بالاصل فان لم يكن هناك انشاء آخر
ثبت الحكم ينتفي بانتفاء العلة وهذا ليس من المفهوم في شيء وان كان انشاء آخر ثبت الحكم به لا ينافي الانتفاء فافهم ولما كان هذا اشتباها
فعدلوا منه الى ان قالوا ان في السببية اي سببية الاول للثاني غالبا والاصل عدم الغير وفي الاسباب الحقيقية السبب [illegible]
غالبا فيعد المفهوم قلنا لا نسلم استعمالها في السببية غالبا فان كثيرا ما يستعمل في المتلازمين والمتضايفين مع انه لا سببية للاول في الواقع
استعمالها في السببية غالبا فهذا ليس بالوضع ولا انه حينئذ يكون النفي حكما شرعيا مدلولا للكلام بل هذا بالعقل وهو قول الحنفية ان العدم
اي العدم من هذا الدليل والا لو ان ثبوتها بدليل آخر لا العدم هي مفهوم من هذا الكلام ولذلك لا ينتفي الحكم فيجوز تاخير المخصص او لا يخصص
الى [illegible] قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم

المؤمنات الآية خلافا للشافعي ومن تبعه فان مفهومه وهو عدم جواز نكاح الامة عند استطاعة الحرة وعدم جواز نكاح الامة الكتابية كما
فهموه حكما شرعيا خص من عموم حل النساء وأما عندنا فهو عدم الحل بالنسبة الى هذه الآية اي انها غير مثبتة لحلها فلا يصلح تخصيصا لعموم
فتدبر وقالوا ثانيا قول يعلى بن امية لعمر امير المؤمنين رضي الله عنهما ما بالنا نقصر وقد امنا روى مسلم وابو داود والترمذي والنسائي
قال قلت لعمر بن الخطاب ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقد امن الناس فقال عجبت مما عجبت
فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فهم امير المؤمنين انتفاء القصر عند انتفاء الخوف
وهو مفهوم الشرط حتى تعجب من ثبات القصر مع عدم الخوف وسأل والجواب عدم تسليم فهمه من اللفظ وانه انما فهما اي ثبات الصلوة في تمام
على الاصل وهو الاتمام لان مدار الشرع بالسكوت فيبقى على الاصل فان قلت قد روى البخاري عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها فرض
الصلوة حين فرضها ركعتين ركعتين في السفر والحضر فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر فالاتمام ليس اصلا حتى يفهم من الاصل قلنا لو سلم
ان مذهب امير المؤمنين عمر ذلك واغمض عن ظاهر الآية فنشأ كلام ام المؤمنين انه اقرت فيما تصرح في التخيير … عنده بالسفر انه موضع القصر
ففهم امير المؤمنين لعله لان تقرير الركعتين معلق بالخوف فيه وراي … على الحكم المتقرر ابتداء النسخ وهو الاتمام فتعجب فسأل وانما فهم من الآية
في صلوة الخوف وهو مروي عن ابن عباس لكن حاجة السائل … وكذا رواية النسائي عن ابن عبد الله بن خالد عن ابن اسيد انه قال لابن عمر
تقصر الصلوة وانما قال عز وجل ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال ابن عمر يا ابن اخي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اتانا ونحن ضلال فعلمنا فكان فيما علمنا ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امرنا ان نصلي في السفر ركعتين مسئلة هل يستلزم التعليق منع
السبب عن السببية او الحكم عن الثبوت فقط لا السبب عن الافضاء هو اختيار الحنفية الاول والشافعية الثاني وان ذهب الامام ابو زيد والامام
فخر الاسلام منا وعليه مسئلة مفهوم الشرط قرر صاحب الكشف وغيره وجه الابتناء بانه لما مال الشافعية الى ان الجزاء سبب للحكم وموجب له
والشرط مانع ثبوت الحكم عند عدمه فعدم الحكم لعدم الشرط عنده وعندنا لما منعه عن السببية وايجاب الحكم عند عدمه فعدم الحكم لانتفاء السبب
والموجب كما كان من قبل فليس لعدم الشرط دخل فيه بل هو عدم اصلي قال الشيخ ابن الهمام هذا ساقط لان السبب الذي يعني الشافعية
انتفاء الحكم بانتفائه في خلافية مفهوم الشرط هو مدلول لفظ الشرط وفي هذه الخلافية المراد الجزاء الذي جعل سببا شرعا للحكم هل يبطل سببيته
بالتعليق او لا يمنع التعليق سوى الحكم فقط فاين من ذلك وهذا لا توجه له لان الشيخين الاماميين لم يدعيا ان مراد الشافعية بالسبب هو
مقصوده انه لما يمنع الشرط عن ترتب الحكم على السبب الذي هو الجزاء يكون انتفاء الحكم مستندا الى الشرط فاذا هو مدلوله ولا ينفع ما
من معنى السبب اصلا فالصواب ما ذكره مطلع الاسرار الالهية في وجه التعليل ان مسئلة مفهوم الشرط مسئلة لغوية حاصلها هل يدل الشرط لغة
على انتفاء الحكم عند انتفائه اولا وهذه الخلافية شرعية فان الحاصل ان الذي جعل سببا شرعا هل يبطل سببيته شرعا بالشرط والتعليق ام لا
فلا يتفرع الخلافية في مفهوم الشرط على هذه الخلافية وايضا انما تقول بطلان السببية او منع حكم السبب انما ياتي في الانشاءات التي
جعلت اسبابا شرعا ومسئلة مفهوم الشرط تعم كل تعليق خبرا كان او انشاء فاني يصح التفريع ولكن نقول لو سلم بطلان السببية كما زعم
الحنفية فلا يوجب نفي مفهوم الشرط فان النزاع باق بل فانه … الجزاء سببا للحكم وانه ينتفي عند عدم الشرط لانتفاء السبب
فهل يدل هذا التركيب لغة على الانتفاء اولا ولو سلم عدم بطلان السببية وامتناع الحكم مع الشرط فلا يلزم ان الشرط دال لغة
على انتفاء الحكم بل يجوز ان يكون انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط اصليا ويكون تقرره بوجود المانع والشيخ الذاهب اليه فتدبر ثم لما كان يقول

في التقرير الكلام ان الجزاء عند الشافعية مفيد لحكم كلي يعم التقادير لغة وهو سبب له والشرط خصصه بتقدير وجوده واخرج تقدير عدمه ولهذا عدوا الشرط من المخصصات فانتفاء الحكم عند عدم الشرط انما هو من تخصيص الشرط فافاد حكما مخالفا لغة كالاستثناء الا انه مفيد للحكم الكلي الثابت في المنطوق والشرط في المسكوت واما عندنا فالجزاء مع الشرط يفيد حكما مقيدا وليس له ارادة بقي على الاصل سواء كان الحكم في الجزاء والشرط في المنطوق او الحال وكان الحكم في الشرط والجزاء فانه اذا لحق الشرط تغير كان يبقى الكلام موقوفا فعلى هذا بنى الخلافية مفهوم الشرط على ان الشرط هو بمنزلة استثناء التقديرات لا عداه عن الحكم الجزئي وكان الجزاء عاما لها لغة وان الشرط مع الجزاء مفيد لحكم مقيد فقط لا غير فعلى الاول الشرط دال على نفي الحكم عما عداه لغة بخلاف الثاني بل حكم ما عداه مسكوت عنه ولعل هذا هو مراد الامامين ثم لما كان من جزئيات التركيبات الشرطية ما جزاءه سبب شرعا لحكم آخر ولم يكن سببية الا فادة حكم سببه محله كان الجزاء في نفسه مفيد الحكم عام لغة ادعوا على رائهم فهو تام في السببية والشرط انما استثني بعض التقادير فمنع تاثيره عليها واما عندنا فلما لم يفد الا حكما مقيدا لما يتحقق سببية قرر الكلام في هذا المثال لكم عن الشيء مما يرد مدفي كلام القاضي الامام اشارة اجمالية الى ما قلنا فان عبارته الشريفة في الاسرار هكذا احتج الشافعي بان تعليق الحكم بالشرط ينفيه عما قبله وبعده بناء على اعتبار انه لولاه لكان موجودا قال الرجل لعبده انت حر يثبت بوجوده الحرية صفة للعبد فاذا قال ان دخلت الدار فتعلق انعدامه عن محله ونفيه مع وجود قوله انت حر فثبت ان التعليق كما يوجب الوجود عند الشرط اوجب النفي عما قبله ثم قال بعد بيان فروع الخلافية اما علماؤنا رحمهم الله تعالى فانهم ذهبوا الى ان الاسباب الموجبة للاحكام اذا علقت بالشروط كان التعليق تصرفا في العلل باعدامها لا في احكامها وعند وجود الشرط يكون ابتداء وجود الاحكام كما عند وجود العلل لا فرق بينهما في حكم الابتداء فقوله على اعتبار انه لولاه موجودا اراد به ان قوله بافادة الشرط انتفاء الحكم عند عدمه مبني على اعتبار الشرط كالاستثناء مخرجا لما عدا تقدير وجود الشرط واشار بقوله فانهم ذهبوا الى آخره الى انهم ذهبوا الى ان الشرط مع الجزاء يفيد حكما مقيدا ولا افادة في الجزاء منفردا حتى يصلح للسببية قبل وجود الشرط واما الامام فخر الاسلام فنقله اجمالا ولا اجمال الا انا قال حاصله ان المعلق بالشرط عندنا لا ينعقد سببا انما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي رحمه الله هو مؤخر بعد تفريع الخلافيات اشار الى ما قلنا بقوله في استدلال الشافعي قال لان الوجوب ثبت بالايجاب لا بالشرط فيصير الشرط معدما لا وجوب وجوده لولا فيكون الشرط مؤخرا لا مانعا يعني انه لولا الشرط لكان الجزاء ايجابا للثبوت الحكم على جميع التقادير في الحال لغة فالشرط استثنى ما عداه وعدم الحكم فيه فيكون الشرط نفسه مؤخرا لغة لا مانعا عن التكلم وانما قرر الكلام في هذا الذي من جزئيات المعلق وهو ما كان الجزاء سببا لحكم آخر شرعا لذكر بعض التفريعات كما هو دابها الشريف ومقصودهما ما ذكرنا وعلى هذا لا يرد عليه شيء مما ذكرنا هذا غاية التقرير لكن لعل فيه بعد تامل فتامل ويتفرع عليه تعليق الطلاق والعتاق بالملك فانه يصح عندنا ويقع عند وجود الملك عندنا لعدم سببيته في الحال انما يصير سببا عند وجود الشرط وهو الملك فيصادف محلا مملوكا ولا يصح عنده بل يبطل الانعقاد وعنده سببا في الحال والمحل غير مملوك فيلغو ولا يقع شيء عند وجود الشرط ويتفرع عليه تعجيل النذر المعلق نحو ان قدم ولدي فعلي صدقة كذا فعندنا لما لم يصر هذا النذر سببا للوجوب الا عند وجود الشرط لا يصح التعجيل لكونه ادا قبل وجود الوجوب وعنده لما انعقد سببا في الحال انما الشرط مانع وجوب الاداء لا انفكاكهما في المالي عنده يصح التعجيل كالزكوة قبل الحول ويتفرع عليه ايضا تعجيل كفارات اليمين اذا كان ماليا قبل الحنث فعنده يجوز لان الحنث عنده شرط واليمين سبب وقد وجد السبب فوجب في الذمة وان لم يكن واجب الاداء الا ان كالمذكور صح الاداء قبل الحنث وعندنا لا يجوز التعجيل لان سبب الكفارة عندنا الحنث لا اليمين فالتعجيل قبل الحنث اداء قبل وجود السبب وفيه بحث فان المفرع في حيز الخفاء فان الكلام في الشرط النحوي بل يمنع السببية ام لا والحنث ليس شرطا نحويا وما اجيب ان قوله تعالى وكفارته اطعام عشرة مساكين الآية بمعنى

ان حنثتم فكفارته او فصار معلقا بالشرط فهل يمنع سببيته هذا الكلام لايجاب الكفارة ام اخر الحكم فقط فيه تعسف ظاهر وكذا ما اجيب ان
قول الحالف والله لا افعلن كذا في قوة ان حنثت فعلي الكفارة بل الحق انه ليس متفرعا وانما جيء به لمشابهة الشرط النحوي وانما هو متفرع
على ان اليمين سبب للكفارة كما ذهب اليه هو او الحنث كما ذهبنا اليه فالاتيان بها قبل الحنث اتيان بعد تقرر السبب عنده وفيه في الامالي بما ذكرنا من تقرير
السبب فلا يجزئ فافهم اقول الاشبه انما هي هذه المسئلة من منع التعليق السببية اذ الحكم مبنية على ان صيغ العقود والفسوخ هل انشاء ام اخبار تقتضي الانشاء
الذي هو الموجب للحكم حقيقة وانما يقتضي الانشاء لكونه حكاية عنه فمن قال بالاول كالشافعية فلا تعليق عنده الا باعتبار الحكم لوجود
الصيغة في الحال هو الظاهر وهي السبب لوجود العقد ومن قال بالثاني كمشائخنا الكرام فلا وجود للسبب عنده وهو الانشاء الموجب
لانه انما هو كان يثبت اقتضاء ضرورة تصحيح الخبرية ولا اقتضاء في التعليق للسبب الذي هو الانشاء الا عند وجود الشرط لان التعليق
لا يتوقف صحته وصدقه الا على وجود اللازم عند وجود الملزوم لا غير الا ترى يجوز التعليق في الممتنعات مع انه لا وجود للجزاء اصلا فتفكر
وفيه نظر ظاهر فانه لا ينفع الشافعية الذهاب الى الانشائية لان النزاع باق بعد لان كون الصيغة سببا مطلقا يجوز ان لا يكون مجمعا
عليه بل سببيته في الحال انما هو في التنجيز واما في التعليق فيجري الخلاف فعندنا لا سببية فلا فافهم قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان
هذه الفسوخ والعقود على تقدير كونها اخبارات فهي حكايات عن طلاق يتيسر للمتكلم عند التكلم بها ولهذا الطلاق المعتبر لا يقاع قائم
عند التكلم به يتيسر تعليق الطلاق المنجز اولا ثم يتكلم فقد تحقق المحكي عنه في الحال وهل هو سبب ام لا فللشافعية ان يقولوا قد انعقد سببا
لكن تاخر الحكم للتعليق فلا ينفع للحنفية الذهاب الى الاخبارية ثم انه يمكن ان يعتبر الخلاف على تقدير الاخبارية انها اخبارات عن ايقاع الطلاق
في الحال بحيث يقع عند وجود المعلق عليه او عن الايقاع الذي يوجد في الوقت من ذلك فلا ينفع الاخبارية فافهم وفي التلويح وتحرير هذه المسئلة
بل مسئلة مفهوم الشرط ايضا مبنية على اختلاف واقع في الشرطية فقال اهل العربية الحكم في الجزاء وحده والشرط قيد بمنزلة الظرف و
الحال فمعنى ان دخلت الدار فانت طالق انت طالق وقت دخولك الدار والحال انك داخلة الدار قال السيد في حواشي شرح التلخيص انما
لم يذهب اليه احد من اهل العربية الا صاحب المفتاح فيما يظهر من كلامه ولعله ما سلك نحوها مع ان حرف الشرط اخرج الشرط والجزاء عن
الكلامية والافادة للسكوت وقال اهل النظر الحكم بينهما وهو حكم تعليقي يخالف حكم الحمليات وهما اي الشرط والجزاء جزءان للكلام احدهما محكوم عليه
بذلك الحكم والثاني محكوم به فمال الامام الشافعي الى الاول المنسوب لاهل العربية فذهب الى ان السبب منعقد الآن لوجود الحكم بالطلاق الآن
والعدم عند العدم اي عدم حكم الجزاء عند عدم الشرط حكم شرعي مفهوم لان الشرط لما كان كالحال الظرف افاد وجود الحكم على كل تقدير و
الشرط خصصه ببعض التقديرات ومنع عن البعض فالانتفاء جاء من قبل الشرط فيثبت حكما مفهوما منه وصار شرعيا ايضا لكونه مدلول الكلام ومال
ابو حنيفة الى الثاني فمفهوم الشرط اثار وحكما تعليقيا عنده فلم يوجد الحكم منه بوقوع الجزاء بل انما يتحقق عند وجود الشرط اذ قد افاد حكما تعليقيا
فبقي فيما وراء المعلق عليه على ما كان عليه في الاصل فههنا مطلبان الاول تفرع مفهوم الشرط على هذا الخلاف وتقريره ان الشافعي لما مال
الى مذهب اهل العربية كان الجزاء عنده مقيد الحكم على جميع التقادير والشرط خصصه فالنفي مضاف اليه والامام ابو حنيفة لما مال الى قول
اهل الميزان فالجزاء عنده لا يدل على حكم اصلا وانما المفيد المجموع الحكم للتقييد فلا يدل العدم عند العدم بل العدم بقي اصليا كما كان هذا حاصل
كلامه وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بافادة الجزاء الحكم حال الشرط انه مفيد لثبوت الحكم في الواقع لكن على تقدير وجود الشرط فيلزم ايضا
تحقق الجزاء البتة والشرط ايضا فهذا في ممنوع فان الجزاء ربما يكون مستحيلا مع كون الشرطية مستقيمة عرفا ولغة فمبنى الكلام على هذا الباطل

لا يليق وكيف يقول مثال هذا الامام الهمام ذو اليد الطولى في العلوم وان اراد بها افادة كون حكم الجزاء ثابتا على تقدير وجود الشرط على سبيل القضية التقديرية والاستلزام صادقها صدق الجزاء في الواقع بل على تقدير الشرط لا غير فهذا مساوق للشرطية فيما يلزم من كون الحكم في الجزاء الا ما يلزم من كون الحكم بينهما للتلازم فافهم واما ثانيا فلانا سلمنا ذلك فلا نسلم ان الجزاء على هذا التقدير يستدعي الحكم على جميع التقادير والشرط خصصه بل الجزاء مقيد بالحال والظرف واذا كان في الكلام قيد يبقى موقوفا عليه ويستفاد من المجموع حكم مقيد فلا يلزم منه العدم عند العدم بل يبقى على ما كان نعم لو بني على انه قائل بكون الشرط مخصصا للجزاء وهو انما يكون لو كان الجزاء مفيدا لعموم التقادير كما قدمنا كان له وجه لكن لا يفي الاثبات كون الجزاء خبرا والشرط بمنزلة الحال والظرف واما ثالثا فلانا سلمنا ذلك لكن النزاع باق لا ينتج الحنفية الذهاب الى قول اهل المنطق ايضا لانه سلم ان المجموع الحكم تعليقي بالمنطوق دل هل في المسكوت انتفاء الجزاء بعدم الشرط ام لا ولا يلزم تعيين احدهما فالنزاع باق كما كان فافهم واذا تاملت علمت ان هذا وارد على ما قررنا من البناء تقدير المطالب الثاني تفرع مسئلة انعقاد السببية على هذا الخلاف وتقريره انه لما كان مجموع الشرط والجزاء مفيد الحكم تعليقي لم يكن موجبا لتحقق الجزاء فلا ينعقد سببا كما هو راي الامام ابي حنيفة واما عنده فلما كان الحكم في الجزاء افاد ثبوته الا ان الشرط مانع فهو ثبت لولا المانع وهو معنى انعقاد السببية وفيه ان الشافعي لا ينفعه الذهاب الى ذلك لان النزاع باق بعد لان الشرط قيد مخير اتفاقا فاما مغير للسببية فلا يبقى سببا واما عن ثبوت الحكم به فلا ينفع الذهاب اليه للشافعي كذا في الحاشية ولعلك تقول انه اذا كان الحكم في الجزاء فيكون مفيدا لتحقق حكمه في الواقع الا ان الشرط منعه عن التحقق الحالي وقيده بحال تحققه في الواقع واذا كان مفيدا للحكم صار سببا مفضيا اليه فينفعه الذهاب اليه وهذا بعينه كما يقول الامام ابو حنيفة في ان المضاف كطالق غدا يكون سببا في الحال لافادة تحقق الطلاق في الواقع لكن في الغد وانك ان تقول في تقرير الكلام ان هذا انما يتم لو كان معنى الشرطية ثبوت الجزاء في الواقع مع تحقق الشرط فيه وهو باطل لا يلتفت اليه فالذي يصلح الارادة ثبوت حكمه على تقدير وجود الشرط على طريقة الحملية التقديرية فهذا مساوق الشرطية الميزانية فلا افضاء فلا سببية ولا يفيد نعم ينفع ابا حنيفة الذهاب الى مذهب اهل المنطق فانه لما كان مجموع الشرط والجزاء كلاما مفيدا والجزاء بمنزلة جزء الجملة فلا يفيد شيئا فلا يكون مفضيا الى الوقوع فلا سببية اصلا واما مجموع الشرط والجزاء فانما يفيد التعليق فلا يقتضي وقوع المعلق اذ صدقه لا يستدعي وقوع شيء من الطرفين وكذا الانشائية لا تفيد الا لزوم شيء لشيء ولا يقتضي وقوع ذلك الشيء بل لو ثبات لو جدت الحق قول هذا الامام الهمام الحبر القمقام عليه الرحمة والرضوان لانه ان كان الحكم فيما بين الشرط والجزاء فقط عرفت وان كان الحكم في الجزاء فلا يكون حكما واقعيا بل تقديريا كما في الحملية التقديرية وانها ملازمة للشرطية الميزانية فلا يستدعي وقوع المعلق ولا يفضي اليه ومما قررنا ظهر لك اندفاع ما قيل ان مذهب اهل الميزان لا يصلح لابتناء انعدام السببية لان حاصله يرجع الى ملزومية الشرط للجزاء وهذا لا ينافي السببية ولا يوجب فافهم وتشكر قال مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره ان هذا انما يدل على ان الجزاء وحده ليس سببا ويجوز ان يكون مجموع الشرط والجزاء سببا في الحال لكن للوقوع في المستقبل عند وجود الشرط وهو الذي يستدعيه القواعد الشرعية كيف ولم يصدر من الزوج تصرف الا هذه الشرطية لا غير فلم يوجد منه تصرف عند وجود الشرط حتى يكون مطلقا به بل انما يكون مطلقا بصدور هذه الشرطية كيف وقد لا يكون اهلا للتصرف عند وجود الشرط كما اذا جن او عرض عارض آخر واذا كان السبب هو الكلام الشرطي فمعنى بطلان سببية ان انت طالق ببطل سببية بسبب الشرط في عالم الواقع وانما السببية للشرطية لوقوع الطلاق عند حصول الشرط وان جعل انما جعل الحكم فيها ان سببية انت طالق كان سببا مفضيا الى وقوع الطلاق لو لم يمنع الشرط فانه قد منعه عن ايجابه الحكم ووقوع الطلاق وعلى هذا فلا يصح تفريع صحة تعليق الطلاق بالملك الا اذ اثبت ان الملك لا يشترط لانعقاد سببية هذا المعلق دون شرط القضاء [illegible] سببا بالفعل

لان تعلق به الاعتاق فهذا التعليق وتعليق ان دخلت سواء لكن المعلق به اذا كان الموت كما اذا امت فليس الموت مطلقا بل الموت
قبل موت العبد وهو مشكوك ايضا فينبغي ان لا ينعقد فالاشكال بحذافيره وارد على المعترض وما قال المصنف وان كان وافيا لكن بقي فيه كلام المحققين
من الفقهاء فانه قال في الهداية وغيرها انه انما يعتبر سببا الآن لعدم صلوح زمان المعلق به للاعتاق لان وقت الموت معدم للملك ومع
من شرط وهذا كما يصلح جوابا للمصنف يصلح جوابا عن اصل الايراد ايضا لكن اورد عليه الشيخ ابن الهمام ان الثلث يبقى في ملك الميت ولنفيذ
محال انفاذ الوصايا وهذا ايضا من قبيل الوصية فلا ينافي نفاذه الموت لا يذهب عليك ان ابقاء الملك للميت محال العقل واما انفاذ الوصية
فلان الوصية تصرف ثابتة حال الحيوة واثرها ان يمنع خلافة الورثة في الملك ويصير الموصى له خليفة في مقدار الوصية الى الثلث وان
لم يكن الموصى له معينا بل في القرب فقط كهذه الوصية فيظهر اثره في آخر الجزء من الحيوة ويمنع انتقاله الى الورثة فهذا الشرط بخصوصيته فيه لا يمنع
السببية وترتب الجزاء قبل وقوع الشرط هذا التقرير كلام على نمط مراد المصنف وبعد يبقى خبايا في الزوايا والله اعلم باحكامه فافهم انه ثقة
قالوا اولا يمتنع نزول المعلق لا غير كما في تعليق الحبل فانه يمتنع نزوله لا اقتضاء نزوله والمعلق الحكم لان ما لزم من دخول الدار وقوع الطلاق وهو الحكم
لا الايقاع ضرورة وقالوا ثانيا لو لم يكن المعلق بالشرط سببا عند التعليق لم يكن سببا عند وجود الشرط فلم يقع الطلاق حينئذ وهو باطل والجواب
عنها على ما درست لا يخفى اما عن الاول فلان كون الحكم معلقا مسلم لكن الكلام في ان سببه موجود الآن ام لا تحقيقه اقتضاء اذ ليس في الثاني
ايقاع اصلا وانما هو بعد وجود الشرط ولعلك تقول من قبلهم ان كان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فهذا المقيد يقتضي الوقوع ففيه اقتضاء
الكلام انشاء او سبقه شيء فيها اقتضاء هو المخبر عنه فوجد السبب وان كان الكلام مجموع الشرط والجزاء فهو يقتضي وقوع الطلاق عند الشرط وينفذ اليه
هذا الكلام انشاء الا بد من تحقق اللزوم وهو بالانشاء المتقدم عليه فقد تحقق السبب ولك ان تجيب بانا بينا سابقا ان الشرطية لا تفيد
الا الملازمة بين الشيئين انشاء كان او اخبارا وهي لا تفضي الى وقوع الجزاء او ايقاعه فلا يصلح للسببية وكيف لا وقد يقصد منه عدم الوقوع فانه
يكون للمنع وايضا وقوع الشرط مشكوك الوجود في نظر المتكلم فما حال ما علق به ولو تنزلنا القول من ادعى سببية المجموع فعليه الاثبات فانا نمنع
المنع واما اذا كان الجزاء كلاما والشرط قيده فقد عرفت انه يكون قضية تقديرية مساوقة للشرطية فلا حكم بخلاف المطلق فانه لا تقدير فيه
بل انشاء بالتحقق الواقعي في وقت معين او اخبار عنه فتدبر واما عن الثاني فيمنع الملازمة وهو ظاهر وشيد اركان الاستدلال ابن الهمام
لا صنع له عند وقوع الشرط واعتباره مطلقا عنده تقديرا مجردا اعتبار لا يصلح لابتناء الاحكام الشرعية كيف وقد يكون عند وجود الشرط غير اهل
بل مجنونا لا يصلح مطلقا فلو لم يكن حال التكلم ايقاعا لم يكن ايقاعا عند الشرط ايضا فثبت الملازمة ولك ان تجيب عنه بانه لا يلزم الصنع عند الشرط
بل الصنع السابق يكفي لانه وان لم يكن معتبرا شرعا ولا مفضيا الى شيء لكن جعله الشارع مفضيا عند الوجود فصار تطليقا عند وجود الشرط حقيقة وانه
مطلقا لا بمجرد الاعتبار فقط والجنون لا ينافي صيرورة الصنع السابق تطليقا انما ينافي اعتبار كلامه حال الجنون فافهم وقالوا ثالثا
قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق فيما لا يملك قال الترمذي هو احسن
شيء روي في الباب وفي رواية الحاكم عن ام المؤمنين عائشة مرفوعا لا طلاق الا بعد نكاح ولا عتق الا بعد ملك ورواه الحاكم والبيهقي
وعبد الرزاق عن معاذ بن جبل مرفوعا وفي رواية عبد الرزاق وابي داود والنسائي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا لا طلاق
فيما لا يملك ولا بيع فيما لا يملك ولا عتق فيما لا يملك ولا وفاء ولا نذر الا فيما ابتغي به وجه الله ومن حلف على معصية فلا يمين له ومن حلف على قطيعة
رحم فلا يمين له وفي رواية ابن ماجة عن المسور بن مخرمة مرفوعا لا طلاق قبل نكاح ولا عتق قبل ملك الرواية كذا في الدر المنثور قلنا الا

مفهومه بالعبارة عدم الوقوع في غير الملك واما الايقاع فمسكوت عنه والكلام فيه والاول متفق بيننا وبينكم ولو سلم ان المراد الايقاع فالمراد التنجيز
كيف وليس التعليق عندنا ايقاعا والايقاع حالة فليس الخلاف فيه وهو ظاهر واستند بان من حلف لا يطلق فنجز فعلق الطلاق بالشئ لا يحنث ولو كان طلاقا
حنث فعلم انه لا يسمى طلاقا اعترض بان مبنى الايمان على العرف والعرف فيه ان لا يطلق تنجيزا وهذا ليس بشئ فانه قد مر ان العرف مخصص فتخصيص الحديث ولو سلم
شمول الطلاق له فافهم ثم هذا الحمل ماثور عن الزهري والشعبي فقد روى عبد الرزاق عن الزهري تاويل الحديث بهذا النمط وروى
ابن ابي شيبة عن سالم والقاسم بن محمد وعمر وابن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول مثل قولنا ونقل ايضا عن سعيد بن المسيب وعطا
وحماد وابن ابي سلمان وشريح كذا في فتح القدير وربما يعترض بما روى الدارقطني عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قال يوم اتزوج
فلانة فهي طالق قال طلق ما لا يملك وبما رواه هو ايضا عن ابي ثعلبة قال قال لي عم اعمل لي عملا حتى ازوجك ابنتي فقلت ان اتزوجها فهي طالق ثلثا
ثم بدا لي ان اتزوجها فاتيت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فسألته فقال لي تزوجها فانه لا طلاق قبل النكاح وفي التلويح
نسب الى عبد الله ابن عمرو ابن العاص هذا اليمين فلا يجري هذا الجواب وقال هذا حديث مفسر لا يقبل التاويل قلنا الحديثان ضعيفان لا يصح
الاحتجاج بهما قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير قال صاحب تنقيح التحقيق انهما باطلان ففي الاول ابو خالد الواسطي وهو عمرو بن خالد وضاع وقال احمد
وابن معين كذاب وفي الآخر علي ابن قرين كذبه ابن معين وغيره وقال ابن عدي يسرق الحديث بل ضعف احمد وابو بكر بن القاضي الشيخ السهيلي جميع
الاحاديث وقال ليس لها اصل ولذا لم يعمل بها مالك وربيعة والاوزاعي هذا وقالوا رابعا روى عبد الرزاق عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه
قال الحسن البصري سأل رجل عليا قال قال ان تزوجت فلانة فهي طالق وقال علي ليس بشئ وهذا انما يمشي منهم بطريق الجدل والا فقول الصحابي
ليس بحجة عندهم قلنا معارض بما روى مالك في الموطا ان سعيد بن عمر ابن سليم الزرقي سأل قاسم ابن محمد عن رجل طلق امرأته ان هو تزوجها
فقال القاسم ان رجلا جعل امرأته كظهر امه ان هو تزوجها فامره عمر ان هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر كذا في فتح القدير واما الجواب بان اهل الحديث قالوا
لم يلق الحسن امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه فلا يصح الاحتجاج به فليس بشئ فانهم شهداء على النفي وقد اتفقوا على كونهما في المدينة مدة فعدم اللقاء
بعيد ثم اصحاب السلاسل قاطبة نقلوا السند متصلا الاربعة في القبالة وملاقاته والطعن فيهم لا يجترئ عليه مسلم ويضحك من عقله الصبيان وايضا قد بلغ الانباء
حد التواتر والرواة كلهم اولياء اصحاب الكرامات وبالجملة الشك فيه زلة عظيمة فافهم واما رد الجواب بان المرسل حجة فليس مما ارادوا مقصودهم انه ليس حجة عند معارضة المسند
واما عن امير المؤمنين عمر مسند هذا وقالوا خامسا قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن روى عبد الرزاق عن ابن جريج
قال بلغ ابن عباس ان ابن مسعود يقول ان طلق ما لم ينكح فهو جائز قال ابن عباس اخطأ في هذا ان الله يقول اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن ولم يقل اذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتموهن قلنا ليس في الآية نفي عدم صحة التعليق بالملك بل فيه حكم اذا نكح ثم طلق قبل المس
وتاويل ابن عباس لا يقبل لعدم تحمل اللفظ والمعارضة قول ابن مسعود ولا يقوم قوله حجة ايضا فافهم ولقد اطنبنا الكلام في هذه المسئلة فانه مما زل فيه
اقدام الراسخين والله اعلم باحكامه تذنيب التعليق هل يبقى مع زوال المحلية للملك فزفر يقول نعم يبقى فاذا قال ان دخلت فطالق فابانها
الثلث يبقى التعليق كما كان حتى لو تزوج بعد زوج آخر فدخلت طلقت قياسا على الملك يعني ان علق الطلاق بالملك يصح ويبقى هذا شمل وعلماؤنا
الثلث الامام ابو حنيفة وصاحباه قالوا لا يبقى له ان المعلق بالشرط ليس سببا في الحال انما السبب وقت وجود الشرط وفي ذلك الوقت المحل للملك
متحقق اقول هو اي قول ائمتنا الحق لان الشرط جزء اخير من العلة التامة حتى لا يتوقف المعلول بعده على امر آخر وانما يكون الشرط جزءا اخيرا
ببقاء المحلية والا فتوقف على امر زائد بعده فاذا انتفى المحلية انتفت الشرطية فلم يبق المعلق بشرط وقوع الطلاق تدبر وفيه نظر سيأتي

فان مفهومه ليس غيره موجوداً ظاهر المعنى ان الكفر بحسب ظاهر العبارة قيل وقع الالزام به للاتفاق سبحانه وللجدال فيه مجال فان المفهوم ظنى
وانحط من المنطوق لاسيما الحكم فيضمحل عند معارضة المنطوق والمحكمات ولقد دلت على رسالة سائر الرسل سلام الله وصلواته عليهم والقاطع دل على وجود
غيره من الله تعالى وانما كان هذا حجة الا انه يلزم ان يكون كفراً مع قطع النظر عن معارضة امر آخر والتزامه شنيع جداً والفاق جواب بهذا القول
المشركون اولاً واما ثانياً فيصدقه ولم يكن ح المحكمات فح يكون هذا الكلام تجهيلا فافهم واستدل لو كان المفهوم حقاً لكان القياس باطلا لانه ثابتاً
في عين حكم المنطوق فينافره المفهوم واجيب بشرطه عدم المنافاة في الجامع لانعدام الموافقة في الحكم فلا يجامع المفهوم القياس فليس محل القياس محل المفهوم
فلا يبطل القياس به اعترض اولاً كما في شرح الشرح لو صح الجواب لكان كل قياس مفهوماً موافقاً والثابت به ثابت بالنص وهو خلف وثانيا
كما قيل المعتبر في القياس مطلق المساواة والشركة ولا ينافي ذلك كون المعنى اشد مناسبة للاصل ويكون في الفرع اقل مناسبة وهذا ليس
بدلالة النص في شيء لان ثبوت الحكم ح ليس جليا فهو قياس فح يجوز اجتماع القياس مع مفهوم المخالفة اقول التحقيق ان بناء مفهوم المخالفة
على عدم الفائدة اصلا وذلك بانتفاء الموافقة جلية كانت وهو المفهوم الموافقة اصطلاحا او خفية وهو القياس فان مطلق الموافقة فائدة فلا بد
من انتفائها بحيث قالوا الشرط للمفهوم عدم الموافقة اراد والاعم لغة او دلالة او قياسا فقد ظهر ان محل القياس ليس من محال مفهوم المخالفة
وح الاشكال ان يندفع فافهم وهذا بعينه ما قال في التلويح ان شرط المفهوم انتفاء المشاركة في علة الحكم فيجب انتفاؤه فلا يبطل به القياس
وهذا الجواب واف لان انتفاء القياس لا يكون معلوما ولا مظنونا الا اذا غلب فحص المجتهد ولم يجد فالمفهوم لا يثبت الا عند المجتهد بعد نظر دقيق
فلا يكون الدلالة لغوية وان قيل بانتفاء القياس بالمفهوم لكونه مخصوصا لبطل بالكلية وهذه الحجة تبطل سائر اقسام المفهوم وكنت قد عرضت
هذا على الى مطلع الاسرار الالهية قدس سره فافاد ان ما هو حاصل المفهوم مدلول الكلام لكن القياس دليل يعارضه وهو قوى عن المفهوم فيقدم عليه
للتعارض كما يقدم على العام المخصوص وهذا الاظهر كونه مدلولاً للكلام فافهم فانه غاية التوجيه وعبارات الكثر معتبرة انهم يابى عنه فافهم قالوا الشرط
عدم الفوائد باسرها سوى المفهوم وعدم المفهوم الدلالة والقياس فتدبر فثبت المفهوم للقب وقالوا وقال الخصم ليست امى زانية تبادر منه
اي نسبة الزنا الى امه ولذا اوجب الحد حد القذف عند الامامين مالك واحمد قلنا هذا الافهام بالقرينة الجزئية في خصوص هذا التركيب لا باللغة
حتى يلزم في كل لقب على ان هذا ليس من المفهوم فان مفهومه ثبوت الزنا لما سوى امه او ام كل احد وهو ليس مفهوما البتة قالوا ثانيا
فهم الانصار رضوان الله عليهم من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الماء من الماء عدم وجوب الغسل من الاكسال وهم من اجلة اهل اللسان
ففهمهم حجة قلنا فهمهم من العموم المستفاد من اللام لان المعنى كل غسل من المني فلم يبق غسلا خارجا عنه حتى يكون من الاكسال وهذا مثل ما فهم
الامام ابو حنيفة من حديث اليمين على من انكر وانما اوجب الائمة الاربعة الغسل من الاكسال لقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
اذا جلس الرجل بين شعبها الاربع وجهدها فقد وجب الغسل رواه الشيخان والحديث الاول مخصوص بالاحتلام على ما روى الترمذي عن
ابن عباس مسئلة انما قيل انما كان وما كافة زائدة فليس فيه اثبات ونفى كقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام انما الربوا
في النسيئة وليس المقصود حصر الربوا فيها بل قد يكون في الفضل ايضا ونسبه في البديع الى الحنفية دون التحرير وفيه ونسب للحنفية عدم
فانما زيد قائم كانه قائم وقد تكرر منهم نسبته والفاء لم يجب احد من الحنفية بمنع افادتها في الاستدلال بانما الاعمال بالنيات على شرطية النية
في الوضوء بل بتقدير الكمال والصحة هذا كلامه وهو يدل على ان النسبة اليهم غير صحيح لكن في التائيد نظر فانهم انما لم يجيبوا بمنع افادتها الحصر لان مدار
الاستدلال لم يكن عليه بل على عموم الاعمال فتدبر وهو الصحيح عند النحويين كما في شرح المنهاج وقيل انها تفيد الحصر اي حصر ما يلي انما متاخرا

فيما بعده وفيه النفي والاثبات فقيل هذا الحصر منطوق لما هو موضوع له وهو مختار التحرير وقيل مفهوم فليس موضوعا قالوا اي القائلون بالحصر
اولا ان الا للاثبات وما للنفي فانما يدل على مجموع النفي والاثبات وهو الحصر وهذا فاسد كما ترى فان ما زائدة وزيدت لا للنفي وان كان يلزم منه
في الاستعمال كلمة الاثبات مقارنة للنفي وقالوا ثانيا قوله عليه وآله الصلوة والسلام انما الولاء لمن اعتق يفيد نفي الولاء لغيره وهو اي الحصر
على ما يشهد به قصة نزوله قلنا لا نسلم افادته انما نفي الولاء عن غيره بل يفهم من العموم لانه اذا كان كل افراد الولاء لمن اعتق لم يبق ولاء يكون
لغيره فان قلت يجوز الاشتراك في الولاء كملكية الدار فيصح ان الولاء له في الجملة قلت الظاهر من هذا الكلام الاستقلال اي استقلال ملكية الولاء للذي يعتق
وربما يقال ملكية الدار لزيد بانه ملكيته لعمرو وظاهر انه لو اقيم بالزيد لا يصح اقرار له ولعمرو انما ذلك لفهم الاستقلال فافهم هذا اما مثل العالم
زيد اي فيما اذا كان المسند اليه معرفة والخبر خبرا من جزئياته ولا عهد ثمة فقيل لا يفيد الحصر اصلا لا منطوقا ولا مفهوما وقد قيل يفيد وهو منطوق وهو الحق
لانه اشارة فان معناه العالم عين زيد على طريق الحمل الاولي كما ذكر عبد القاهر فيما اذا كان الخبر معرفة او كل العالم زيد وعلى كل التقديرين يلزم
ان العالم ليس غير زيد وقيل الحصر مفهوم لكن على هذا يكون مفهومه من قبيل مفهوم اللقب قيل هو الحق للقطع بانه لا يلتفت بالنفي اصلا اقول لا نسلم انه لا يلتفت
بل يكفي للاشارة واللزوم عقلا وهو متحقق كما بينا انه لو لم يفد الحصر لكان كل عالم زيدا لا ترجيح للبعض دون البعض فالعهد فيتعين الاستغراق
لتقدمه على سائر العهد وما في المختصر انه يلزم مثله في العكس اي في زيد العالم فما هو جوابكم فهو جوابنا قلنا نعم لان الدليل غير متخلف وان
مع الدليل اذ ائمة المعاني مصرحون بالمساواة بينهما فانما هو الفرق على الفارق بينهما لا علينا وقد يجاب بالفرق بانه يمكن فيه العهد لتقدم
جنسيه من جزئياته فيقابل فيه وقد يقال في الجواب الوصف اذا وقع مسندا اليه قدر به الذات الموصوفة به فيكون المعنى الذات الموصوفة
به عين زيد فيلزم الحصر واذا وقع مسندا كما في التأخير فقد به كونه ذاتا موصوفة وهو عارض للاول ولا ينافي تحققه في غيره فلا يفيد
الحصر فافترقا كذا في شرح المختصر ورد بان الفرق المذكور انما هو في النكرة الواقعة خبرا دون المعرفة قيل في جواب الرد تقريره في غير
هذا الفن ان المحمول هو المفهوم دون الذات سواء كان معرفة او نكرة اقول التحقيق ههنا ان مناط الحصر فيه هو حمل هو هو اي الاولي
لا الشائع اذ محصله ثبوت شيء للموضوع ولا ينافي الثبوت للغير والنكرة الواقعة خبرا ظاهرة في الثاني فلا يفيد الحصر والمعرفة الواقعة
غير ظاهرة في الاول فالمراد بها الذات الموصوفة سواء وقع مسندا اليه او مسندا وهذا لا ينافي ما تقرر فانما تقرر ان المحمول في الحمل
المتعارف هو المفهوم لا في الحمل الاولي على ان الحق ان الحكم على الطبيعة من حيث الانطباق على الذات دون الذات وقد
حقق في السلم ونحن ايضا فصلنا القول في شرحه ثم المقصود منه الاعتراض على هذا القائل وان كان لا ينفع في هذا المقام
ثم افادة تقديم ما حقه التأخير للحصر نحو اياك نعبد وتفصيل انواعها مع ما فيها من الاختلاف مذكورة في علم المعاني فلا نذكره ههنا
تمت مقالات المبادي بفضل ولي التوفيق والايادي اي النعم الحمد لله الذي يسر لنا شرح المبادي والمرجو من المفيض
ان يوفقنا لشرح المقاصد اللهم اشرح لي صدري ويسر لي امري واحلل عقدة من لساني واحشرني في محبي سيدي

وسيد الاولين والآخرين شفيع المذنبين وارزقني شفاعته
يوم الدين صلى الله عليه
وآله واصحابه اجمعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بنى فروع الشريعة على الاصول القويمة ونسأله ان يصلي على معدن العلوم الحقيقية وعلى آله واصحابه نجوم الهداية الى الدين والملة الحنيفية
وان يفيض علينا المعرفة بالجلية والخفية وان يهب لنا القلب الخاشع واليقين الثابت بما انزل الله تعالى من الاحكام القدسية وبعد فانا اشرع في المقاصد
اما الاصول فاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الدليل الشرعي اما وحي او لا والوحي منحصر في الاوليين لان الوحي اما متلو اي واجب مراعاة نظمه
وهو الكتاب او لا وهو السنة وغيره اي غير الوحي اما قول كل الامة الكائنة من اهل الاجتهاد وهو الاجماع او الاعتبار بحكم آخر لاجل المشاركة في العلة وهو القياس
ثم هو ليس اصلا مطلقا بل استدلال به يحتاج الى المقيس عليه في استنباط الاحكام بخلاف الثلثة الاول فالحكم المستخرج منه متفرع من المقيس عليه ومضاف اليه والقياس
انما هو الاظهار والمستخرج من الثلثة مضاف اليها والاجماع وان كان لا بد فيه من السند على ما عليه الجمهور لكن لا يحتاج اليه المستدل به ولا يضاف الحكم اليه بعد
دلالة الاجماع واشار الى هذا الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى بقوله اعلم ان اصول الشريعة ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع هو القياس بالمعنى
المستنبط من هذه الاصول ثم القياس مظنون الافادة ولا يحصل به اليقين عند الجمهور فلا يثبت به العقائد وانما لا يعتبر عند معارضة واحد من الثلثة
اياه باتفاق الائمة الاربعة ولا يحتاج اليه عند وجود واحد من الثلثة فحجيته ضرورية عند فقدان الادلة الثلثة للعمل في النازلة وان كان هو ايضا منصوبة من
قبل الشارع ولذا اسقط الشيخ الاكبر خاتم نصر الولاية المحمدية الشيخ ابن العربي قدس الله تعالى سره وافاض علينا اذواقه وقال اصول الشرع الكتاب والسنة
والاجماع وقال القياس انما اعتبر اذا لم يوجد الحكم فيها ولا يفيد اليقين ومثله مثل خبر الواحد هذا فان قلت الحصر في الاربعة مختل لان شرائع من قبلنا
حجة عند الجمهور والاستحسان عند الحنفية والاستصحاب عند غيرهم قلت اما شرائع من قبلنا والاستحسان والاستصحاب فمندرجة فيها اما اندراج شرائع
من قبلنا فلانه لا يعتد بها الا اذا قص في كتاب الله تعالى او سنة رسوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لعدم الثقة بنقل اصحابها المدعين اتباعها
فهي مندرجة فيها لان المراد بها ما صدر باللسان الشريف ولو حكاية واما اندراج الاستحسان فظاهر لانه دليل شرعي من الكتاب او السنة او الاجماع او
القياس الخفي المعارض بالقياس الجلي واما اندراج الاستصحاب عند قائليه فلانه ليس الا الاستدلال بالوجود على البقاء فالوجود ان كان ثابتا بالادلة الاربعة
ففيه والا فلا عبرة به فتأمل فيه واما نحن فلا نحتاج الى الجواب لعدم كونه حجة عندنا ثم هذه الاصول الاربعة راجعة الى الكلام النفسي للباري عز وجل فانه هو الحاكم
حقيقة بكلامه الازلي وهذه الدلائل كواشف عنه وفي شرح المختصر مطابق لما نقل عن الآمدي ان الكتاب راجع الى الكلام النفسي للباري الحق تعالى
والسنة الى الكلام النفسي للرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه والاجماع الى النفسي للمجمعين والقياس الى النفسي للمجتهد ولا يخفى بعده فان النفسي لما سوى
الله تعالى لا حجية فيه اصلا ولو كانت فلاجل رجوعه الى كلام الله تعالى مع انه غير ظاهر في القياس لان المجتهد القائس كلامه ليس حجة بل المساواة
في نفس الامرية والاحكام هو حاكم على نفسه ومقلده ليس حجة قياسه بل قوله فقط وكذا المبين كلامه حجة على المجتهد الآخر اذ لا يجوز له التقليد فافهم وهو
اي كلام النفس نسبة نفسية قائمة بالنفس وكيفية ذهنية كالعلم والارادة مجعولة معها مخلوطة بها ارادة افادة المخاطب تلك النسبة بالضرورة الوجدانية

فالمراد ما حوى الى وجدانا تعلم ان في اذا انما نسبة تتعلق ارادة افادتها وليس عند تصور النسبة المفادة بكلام الغير النسبة الملحوظة معها الا ارادة الذي
ثم الظاهر ان هذا التحقيق لمطلق الكلام النفسي الذي كلامه تعالى منزه عن تركيبه في هذا اشارة الى ان الصفات الالهية مجهولة لكن المجهولية لا يكون
الا بالايجاب فما وقع من المصنف فيما سيأتي الى المناداة باية جهة ليس من مرضياته وانما وقع ما وقع مع الخصم ويمكن ان يكون تحقيقا لكلام
الانسان النفسي وقياسا عليه كلامه والمراد بالمحمول المحمول بالاختيار فاذا ثبت بالوجدان اختلاط تلك النسبة بارادة الافادة دون الصورة العلمية فانها قد
يكون من غير تلك الارادة فالنسبة المذكورة حقيقة غير الصورة العلمية وهذه النسبة كالكليات السارية في الكليات واذ ثبت المغايرة فاندفع ما قيل
في حواشي سيدنا من ان تحقق نسبة في زيد قائم مغايرة لمفهوم الاخبار وهي الحكاية وللنسبة الواقعية اللتين منهما وجه الحكم بالصورة العلمية القائمة بالذهن
ما يكذبه الوجدان فانه لا يوجد نسبة اذا رجع الى الوجدان وقيل فيها ايضا الحق انها هي الصورة العلمية للنسبة الخارجية من حيث افادة الكلام فهي من
حيث انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة مطابقة لها علم ومن حيث انها مفاد بالكلام كلام نفسي هذا ويحوم حوله ما نقله الملا علي القاري رحمه الله
في شرح الفقه الاكبر عن الامام حجة الاسلام قدس سره ان الكلام النفسي حقيقة من العلم ... تكلم الله مع من اصطفاه وجعله مطلعا على علومه تعالى بهذا انما
كونها حقيقة بسيطة غير العلم والارادة عسير لا استبعاد بالوجدان فانه اذا كونها حقيقة بسيطة فلا يكاد يصح اصلا ان هذه النسبة مدلول الكلام اللفظي على ما
مضى كما هو مذهب الاشعرية وهي قد يكون انشائية طلبية وغيرها وقد يكون اخبارية وكما استحالة الحقيقة فاين البساطة وهل هذا الا كما يقال ان العلم
واحد البسيطات قد يكون فرسا وقد يكون انسانا باعتبار الملاحظات ثم ان وجود النسبة وعدمها من غير ان يكون معها المنتسبان غير معقول واذا كان فيها
من المنتسبين فلا يصح البساطة اصلا الذي يعقل على تقدير كون الكلام النفسي عبارة عن مدلول اللفظي هو المعاني الملحوظة بينها النسب الانشائية
او الاخبارية المرئية حسبما تقتضيه الالفاظ القائمة بالنفس وبذات الباري عز وجل وهي مغايرة للعلم بل هو متعلق له وغير كذا الارادة بل هي متعلقة بافادتها واما معرفة معالم
فلما اختلط ما ثبت لا يصح ايضا مغايرة للعلم ولا تجاوز الحق عما قال هذا القائل فان هذه المعاني او ... مدلول اللفظي على ما ينادي ظواهر
العبارات معنى صورة قائمة بذات الباري او النفس والامر سهل حصول صورة المعلوم للعالم قائمة بها هو الذي شجع هذا القائل على ما قال لكنك سمعت
ان لا ارتياب في ان هذا من هذيانات الفلاسفة وانما مدار عليه النسبة بل هو باطل نص على ابطاله ما عليه في تعليقاتنا المتعلقة بشرح المواقف كيف لم
تراهم كيف يسيرون في هذه المسألة اتحاد العلم بالمعلوم كما يجاري في الصحابي لما كانوا على ... ولزمهم بالزامهم من عدم كون العلم حقيقة واحدة ا
كون شيء واحد جوهرا وكيفا وتصورا وتصديقا وغير ذلك من المفاسد وهم فيما تصدوا انصرف في تبيان هذه المسألة فافهم وقيل في تلك الحواشي ايضا
العلماء اختلفوا في ان الالفاظ موضوعة للامر الخارجي او الصورة الذهنية كما مر في صدر المبادي اللغوية فالنفسي اذا كان مدلول اللفظي كما اشتهر وكان
انه لا يكون امرا خارجيا وهو ظاهر لم يكن الا الصورة العلمية لا غير اقول هذا منتقض بالانشائي من الكلام فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية
ضرورة كيف من تصور النسبة الطلبية في اضرب لا يصح طالبا له وانما يصح به من قام الطلب به واذا كان مغايرا للتصور كان غير العلم قطعا هذا كلام
متين لا شك فيه لكن كلام هذا القائل بظاهره يدل على ان قوله مخصوص بالاخبار الا ان يقال النسبة القائمة بنفس من يتصدى الاخبار غير
تصور النسبة الاخبارية بل لو سلم في دفعه ان غاية ما لزم ما ذكر ان النفسي هو الصورة القائمة بالذهن ولا يلزم منه ان يكون عين العلم وانما يلزم
لو كان عبارة عن الصورة من المعلوم وليس كما علمت لا يقال ان كون الصورة القائمة بالنفس مدلول الكلام اللفظي ينافي ما قدمنا ان الالفاظ
موضوعة للمعاني من حيث هي لان المراد من كون هذا القائم مدلول اللفظي كونه مدلولا مع قطع النظر عن القيام فتدبر فيه ثم استدل المعترض على انها
نسبة ذهنية انما تتوقف على تعقل المفردين بخلاف النسبة الخارجية قيل في تلك الحواشي القدر الضروري ادراك المفردين ولا يلزم منه ان يكون

فی الذہن بصورہا العقلیۃ حتی یلزم التعقل بل کونہ تعقلاً بل یجوز ان یکون ہذا الادراک علماً حضوریاً فلا یلزم التعقل لانہ عبارۃ عن الحصولی و ہذا انما یرد لو ارید

بالتعقل ہذا اما لو ارید مطلق الادراک فلا وہذا الارادۃ شائعۃ فی امثال ہذہ الفنون اقول انہا نسبۃ حاکیۃ والحکایۃ انما یکون بحصول صورۃ المحکی الوجود

بنفسہ کما فی العلم الحضوری فلا یصح کونہ حضوریاً فان قلت ادراک النفس وصفاتہا حضوری ولا بعد فی ایقاع الرابط بینہا قلت لا بد من مغایرۃ الحکایۃ للمحکی ولا یصلح

لذلک معلوم الحضوری کما لا یخفی علی ذی کیاسۃ فان قلت الیس عند جمع من الفلاسفۃ والمتاخرین من اہل الاسلام ان علمہ تعالی حضوری مع انہ عالم بالنسب

والحکایات ایضاً قلت تلک الرای باطل کما بینا فی حواشینا المتعلقۃ بشرح المواقف فلا اعتداد بہ ثم ہذا ایضاً یکون اشکالاً علی ہولاء القائلین فان قلت

ہذا القائل لم یرد علی المختصر وانما اورد علی تحریر شارح الشرح بان افتقار النسبۃ الی الطرفین ضروری ولا یجوز قیامہا بہا قیاماً خارجیاً بل القیام بصورہا العقلیۃ الذہنیۃ

وہو التعقل انہ غایۃ ما لزم منہ وجود الطرفین فی الذہن ولا یلزم منہ التعقل قلت لا عائیۃ علی المتن فانہ قرر کلام المختصر علی ما قرر شارح الشرح ثم نقل ایراد

ہذا القائل ثم اجاب عنہ فلیس فیہ تحریف اصلاً فان قلت لعل مقصودہ ان وجود الطرفین فی النفس وجوداً اصلیاً لان قیام الکلام قیام خارجی فلا یکون تعقلاً

بل الغرض امثالہا التعقل فلا یتم تقریر شرح الشرح من ابتناء کلامہ علی التعقل قلت ان النسبۃ حاکیۃ النسبۃ فلا بد للحکایۃ من تعقلہا وتعقل طرفیہا بالضرورۃ

وان لم یکن ہذا الوجود تعقلاً وکیف یکون ذا ان صاحب المختصر وشارح الشرح لا یریان الاتحاد فانہما من حزب المتکلمین وتعقل الطرفین حین الحکایۃ

لا یکون الا بحصولہا فی الذہن فتدبر فیہ ہذا کلہ فی الاخبارات واما الانشاءات فلا خارج لہا البتۃ فحصولہا لا یکون الا فی الذہن وکذا حصول طرفیہا

لان الانشاء بدون تعقل الطرفین غیر معقول فتدبر ثم ہہنا کلام صعب ہو ان کلام النفسی الذی ہو مدلول ہذہ الالفاظ معان مؤتلفۃ من جواہر

واعراض وقیامہا بذات الباری عز وجل او بانفسنا قیام بحیث یترتب علیہ الآثار وہو باطل اذ لا لزم ان یکون المتکلم بالسواد اسود وبالعدم معدوماً

او قیام بحیث لا یترتب علیہ الآثار وہو قول بالوجود الذہنی وقد منعوہ وطنوہ شیئاً فریاً الا ان یقال ان انکار الوجود الذہنی لم یقع من قدماء المشائخ

الکرام بل انما انکروا کون العلم عبارۃ عن الوجود الذہنی کما قال الامام فخر الدین الرازی فی شرح الاشارات انا وان سلمنا الوجود الذہنی للاشیاء

الا انہ لیس علماً لکن المتاخرین اذ لم یقفوا علی مرادہم شمروا الذیل لانکار الوجود الذہنی ثم ان کون تلک المعانی موجوداً ذہنیاً ایضاً باطل لانہا کلام

ومن قام بہ تلک متکلم فلا بد من القیام الخارجی وقد مر انہ لا یصح البساطۃ ایضاً وقد صرح بہ حتی ادرجہ بعضہم فی العقائد الضروریۃ وایضاً ان اطلاق الکلام

علی النفسی مجاز وعلی اللفظی حقیقۃ او بالعکس وحقیقۃ فیہما وعلی الاول یلزم ان یکون ما ہو کلام اللہ تعالی حقیقۃ مخلوقاً حادثاً وما ہو غیر مخلوق لیس

کلام اللہ تعالی حقیقۃ لما قالوا ان اللفظی حادث والنفسی قدیم وعلی الثانی ان لا یکون ہذا المقروء کلام اللہ حقیقۃ ہذا وان التزم لکن لا یعتبر وعلیہ

المسلم وعلی الثالث یلزم ان لا یواخذ من قال ان القرآن غیر منزل من الرب تعالی لانہ صادق ان اراد النفسی والارتداد لا یثبت بالشبہۃ مع

انہ تواتر عن الصحابۃ والتابعین المواخذۃ بہذا القول وحکمہم بالقتل فاذن الحق الصراح الذی یفترض ان یعتقد ما نقل عن صاحب المواقف ان ہذا

المقروء کلام اللہ تعالی حقیقۃ وہو صفۃ بسیطۃ قائمۃ بذاتہ تعالی ولہ تعلقات بالاخبارات والانشاءات وبحسبہا یکون انشاء وخبراً وہی صفۃ قدیمۃ غیر

مخلوقۃ کما فی سائر الصفات وہی المنزل علی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم واذا صدر علی اللسان بالحرکۃ صارت ذات اجزاء لعدم مساعدۃ اللسان

بالتکلم بالکلام البسیط والظاہر یختلف باختلاف المظاہر ولا استبعاد فیہ واذا صارت ذات اجزاء وکل جزء منہ متعلق بمعنی فتدل وتمثل علیہ لذلک مثلاً

فان الکیفیۃ صفۃ بسیطۃ قارۃ فی حد ذاتہا فاذا وجدت بالحرکۃ صارت غیر قارۃ وذات اجزاء غیر مجتمعۃ واذا وجدت فی موضوع وقعہ صارت قارۃ

واذا وجدت فی محل دغیر صارت صغیرۃ وفی کبیرۃ کبیرۃ فکذلک صفۃ الکلام فی ذاتہ بسیطۃ لہا تعلقات لمعان مختلفۃ کثیرۃ فاذا اراد المتکلم التکلم

باللسان فیصیر ہی متعلقۃ بمعنی ملفوظۃ او لا مع ہیئۃ فصارت لفظاً ثم ہی متعلقۃ بمعنی آخر یکتسی تعیناً آخر وہیئۃ وہی اخری فیکون ملفوظۃ ثانیاً فصار

لفظة آخر الخ وبهذا ان الكلام الالهي صفة واحدة قائمة بذاته تجلت تعيناته بالمحال وهي في حد ذاتها قديمة فاذا انزل على لسان جبرئيل كسا لها تعينات بها صارت مرتبة ثانية فاقرء جبرئيل غير قارة فسمعها الرسول فاحتفظت في صدره كما سمع مرتبة لكن على صفة القرار فالحقيقة واحدة والظهورات مختلفة فظهورها الثاني بكسوة واخرى باخرى والظهور شئ واحد بتعينات شتى غير منكر عقلا وشرعا فالقرآن المقروء ان صدر بلسان الرسول لكن من قال لم يقلها الله تعالى وليس كلامه فهو كافر البتة هذا هو الذي رامه الامام الهمام اعظم الائمة حيث قال في فقه الاكبر القرآن في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الالسن مقروء وعلى النبي صلى الله عليه وسلم منزل ولفظنا بالقرآن مخلوق وكتابتنا له وقراءتنا له مخلوقة والقرآن غير مخلوق ومراده باللفظ التلفظ وهو فعلنا مخلوق البتة او اراد به كسوة التعين الذي اكتساه القرآن على اللسان وهو ايضا مخلوق لاشك فيه والامام في قوله القرآن غير مخلوق للعباد اي القرآن الذي صفته انه مكتوب ومحفوظ ومنزل ومقروء غير مخلوق في حد نفسه والامكان تعيناته التي في الكتابة والقراءة والحفظ والنزول مخلوقة ثم قال ذلك الامام ايضا فيه بعد تلك العبارة الشريفة وسمع موسى كلامه قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقد كان الله متكلما ولم يكن كلم موسى كلمه بكلامه الذي هو له صفة في الازل وهذا الكلام منه رضي الله عنه نص في ان الكلام الالهي القديم المنزل واحد وقال ايضا ويتكلم لا ككلامنا ونحن نتكلم بالالات والحروف والله تعالى متكلم بلا آلة ولا حرف والحروف مخلوقة وكلام الله تعالى غير مخلوق وهذا لان الحروف انما هي نحو من انحاء التعينات التي اكتساها الكلام عند التلفظ ولا شك انها مخلوقة وقال ذلك الامام في الوصايا رضي الله عنه ونقر بان القرآن كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله وصفته لا هو ولا غيره بل هو صفته على التحقيق مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور غير حال فيها والحروف والكاغذ والكتابة كلها مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق لان الكتابة والحروف والكلمات والايات كلها آلة القرآن لحاجة العباد اليها وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال ان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم والله تعالى معبود ولا يزال عما كان وكلامه مقروء ومكتوب ومحفوظ من غير مزايلة عنه انتهى كلماته الشريفة ونقلها من غيره من الائمة ايضا وما قال محقق الحنابلة ونقلوه عن حبر الهمام الامام احمد ابن حنبل رضي الله تعالى عنه ان القرآن الذي هو غير مخلوق هو هذه الالفاظ المقروءة مرادهم ما ذكرنا والذين جاؤا من بعدهم لم يتعمقوا في تحصيل معناه ظنوا ان هذه الحروف بهذا الترتيب قديمة حتى توجه الطعن اليهم وعلى هذا الشيخ عبد الشكور السالمي ايضا ما تكلم به هذا الاطناب كان اجمالا لما الا مرحض التفسير من ابانة الحق في مثل هذا المطلب العظيم فانه قد اختار ذلك الامام الهمام احمد بن حنبل بذل نفسه فيه وقال ذلك العارف بالله الامام الهمام ابو يزيد البسطامي لقد قام احمد مقام الانبياء واما تفصيل القول فيقتضي بسطا في الكلام واذا الفت عن هذا فهاهنا **الاصل الاول الكتاب القرآن** لفظان مترادفان الثاني اشهر في الاول عرف القرآن بالمنزل على محمد صلى الله عليه وآله وصحبه صلوة تامة دائمة وافرة بوازي منزلة وشرفهم وسلم تسليما كثيرا للاعجاز بسورة منه اي بسورة هي بعضه والكان التعريف للمجموع او بسورة هي من جنسه في الفصاحة والبلاغة والمنزلة والكان للمفهوم الكلي ورد هذا التعريف بانه ليس تحديدا لعدم اشتماله على الذاتيات ولا يفيد تميز الاعجاز عن الاغيار عند العقل فلا يكون رسما ايضا لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا بل اخفى منه حتى لا يعرفه الا الاحاد من العلماء والاخفى لا يميز هذا على ما كذا في شرح المختصر اقول في الجواب كونه للاعجاز والكان كذلك اي لانه غير بين اخفى لكن الانزال له اي للاعجاز لازم بين له والماخوذ في التعريف هذا دون ذلك فتيما اي لان فيه قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين وهذا النص يعلن انزاله للاعجاز فهو لازم بين مشتهر فانه احق بالاتباع ولو سلم ان التفسير بالاعجاز لكن كونه معجزا امر ضروري وحتى ان كل احد يعلم انه لا يقدر احد على اتيان مثله فان له حلاوة ليس لغيره ويعلمها كل احد والكان تفصيل جهة اعجاز كل آية آية بما اشتمل لها على

انواع البلاغات لا يعرفه الا الآحاد من العلماء فافهم ثم بقي انه يجب ان الانزال للاعجاز والاعجاز نفسهما من اللوازم لكنهما ليسا اجلى من المعرف
حتى يدرك اولا ثم يدرك به المعرف فلا يصح التعريف بهما ولا التحديد فافهم والمشهور في التعريف لا سيما في كتب مشايخنا الكرام ما نقل بين دفتي المصاحف

تواترا ويرد عليه الدور ظاهرا لان المصحف ما كتب فيه القرآن وكذا في التعريف الاول لان السورة قطعة من القرآن وقد دفع في التلويح بان السورة
قطعة من الكلام الالهي مترجمة توقيفا ويمكن هذا المحل في هذا فيقال المصحف ما كتب فيه الكلام الالهي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم
ولا يخفى ان السورة بهذا المعنى وكذا المصحف اخفى من القرآن فلا يليق ان يؤخذ في التعريف الحقيقي ثم دفع الدور بقوله والحق انه ليس تحديدا اي تعريفا حقيقيا
لان القرآن يعرفه كل احد من الخاصة والعامة بل تعيين الاسم للمسمى فان الكتاب لما كان يطلق على غيره ككتاب سيبويه وكذا القرآن قد يطلق
على الكلام الازلي وعلى معنى المقروء واشتبه المراد فعرف تعريفا لفظيا لتعيين المراد من بين المسميات فلا دور واقول هذا التعريف اي تعريف القرآن
باي وجه من الوجهين كان يتناول الكل وكل بعض منه فان الكل وكل بعض قد نقل في المصاحف نقلا متواترا وانزل للاعجاز بسورة من جنسه
في الرتبة فاللفظ الواحد الفرد قرآن وهو الانسب لغرض الاصول فان استخراج الاحكام لا يتعلق بالمجموع فقط بل هو وكل جزء دليل فليس باسم
علم شخصي لعدم صدقه على الكثير الذي هو كل بعض كما زعم شارح المختصر وعلى هذا اندفع شائبة الدور لان توقف المصحف والسورة ليس الا على المجموع
لا الامر العام منه ومنه كل بعض والمعرف هذا فافهم على ان الكل ايضا كلي له افراد كثيرة في صدور الحفاظ وعلى السنة القراء فلا تشخص اصلا فليس علم شخص
على تقدير ارادة الكل ايضا فافهم وايضا ظاهر حد اللهم الا ان يقال ان المعتبر في التشخص التشخص العرفي الذي يظن به في بادي الرأي شخصا لكن يرد على اصحاب
العلمية الشخصية عدم الانصراف لوجود الالف والنون الزائدتين وبه يظهر عدم كونه علم الجنس بل اسم جنس كما مر في المقدمة اعلم ان القرآن عندنا وعند سائر
الائمة اسم للكل من النظم المعجز والمعنى المستفاد اي لمجموعهما الغرض من هذا انه اسم للنظم الدال على المعنى لانه هو الموصوف بالانزال والاعجاز والعربية وغيرها
من الاوصاف المنصوصة نصا جليا بحيث لا تطرق للشبهة اليه واما المعنى المستفاد فقط فليس بقرآن حقيقة وهذا يؤيد ما قلنا في تحقيق الكلام القديم
وان كان كلمات بعض اتباع الاشعري تشعر بظاهرها ان القرآن حقيقة هو المعنى فقط والنظم يطلق عليه مجازا وهذا مما لا يجترئ عليه مسلم فان قلت فلم جوز الامام الهمام السابق
في الاصول والفروع ذو اليد الطولى في العلوم جواز الصلوة بقراءة الفارسية بل بجميع اللغات خلافا للبردعي مع ان القارئ بها لم يقرأ القرآن قال و
قد صح رجوع الامام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه عن القول بجواز الصلوة بالفارسية بغير عذر فلا اشكال وقد روى الرجوع نوح ابن مريم وفي الكشف
ذكر الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط واختاره القاضي الامام ابو زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى وفيه اشارة الى انه يجوز القراءة بالفارسية للعذر
وهو عدم العلم بالعربية وعدم انطلاق اللسان بها وهو الصحيح وعليه الصاحبان اقامة للمعنى مقام النظم لاجل العذر وقد سمعت من بعض الثقات ان
تاج العرفاء والاولياء صاحب السلاسل الحبيب العجمي صاحب تاج المحدثين امام المجتهدين الحسن البصري قدس سرهما ورزقنا الله بالارشاد من بركتهما
كان يقرأ القرآن في الصلوة بالفارسية لعدم انطلاق لسانه باللغة العربية والمشهور في الجواب ان هذا التجويز ليس لاجل كون القرآن المعنى فقط بل لان

النظم ركن زائد فيجوز سقوط وجوبه فاشار المصنف اليه مع ما فيه وله بقوله وقولهم النظم ركن زائد متناقض لان الركنية هي الجزئية والزيادة الخروج وقد يوجه
بان معناه اي معنى الركن الزائد ما قد يسقط وجوبه شرعا مع تقرر وجوب الركن الآخر كالاقرار بالنسبة الى الايمان فانه يسقط حالة الاكراه فالنظم ركن زائد
سقط افتراضه في الصلوة خاصة لاجل دليل لاح له ولعله لاجل من التبعيضية في قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وكون المعنى اصلا مقصودا
وما في الهداية الاستدلال بقوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وفيها المعنى دون اللفظ فلعل مراده ان الركن المقصود هو المعنى حتى جعل كانه القرآن
ووصف بكونه في زبر الاولين والا فلا يصح هذا الاستدلال في مقابلة النصوص القطعية والاجماع القاطع فافهم ثم القراءة الشاذة مع انها ليست من

القرآن اتفاقا بل تفسد الصلوة بقراءتها اذا لم يكتف بها واما اذا اكتفى بها فيفسد قطعا فيه اختلاف فعند البعض لا يفسد وعند الآخرين لا وفي الهداية هو الصحيح وفي الحاشية قال شمس الائمة قالت الائمة لو صلى بكلمات يقرؤها ابن مسعود لم يجز صلوته لانه كتلاوة خبر وفي الدراية الاصح انه لا تفسد وفي المحيط تاويل ما روي عن علمائنا انه تفسد صلوته اذا قرء هذا ولم يقرء شيئا آخر لان القرءة الشاذة لا تفسد الصلوة وقالت الشافعية يجوز القراءة الشاذة اذا لم يكن فيها تغير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصان حرف ولا يبطل الصلوة اذا تعمد وان كان ناسيا سجد للسهو انتهى مسئلة

قالوا اتفاقا ما نقل احادا فليس بقرآن ولم يعرف فيه خلاف لواحد من اهل المذاهب استدل بان القرآن مما يتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدي ولانه اصل الاحكام باعتبار المعنى والنظم جميعا حتى تعلق بنظمه احكام كثيرة ولانه يتبرك به في كل عصر بالقراءة والكتابة ولذا علم جهد الصحابة في حفظه بالتواتر القاطع وكلما يتوفر دواعي نقله ينقل متواترا عادة فوجوده ملزوم للتواتر عند الكل عادة فاذا انتفى اللازم وهو التواتر انتفى الملزوم قطعا والمنقول احادا ليس متواترا فليس قرآنا فان قلت قد نقل عن عبدالله بن مسعود انكار كون المعوذتين والفاتحة من القرآن وهو مقطوع التدين والعدالة باخبار الرسول صلوات الله عليه وآله واصحابه فكيف يسوغ له انكار المتواتر فلزم كونه غير متواتر عنده قال وما نقل عن ابن مسعود من انكار المعوذتين والفاتحة فلم يصح قال في الاتقان الاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل باطل وفيه نقل عن القاضي ابي بكر انه لم يصح هذا النقل عنه ولا حفظ عنه ونقل عن النووي في شرح المهذب اجمع المسلمون على ان المعوذتين والفاتحة من القرآن وان من جحد شيئا منها كفر وما نقل عن ابن مسعود باطل غير صحيح وفيه ايضا قال ابن حزم هذا كذب على ابن مسعود موضوع وانما صح عنه قراءة عاصم عن زر عنه وفيها المعوذتان والفاتحة لما قال الشيخ ابن الحجر في شرح صحيح البخاري انه قد صح عن ابن مسعود انكار ذلك باطل لا يلتفت اليه والذي صح عنه ما روى احمد وابن حبان انه كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه كما قال المصنف وانما صح خلو مصحفه عنهما قيل يرده انه روى عبدالله بن احمد انه كان يحك المعوذتين من المصاحف ويقول انهما ليسا من كتاب الله قال ابن الحجر صحيح اسناده وهذا ليس بشيء فانه قد تقدم النقل عن الائمة لعدم صحته والراوي عسى وهم في نسبة النفي والقطاع الباطل الغير لويده ثم انه كان يقتدي في كل شهر رمضان في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في صلوة التراويح والامام يقرءها ولم ينكر عليه قط فنسبة الانكار غلط وهذا شاهد قوي على عدم الصحة وقول ابن الحجر قول من قال انه كذب لا يقبل بغير مستند لا يقبل مع انه قد بين ابن حزم انه صح قراءة عاصم عن زر عنه سند عاصم كذا انه قرء على عبدالرحمن عبدالله ابن حبيب قرءه على ابي مريم زر ابن حبيش الاسدي وعلى سعيد ابن عياش الشيباني وقرء هؤلاء على عبدالله بن مسعود وقرء هو على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولعاصم سند آخر ايضا هو انه قرء سعيد وزر على امير المومنين عثمان وعلى امير المومنين علي وعلى ابي ابن كعب ثم قرءوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ظهر بهذا السند الصحيح الذي اتفق على صحته الائمة ان ابن مسعود اقرء اصحابه المذكورين قرء عاصم فيها المعوذتان والفاتحة ثم اعلم ان سند عدة الغير ينتهي الى ابن مسعود فقراءة الغير المعوذتان والفاتحة وسنده انه قرء على الاعمش ابو محمد سليمان ابن مهران واخذ الاعمش عن يحيى ابن وثاب واخذ يحيى عن علقمة والاسود وعبيدة ابن نضلة الخزاعي وزر ابن حبيش وابي عبدالرحمن السلمي وهم اخذوا عن ابن مسعود عن النبي صلعم سند آخر قرء حمزة على ابي اسحق السبيعي وعلى محمد عبدالرحمن ابن ابي ليلى وعلى الامام جعفر الصادق عليه وعلى اباءه الكرام الصلوة والسلام وهؤلاء قرءوا على علقمة ابن قيس وعلى زر ابن حبيش وعلى زيد ابن وهب وعلى مسروق وهم قرءوا على المنهال وغيرهم وهم على ابن مسعود وامير المومنين علي كرم الله وجههما واعلم ان سند الكسائي ينتهي الى ابن مسعود لانه قرء على حمزة ومثله ينتهي سند خلف الذي من العشرة على ابن مسعود فانه قرء على سليم وهو على حمزة واسناد القراء العشرة اصح الاسانيد باجماع الامة وتلقي الامة بقبولها وقد ثبت بالاسانيد الصحاح ان قراءة عاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائي وقراءة

خلف كلها ينتهي الى ابن مسعود وفي هذه القرات المعوذتان والفاتحة جزء من القران وداخل فيه فنسبة انكار كونهما من القران غلط فاحش ومن
اسند الانكار الى ابن مسعود فلا يعبأ بسنده عند معارضة هذه الاسانيد الصحيحة بالاجماع والمتلقاة بالقبول عند العلماء الكرام بل الامة كلها كافة فظهر
ان نسبة الانكار الى ابن مسعود باطل وايضا ظهر من هذا ان الترتيب الذي يقرء عليه القران ثابت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فان القراء
العشرة باسانيدهم الصحاح المجمع على صحتها نقلوا عن رسول الله صلعم قراءاتهم وقرءوا على هذا الترتيب ونقلوا ان شيوخهم اقرءوه هكذا وشيوخ شيوخهم اقرءوهم
هكذا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وظهر ايضا مما ذكرنا ان نسبة القرات الشاذة نحو متتابعات الى ابن مسعود غير صحيح لانه لم ينقله قرانا لانه لو كان
عنده من القرآن لكان متواترا اي هذه القرات لانها تنتهي اليه وايضا ان ابن مسعود قرء متتابعات او كتب في مصحفه على وجه التفسير فتوهم
الراوي لعدم التمييز انه من القرآن عنده او كان قرانا فكتبه ثم نسخ تلاوته فلم تقرء اصحابه ثم خلو مصحفه عنهما قيل وجهه ان هذه السورة كانت
من اوراده رضي الله عنه فاكتفي بالحفظ من الكتابة او كان مكتوبا عنده في قرطاس مفرد فاستغنى عن الكتابة في المصحف وقيل لانه لم يؤمر بها
بالكتابة وكان من دابه الشريف كتابته بامر رسول الله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وقيل لظهور قرآنيته وقيل هذا اوجه

ويرد عليه اولا كما اقول وجود النقلة مبلغ التواتر في كل حين لكل احد ليس بلازم وانما توفر الدواعي يقتضي علم كل احد لا نقلهم كما
في القراءة المشهورة توجد مع التوفر ليس علة مستلزمة اي للنقل المتواتر وهذا الايراد في غاية السقوط لان النقلة اكثر من عدد الحفاظ
وحرصهم على التعليم والتعلم في كل حين مما قد علم بالتواتر القاطع والعادة قاضية بتعليم ما تعلق بنظمه فوائد كثيرة وكذا بمعناه لاجل الامكان
فافهم ويرد ثانيا ما قال الاستاذ لبعض المعاصر انه منقوض بخبر الرسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لانه اصل الاحكام ايضا اقول في الجواب عن الاصالة
الموجودة في الخبر واحدة من الدواعي على النقل والعلة للنقل المتواتر التوفر لها وما بين وجوده فيهما على ان الاصالتين متفاوتتان فان الاصالة
في القرآن باعتبار النظم والمعنى جميعا فان قراءة النظم توجب ثوابا جزيلا ليس في لفظ السنة ووعد للحفاظ من الاجر ما لا يخفى واوعد لمن
نسيه او قرءه جنبا وغير ذلك من الاحكام والفوائد وما يكون نظمه ومعناه بهذه المثابة وجب تواتره واما السنة فلم يتعلق بنظمها حكم وانما تعلق
بمعناه فان كان المعنى مما يتوفر الدواعي على نقله كحديث الشفاعة والمغفرة وعذاب القبر وافتراض اركان الدين وحديث الرؤية والمسح ووزن
الاعمال وغيرها مما يقصد الاعتقاد وجب التواتر معناه ولم يقبل الاحاد ولذا يقطع بكذب نقل الروافض من النص الجلي على امامة امير المؤمنين
على كرم الله وجهه ووجوه اولاده الكرام وان لم يكن المعنى مما توفر الدواعي على النقل او كان لكن استغنى بوقوع الاجماع فليس مما نحن فيه

فقد بان لك سر الامر بالتمام وجه فافهم ولا تخبط ويرد ثالثا كما قيل عليه التوفر من التحدي والاصالة لا التحري في الجميع كالبسملة على رأي
وهو رأي من يجعله من القرآن وهو مدفوع بان العادة يقضي بالتواتر في تفاصيل ما يكون منشأ للاحكام الكثيرة المتعلقة بالنظم والمعنى
جميعا ولو كان منشأ لها باعتبار البعض لا الاجزاء اقول على ان من الاحكام ما يتعلق بنظمه مطلقا جميعا كجواز الصلوة في شموله للتسمية ككلام ومنع قراءته
جنبا ومسه محدثا ونيل الثواب العظيم بالتلاوة والحفظ وغير ذلك مع ان التسمية يمكن ان يوخذ عنها الحكم باعتبار معناه ايضا بناء على ان
اسمائه تعالى اللتي هي من قبيل الصفات توقيفية فمن البسملة توقف على الاسامي كالرحمن والرحيم فيجوز الاطلاق في كون الاسماء توقيفية خلاف
مذكور في علم الكلام ان شئت تفصيله فارجع اليه ويرد عليه ما اورد العلامة صاحب المعارضة بانه لو وجب تواتره اي تواتر القرآن لوقع التكفير في بسم الله الرحمن الرحيم فمن يقول
بقرآنيته يكفر منكرها ومن لا يقول بها يكفر مثبتها لانه اي الانكار انكار للضروري فانه انكار لما هو متواتر قطعا عند قائل القرآنية وعند المنكر

انكار لعدم قرانيته ما ليس بقرآن قطعا اقول اي انه انكار لضروري كونه من الدين البتة وان لم يكن كونه قرآنا بديهيا في نفسه كحشر الاجساد

فانہ مع انکارہ ضروری کونہ من الدین فانہ فع ما قیل کون غیر المتواتر غیر قرآن لیس بدیہیا فلا یکون عدم کون البسملۃ قرآنا ضروریا فاذا لم یتواتر البسملۃ لا یلزم
اثبات ما کان حالہ ضروریا ای بدیہیا حتی یلزم الکفر وجہ الدفع انہ کون غیر المتواتر غیر قرآن ضروری بناء علی انہ ثبت بدیہۃ انہ مسلم فی الدین لیجوز عدم بکس
لنفسہ فی نفسہ ضروریا فانکارہ یوجب الکفر ولعل ہذا غیر واف فان منکروا عدم قرآنیۃ البسملۃ لم ینکروا کون غیر المتواتر غیر قرآن فانما انکروا اندراجہ تحتہ ولم یکن ہذا
الاندراج من الضروریات الدینیۃ وشن علیہما حال منکری القرآنیۃ ثم اتیانا فی ہذا الجواب والسؤال لو ارید بالضرورۃ البدیہیۃ ولو ارید القطعیۃ
فلا یستقیم قول ہذا القائل عن اصلہ کما لا یخفی علی المتامل والجواب انہ قد خفی التواتر فیہ وقوی الشبہۃ حتی ادی الی الاشکال قبل التوغل فی النظر
وفی قوۃ الشبہۃ المودیۃ الی حد الاشکال مانع من التکفیر لان صاحبہا یعد معذورا لانہ ماول والحاصل ان انکار الضروری المقطوع بالتاویل مجانبا
عن ہوی النفس لیس کفرا ولذا لم یکفر امیر المومنین علی رضی اللہ عنہ الخوارج حتی لم یمنع عن الصلوۃ معہم کما رواہ الامام محمد فافہم تتمۃ اجمع اہل الحق
اعنی اہل السنۃ والجماعۃ القائمین بالجماعۃ علی ان ترتیب آی کل سورۃ توقیفی بامر اللہ وبامر الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم وعلی
ہذا انعقد الاجماع لا شبہۃ وتواتر بلا شبہۃ عنہ صلوات اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وفی الاتقان ہذا الاجماع نقلہ غیر واحد منہم الزرکشی فی البرہان
وابو جعفر ابن الزبیر وقال وعبارتہ ہکذا ترتیب الآیات فی سورہا واقع بتوقیفہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ من غیر خلاف فی ہذا بین المسلمین و
ما روی عن امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ ووجوہ آلہ الکرام انہ جمع آیات القرآن علی ترتیب النزول لا علی ہذا الترتیب وقد روی عن الزہری قال
لو وجد لکان انفع واکثر علما فلم یصح عنہ والذی روی عنہ قال لما مات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم آلیت ان لا آخذ علی ردائی
الا لصلوۃ جمعۃ حتی اجمع القرآن فجمعہ وقال الشیخ ابن حجر ہذا الاثر ضعیف ثم کیف یصح جمع الآیات علی ترتیب النزول وہو شاک فی آیۃ عدۃ
الوفاۃ بالاشہر وآیۃ عدۃ ذوات الحمل ایہما مقدم نزولا وقد صح ہذا منہ ومثلہ صح فی آیات اخری وقد قال عکرمۃ عند سؤال محمد بن سیرین لو الفوہ
کما انزل الاول فالاول لو اجتمعت الانس والجن علی ان یولفوہ ذلک التالیف ما استطاعوا ولو سلم ہذہ الروایۃ فالجمع جمع العدد لا جمع المصحف
وحفظ نزول الآیۃ لا الجمع للقراۃ بقی امر ترتیب السور فالمحققون علی انہ من امر الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم وقیل ہذا الترتیب باجتہاد
من الصحابۃ واستدل علیہ ابن فارس باختلاف المصاحف فی ترتیب السور فمصحف امیر المومنین علی کان علی ترتیب النزول ومصحف ابن
مسعود علی غیر ہذا الذی الآن والحق ہو الاول وہذہ الروایات مزخرفۃ موہومۃ ولم یوجد فی الکتب المعتبرۃ فلا یعبأ بہا فی مقابلۃ التواتر الذی
جری من لدن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم الی الآن وفی الاتقان نقلا عن الزرکشی الخلاف لفظی ومن قال انہ لیس توقیفیا فمرادہ
لم یقع توقیفا قولیا بل عمل حملوا بمرأہ صلوات اللہ وسلامہ علیہ وآلہ واصحابہ القرائن الاخری الدالۃ لکن ہذہ الدلالۃ قطعیۃ بل ضروریۃ والا کیف
یدل علی الارادۃ قول مالک انما الفوا القرآن علی ما کانوا یسمعونہ من النبی صلی اللہ علیہ وسلم مع قولہ بان ترتیب السور عن اجتہاد وقد نقل البیہقی
علی ان القرآن کان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم مرتبا سورہ وآیاتہ علی ہذا الترتیب الا انہ استثنی الانفال والبراءۃ مستدلا
بما روی احمد وابو داود والترمذی والنسائی وابن حبان والحاکم عن ابن عباس قال قلت لعثمان ما حملکم علی ان عمدتم الی الانفال وہی من المثانی و
الی براءۃ وہی من المئین فقرنتم بینہما ولم تکتبوا بینہما سطر بسم اللہ الرحمن الرحیم ووضعتموہا فی السبع الطوال فقال عثمان کان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم ینزل علیہ السور ذوات العدد وکان اذا انزل علیہ الشیء دعا بعض من کان یکتب فیقول ضعوا ہؤلاء الآیات فی السورۃ التی یذکر فیہا کذا وکذا
وکانت الانفال من اوائل ما نزل بالمدینۃ وکانت براءۃ من آخر القرآن نزولا وکانت قصتہا شبیہۃ بقصتہا فظننت انہا منہا فقبض رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ولم یبین انہا منہا فمن اجل ذلک قرنت بینہما ولم اکتب بینہما سطر بسم اللہ الرحمن الرحیم ووضعتہا فی السبع الطوال کذا فی الاتقان

ولا يخفى على من له ادنى تدبر وخدمة بالعلوم الدينية ان استثناء البيهقي غير صحيح كيف وجميع السور منقولة بالتواتر في المواضع التي كتب فيها الآن فالقول بان البعض كذا والبعض كذا تحكم ظاهر والذي رووا عن امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه ليدل على هذا اصلا ومعنى قوله فقبض انه قبض رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولم يبين ان براءة من الانفال ام لا لانه لم يبين موضعه الذي الآن فيه وهذا كناية عن انه لم يامر بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم والمقصود تبيين هذا والذي يدل على ما قلنا ما في الدر المنثور من رواية النحاس في ناسخه عن امير المؤمنين عثمان بن عفان قال كانت الانفال و البراءة تدعيان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرينتين فلذلك جعلتهما في السبع الطوال فقد وضح بانه كان هذا الترتيب المتوارث المتواتر بلا شبهة فيما بين الآيات والسور من عند الله تعالى قطعا وعلمت ان براءة موضعها هذا الذي وقعت فيه من عند الله تعالى قطعا الا انه لم يؤمر بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم فلها نوع التصاق بالانفال شبها بالاجزاء لا انها جزء منه حقيقة وقال الكرماني كان النبي صلى الله عليه وسلم يعرض القرآن على جبرئيل في كل سنة على هذا الترتيب وفي السنة الآخرة عرض مرتين وقد سمعت عن مطلع الاسرار الالهية ابي قدس سره الكثير ان الترتيب الذي بين السور في المصاحف هو من الله تعالى وكان يشدد حتى يرى مراعاته واجبا في الصلوة ويقول صرنا بقراءة القرآن على هذا الترتيب وكنت متعجبا عن الحكم بالوجوب حتى رايت في البحر الرائق ان مراعات الترتيب بين السور واجبة من واجبات القراءة في الصلوة وكان ابي قدس سره يعيد الصلوة اذا فات الترتيب بسهو ويامر بالاعادة كما وقع مرة عن رجل تقديم سورة التين على الم نشرح في العشاء وكان هو مقتديا فاعاد وامرهم بالاعادة وكنت عرضت عليه انه لم تفسد الصلوة قال نعم لم تفسد الصلوة لكن الاعادة الزم ثم سمعت في مجلس آخر بناءه على هذا واعلم ايها القراءة كما يجب تواتر كل جزء من اجزاء القرآن كذلك يجب تواتر عدد السور ومباديها واواخرها لان العادة قاضية بتصدي معرفة كل سورة وكل جزء من اجزاءها في قراءته اجر عظيم وكذا الكتابة وكذا الحفظ وينبط الاحكام بالفاظه ومعناه ومثل هذا يتواتر عادة مع ما لابد منه كذا في الاتقان وهو الصحيح المختار فائدة قال الحاكم جمع القرآن ثلث مرات احدها بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم وروى فيه حديثا عن زيد بن ثابت كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم نؤلف القرآن في الرقاع الرقاع جمع رقعة وهي قد يكون من الجلد قال البيهقي اشبه ان يكون المراد به جمع الآيات المتفرقة في سورها وهذا الجمع هو الاصل وهو الذي من عند الله والآن يوجد في المصاحف ويقرء القرآن عليه المرة الثانية الجمع بحضرة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق الاكبر وهذا الجمع كان لاجل ان لا يذهب شيء من القرآن بموت الحفظة وكان سببه على ما في صحيح البخاري انه قد استشهد القراء الحفاظ كثير اليوم اليمامة فراى الصديق ان يكتب خشية ان يضيع وكان فيه الآيات مرتبة في كل سورة على هذا النمط كما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه المرة الثالثة ترتيب امير المؤمنين عثمان وهذا الجمع كان لاجل ان لا يغلط القراء ولا يزلوا في القراءة كذا كان هذا الجمع مترتب الآيات والسور كما هو في اللوح المحفوظ ونزل منه الى السماء الدنيا على ما كان يقرء عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقصته على ما في صحيح البخاري انه لما جاء حذيفة بن اليمان عن بعض الغزوات اخبر امير المؤمنين عثمان ان الناس يغلطون في القراءة وفي بعض الروايات كانت الغلمان يقتتلون عليها وكذا المعلمون لاجل اختلافهم في القراءة وقال حذيفة ادرك الامة قبل ان يختلفوا كما اختلف اليهود والنصارى فامر امير المؤمنين لزيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعد بن ابي وقاص وعبد الرحمن بن الحارث ان ينسخوا المصاحف من المصحف الذي كتب في عهد خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الصديق الاكبر فنسخت عدة مصاحف فارسلت في البلاد وقد ثبت في رواية ابي داؤد بسند صحيح على ما في الاتقان عن امير المؤمنين علي رضي الله عنه لا تقولوا في عثمان الا خيرا فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف الا عن ملا منا وهذا يدل دلالة واضحة على ان الامر لم يكن مقصورا على هؤلاء الكاتبين حتى يتوهم انه مخل بالتواتر فافهم واثبت على ما قلنا فانه واجب الايقان

[illegible] قال بسم الله الرحمن الرحيم آية وهذان الاثران لا يدلان على المطلوب والذي صح عن ابن عباس السبع المثاني فاتحة الكتاب قيل فاين
السابعة قال بسم الله الرحمن الرحيم في الاتقان اخرجه ابن خزيمة والبيهقي بسند صحيح وفيه اخرج الدارقطني بسند صحيح بسم الله الرحمن الرحيم
احدى آياتها وبهذين الاثرين يتوهم الجزئية في الفاتحة فقط قلنا عارضه القاطع وهو عدم تواتر الجزئية الدال على عدمها في الواقع فيحمل المظنون
وبهذا هو الجواب عن اخبار الآحاد التي يتوهم الجزئية بل يجب ان يكون هذه الاخبار مقطوع السهو والا لتواترت ولذا لم يوجد في المعتبرات كالصحيحين فافهم

مسئلة القراءات السبع المنسوبة الى الائمة السبعة نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي متواترة وعليه الجمهور من المسلمين
وقيل هذه القراءات مشهورة ولا يعبأ بهذا القائل ولا يعتد به ثم المحققون من المسلمين على ان الثلث المنسوبة الى الائمة الثلاثة يعقوب وابي جعفر وخلف ايضا
متواترة وحكمها حكم السبعة صرح به محيي السنة البغوي في معالم التنزيل بل نقل عن البغوي دعوى الاتفاق وقيل التواتر مختص بالسبع لا في غيرها في الاتقان قال ولد
البغوي القول بان القراءات الثلث غير متواترة في غاية السقوط ولا يصح القول به وقد سمعت ابي شدد النكير على بعض الفقهاء حين منع عن القراءة بها ونص على ان تلك
السبع وهذه الثلث كلها متواترة معلومة من الدين ضرورة انها نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ومحل الخلاف ما هو من جوهر اللفظ كملك ومالك في
مالك يوم الدين فمالك في قراءة عاصم والكسائي ويعقوب وخلف وملك لغيرهم وروى في المدارك ان الامام الهمام كان يقرء ملك يوم الدين دون ما هو من قبيل
الهيئات كالحركات والادغام والاشمام والروم والتفخيم والامالة واضدادها ونحوها فان تواترها غير واجب هكذا قال ابن الحاجب وفي الاتقان قال غيره الحق ان اصل المد
والامالة متواتر ولكن التقدير غير متواتر لاختلاف الناس في كيفية الاداء كذا قال الزركشي قال غيره اما انواع تخفيف الهمزة فكلها متواترة وفي الاتقان ايضا
قال ابن الجزري لا نعلم ممن تقدم ابن الحاجب في ذلك وقد نص على تواتر ذلك ائمة الاصول كالقاضي ابي بكر وغيره وقال هو الصواب استدل بما اشار اليه بقوله
قيل في حواشي ميرزاجان مطابقا للاتقان الهيئة من لوازم الجوهر لان جوهر اللفظ لا يوجد بدونها فاذا تواتر الجوهر لتوفر الدواعي على النقل كما عرفت تواترت الهيئة
قطعا اقول المراد بقبيل الهيئة ما لا يختلف خطوط المصاحف باختلافها ولا يختلف المعنى باختلاف القراءة فيه وهي ليست من اللوازم ولا توفر الدواعي الى نقل تفاصيل
مثله فلا يجب تواتره وهذا ليس بشيء لانه لم يكن التواتر بالكتابة في المصاحف ولا لاجل الدواعي الى المعنى بل توفر الدواعي اوجبت ان يحفظه جمع لا تعد ولا تحصى ويتلوه
بالحفظ فيه الجوهر والهيئة ملتبسا وتبيان الاختلاف كيفية اداء فلا تجب تواتر واحد منها كالتقديرات للمد فالحق المتلقى بالقبول هذا التواتر وهذا التخصيص من خطاء ابن الحاجب ومن ههنا
ظهر ان ما نكير بعض اهل الحديث على القراء في امتناعهم عن الوقف في بعض المواضع نحو قل يا ايها الكافرون انه مخالف لما روي في قراءته عليه وعلى آله الصلوة والسلام عند اهل الحديث
وهو الوقف عليه قراءة النبي ليس في محله فان الامتناع الذي عليه القراء اخذ من النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا وجه للنكير بل هذا الامتناع متواتر وما نقلوا اخبار احاد فافهم
ثم هذا المدعى ضروري لا يحتاج فيه الى الدليل ومن كان في ريب فعليه بملاحظة القرون فان النقلة للقراءات السبعة بل العشرة من لدن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الى
الآن في كل وقت كان عددهم ازيد من عدد البطحاء لكن المصنف تنبيها للغافلين اورد الحجة وقال لنا لو لم يكن تواتر القراءات المذكورة لكان بعض القرآن غير متواتر وهو خلاف والملازمة لان التخصيص
اي تخصيص بعض القراءات بكونها قرآنا دون غيرها تحكم فان الكل نقلت على السواء واجمع الائمة بجواز الصلوة بها فكلها قرآن المنكرون قالوا القراء سبعة او اقل وهذا العدد لا يفيد به
التواتر فلا يكون ما اتفقوا عليه متواترا فما ظنك بما اختلفوا فيه قلنا هذا انما يتم لو كانوا هم النقلة وهو ممنوع بل النقلة ازيد من عدد البطحاء ونسبتها اليهم انما هي لاختصاصهم بالتصدي
بها وافناء العمر في كتابتها لا لانهم هم النقلة فقط فهذا رد حق واضح واجيب في التحرير بمنع عدم انعقاد التواتر بهذا العدد فان العدد ليس شرطا في التواتر وتعقب عليه المعترض
بان الواحد تفرد بقراءة والواحد لا يصلح لانعقاد التواتر ولعل مقصوده القدح في الدليل فقط بانه لا يثبت مدعاهم لانه اذا تعدد النقلة يمكن ان ينعقد التواتر لعدم اشتراط العدد
وفيه تامل فتامل مسئلة القراءة الشاذة وهي ما عدا العشرة التي نقلت عن الرسول صلى الله عليه وسلم من لم يبلغ عدد التواتر وان اشتهر عنهم في القرن الثاني وهو المراد ههنا
وقد يطلق على ما نقل باخبار الآحاد عن احد حجة ظنية عندنا واجب العمل دون العلم خلافا للشافعي رحمه الله تعالى على ما حكى امام الحرمين وجزم به ابن الحاجب اوجب انها ليس

في صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات ذكر الرافعي من كبار اصحابه والقاضي ابو الطيب والحسين ان مذهبه العمل
بالخبر الواحد وصححه السبكي في جمع الجوامع وشرح المختصر وقد احتج بعض اصحابه على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود مع انها من الشواذ
كذا في الاتقان وقال فيه وانما لم يحتج اصحابنا بقراءة متتابعات لانه عارضه النسخ لنا انه مسموع من النبي عليه واصحابه وعلى آله الصلوة والسلام
لانه روى عدل جازم وكلما كان مسموعا عنه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فهو حجة لما انه لا ينطق عن الهوى واما الظنية فلانه لا بد من الآحاد
ولنا ايضا انه اما قرآن او خبر لان نقل العدل لا سيما مقطوع العدالة كاصحاب البدر وبيعة الرضوان ان لا يكون من اختراع بل سماع فهو
اما قرآن قد نسخ تلاوته او خبر وقع تفسيرا فهو قرآن او خبر وكل منهما يجب العمل به فان قلت الخصم لا يسلم الانحصار بل يجوز كونه مذهبا للراوي فنقله
قرآنا قال وتجويز كونه مذهبا له فنقله قرآنا عجب ليس للمسلم ان يجيز عليا لان الصحابي العادل بل مقطوع العدالة كيف يفعل هذا الامر الشنيع وفي
حواشي ميرزاجان ان العجب مما قاله لو كان مراد الخصم ان مدلوله كان مذهبا له فنقله قرآنا للترويج فانه لا شك انه لا يتاتى من آحاد العدول فضلا
عن الصحابة بل مراده لعله كان قرآنية مذهبا له بالاجتهاد فنقل على ما كان مذهبا له ومذهب الراوي ليس بحجة سيما اذا ظهر خطاؤه بيقين وهذا محال بحجته
وجوابه ان القرآنية مما لا يهتدي اليها الرأي ولا مدخل له فاتخاذ الصحابي العادل مذهبا لا بد له من سماع فاما كان قرآنا فنسخت تلاوته ولم يطلع هو عليه
كما هو الاول او وقع تفسيرا فظنه عين السماع قرآنا وعلى كل تقدير فهو حجة هذا معنى الترديد المذكور الشافعية قالوا انه ليس بقرآن اذ لا تواتر وليس
بمتواتر ليس قرآنا ولا خبر ليصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل فلا يصح العمل به وقد تقدم قلنا كون النقل خبرا شرط لصحة العمل ممنوع بل الشرط
السماع عنه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مطلقا والاجماع انما هو على ان الخبر الذي لم ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
لا يجب العمل به وهذا قد نسب اليه لانه نقل قرآنا هذا لكن لقائل ان يقول ان النسبة التي تنسب بها خطأ قطعا فلم يثبت وليس هنا نسبة اخرى فبقي الخبر من
غير نسبة بالسماع وسيأتي ان دفعه بما سبق من ان اصل السماع مقطوع والتوصيف بالقرآنية وان كان مقطوع الخطأ لكن بطلانه لا يبطل نفس السماع

مسئلة لا يشتمل القرآن على المهمل هو الذي لم يدل على معنى لا حقيقة ولا مجازا ولا على الحشو هو الزيادة من غير فائدة خلافا للحشوية لنا
التكلم به نقص مستحيل عليه تعالى فلا يصح الوقوع اصلا الحشوية قالوا فيه الحروف المقطعة ولم يعهد مدلولاتها اللغوية ولا غيرها فصارت مهملة وفيه نحو
الهين اثنين والثاني تكرار لا فائدة فيه قلنا الاول من الالفاظ المتشابهة فلها معنى خفي يرجى الوقوف لاحد او لغير الراسخين فليست مهملا والثاني
من التاكيد اي من قبيله وتقريرا قبله لا التاكيد النحوي ولا يخفى انه من الفوائد فلا حشو فافهم مسئلة فيه ما لا يفهم احد سوى الله تعالى
لعله والامامان فخر الاسلام وشمس الائمة خصصا المسئلة بما عدا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وهو الاليق والاصوب ليعلم
لا والخطاب بما لا يفهمه المخاطب لا يليق بجنابه تعالى وهو مذهب السلف من اهل السنة والجماعة وقيل من متاخريهم كله مفهوم لبعض من العلماء واختاره الامام
روى ابن جرير عن ابن عباس انا ممن يعلم تاويله اي المتشابه كذا في الدرر المنثورة وروى ابن جرير وابن ابي حاتم عن ام المؤمنين عائشة انها قالت
كان رسوخهم في العلم ان آمنوا بمحكمه ومتشابهه ولم يعلموا تاويله وروى عبد بن حميد وابن جرير عن عمر بن عبد العزيز انتهى علم الراسخين في العلم بتاويل القرآن الى ان قالوا آمنا
[illegible]

والاستيناف ههنا متعين الا ان لفظ الله مجرور والراسخون مرفوع بقراءة ابی وابن عباس ويقول الراسخون فی العلم آمنا به رواه عبد الرزاق و
الحاكم وصححه عن طاؤس عنه رضی الله عنه كذا فی الدر المنثورة ايضا وضعف فی التيسير رواية ابی رضی الله عنه وسند هذه الرواية الاستيناف
متعين اليه والقراءة الشاذة حجة كما سبق ولا اقل من انه يرجح احد محملی المتواتر هذا وفيه كلام فان المسألة ليست مما يتعلق بالعمليات وانما هی
من الاعتقاديات فلا بد من حجة مفيدة لليقين والقراءة الشاذة لا يفيده الا ان يقال المقصود حرمة الجزم على التاويل على ولسياق الآية الكريمة
وهي قوله تعالى هو الذی انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين فی قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فی العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب فان الزائغين الذين
حظهم ابتغاء تاويل المتشابه لا بالكلية من عدل فان الله تعالى لما ذكر حكم جماعة الاولى من حكم عدليهم والراسخون هم الصالحون للعدلية فيجب ان
يكون حظهم عدم التاويل بل الايمان به فقط فيكون الراسخون آه استينافا فالبيان حظهم وما فی التلويح انه لا بد على هذا من كلمة اما فليس بشیء
فان من تتبع كتاب الله يجد هذا النحو من الاستعمال من غير اما ثم يبقی فيه كلام فان حظ الزائغين ابتغاء التاويل مع ابتغاء الفتنة فيكون حظ
الراسخين عدم الابتغاء لا عدم العلم فيجوز ان يكون الراسخون داخلين تحت الاستثناء مع كونهم عدلاء فيكون المعنی والله اعلم ان الزائغين يتبعون
الفتنة ويتبعون تاويله مع ان التاويل لا يعلمه الا الله والراسخون فی العلم فليس علم التاويل الا حظ الراسخين ولا يتبعون الفتنة بل يؤمنون
بالكل ولزوم تخصيص الحال معطوف على مجرور قوله لسياق الآية فهذا دليل آخر للاستيناف ای وللزوم تخصيص الحال بالمعطوف من غير ان يتعلق
بالمعطوف عليه فانه لو كان قوله تعالى والراسخون فی العلم معطوفا على لفظ الله ويكون داخلا تحت الاستثناء كان قوله تعالى يقولون حالا حينئذ من
المعطوف دون المعطوف عليه مع ان الاصل الاشتراك فی المتعلقات فلا يصح العطف ومع ركاكة تقييد العلم بالقول هذا انما يتجه لو كان الحال منتقلة
واما لو كانت موكدة فلا ثم فيه كلام هو انا لا نسلم ان قوله تعالى يقولون آه حال على هذا التقدير بل هو استيناف لان الجملة الفعلية مما يصح الاستيناف
به ثم انه قد نقل عن الاولياء الكرام اصحاب الكرامات انهم يعلمون تاويل المتشابهات عند رياضاتهم الشديدة والمجاهدات القوية وخلعهم ابدانهم
والعروج الى عليين فانه يفاض عليهم عند هذه الحال علوم وشهود من غير قصد وطلب وكسب وما لا عين رأت ولا اذن سمعت فعند طلوع
شمس هذا اليقين لا يغنی الظنون المذكورة من الحق شيئا فالحق ما ذكرنا فی تاويل الآية والسلف انما ارادوا بالعدم مفهومية المتشابهات عدم المفهومية
بالكسب والنظر كيف وان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا ينهون عن تاويل المتشابهة لعدم الوصول كما وقع فی الحديث المرفوع وهذا اشارة الی
ان المستحيل العلم به بالرأی كيف ذلك لا يكون الا عن فعل اختياری ومعنی ما روی عن ام المؤمنين وقطب زمانه عمر بن عبد العزيز ان علم الراسخين
انتهی الی هذا ای الی انهم علموا وقالوا آمنا به ولم يتكلموا فيه اصلا بل سكتوا عن التعبير والبيان واعترفوا بالعجز كما هو شان العارف الكامل بالله فافهم
القائلون بمعرفة جميع القرآن قالوا اولا لو لم يكن بعضه مفهوما لزم الخطاب بما لا يفهم والخطاب بما لا يفهم بعيد منه تعالى قلنا اولا لعل المخاطب
به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وهو فاهم والنزاع انما هو فيمن سواه عليه وعلى آله الصلوة والسلام وثانيا ولا استبعاد
اذا لم يكن المقصود الابتلاء بايجاب اعتقاد الحقيقة مجملا وكبح عنان الذهن عن طلب التاويل وقالوا ثانيا نقل التاويل عن الصحابة والتابعين
للمتشابهات وغيرها فيكون اجماعا على صحة حصول العلم قلنا لو سلم صحة النقل فلا نسلم انهم اولوا يقينا والكلام فی العلم حقيقة كما فی المحكمات
وانما تكلموا تخمينا لا على انه تاويل عندهم فافهم ايضا ان دلائل الفريقين منطبقة على العلم بالكسب وعدمه كما فی المحكمات فلا يبعد ان تكون النزاع
فيه لا فی العلم الكشفی الذی ينال من غير اختيار من الحسب فافهم تقسيمات قالت الحنفية فی التقسيم النظم ان ظهر معناه فان لم يسق له

بالذات لا يكون مقصودا اصليا فهو الظاهر وان سيق له بالذات فان احتمل مع ذلك السوق التخصيص والتاويل فهو النص وقد يقال له اي النص لكل
سمعي كتابا او سنة او اجماعا وقد يختص بالاولين وان لم يحتمل التخصيص والتاويل مع كونه مسوقا بالذات فان احتمل النسخ فهو المفسر فهو ما لا شبهة
فيه ولهذا يحرم التفسير بالراي لان الراي لا يفيد القطع دون التاويل اي لا يحرم التاويل به وقيل قال الهداية لكل مبين قطعي وبه اي بالقطعي يحتمل الحمل
المبين به وبه اي بهذا الاصطلاح المبين قطعيا خبر واحد كان او قياسا او غيرهما من المظنونات ماوّل لا زائد والامام فخر الاسلام فسر الماوّل المشترك
الذي يرجح احد معانيه بغالب الراي والظاهر انه اصطلاح آخر وقيل مراده رحمه الله تعالى الماوّل من المشترك وقيل بغالب الراي ما يفيد الظن ولو
خبرا وان لم يحتمل النسخ مع كونه مسوقا للمعنى غير محتمل التاويل فهو المحكم والمراد باحتمال النسخ المعتبر وجوده في المفسر وعدمه في المحكم احتماله في زمن النبي صلى الله
عليه وسلم وبعده الكل محكم لغيره لان الناسخ لا يكون الا وحيا وقد انقطع احتماله بانقطاع عمر خاتم المرسلين فالاقسام على ما ذكر متباينة لا يصدق احد
على الآخر لكن لا يمنع الاجتماع وجودا لان كل ظاهر معه نص اذ لا بد من المعنى المقصود بالذات ولا عكس كليا اي ليس كل نص معه ظاهر لاحتمال ان
لا يكون له معنى غير مقصود هذا ما عليه المتأخرون واما القدماء فلم يعتبروا التباين بل انه ولسفر الظاهر مطلق الظهور سواء كان مع السوق ام لا وفي
النص مطلق السوق سواء يحتمل التاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التاويل او السكوت عن احتمال النسخ ثم حكم الكل وجوب العمل قطعا ويقينا لكن في
الاولين مع احتمال التاويل مرجوحا اشد المرجوحية او وجوبه في الاخيرين مع عدم احتمال الانصراف اصلا ولو مرجوحا وهو التيقن بالمعنى الاخص
وهو المراد في الاعتقاديات وما وقع من عبارات بعض المشائخ رحمهم الله تعالى ان النص والظاهر ظنيان في الدلالة والمفسر والمحكم قطعيان فمرادهم
الظن بالمعنى الاعم والقطع بالمعنى الاخص ثم التكشف فاي المتاخر اقوى من المقدم وهو ظاهر من مفهوماتها فيقدم عند التعارض لان الاصل الحمل عليه من ترجيح
الاقوى في العمل على الاضعف مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه ظاهر في حل الزائد على الاربع لانها داخلة فيما وراء ذلكم اي المحرمات المذكورة سابقا ومسوق
لبيان حل ما وراء المحرمات المذكورة لا لحل العدد وما قررنا اندفع ما قيل انه سيق لبيان الحل وليس ههنا غيره فيصلح للسوق له وذلك لان المفهوم من الآية
ان حل كل واحدة واحدة من وراء المحرمات في الجملة وهو المقصود بالسوق وحل كل واحدة على كل حال مجتمعة كانت مع الاخرى او منفردة وهذا
مفهوم من الآية وليس السوق له فالآية ظاهرة فيه فقد بر وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع سيق لبيان العدد وحرمة ما فوقه
وقد تعارضا فقدم الثاني الذي هو النص على الاول الذي هو ظاهر كذا قالوا واورد عليه ان الثاني لا يدل على حرمة الزائد على الاربع اذ لا
مفهوم للعدد عندنا فضلا عن كونه مسوقا له ولو سلم مفهوم العدد فالمنطوق قاض عليه والحق ان يقال ان الحكم الذي يكون مباحا اذا قيد بقيد
دار به يكون مراعاة القيد واجبة فيحرم ذلك الفعل مع ترك القيد وقد صرح به صاحب الهداية في مواضع غير عديدة منها في باب الربوا والسرقة
ان حقيقة الامر للوجوب والفعل المتعلق به الامر لما كان مباحا انصرف الى قيده فيكون اتيان الفعل مع القيد واجبا وترك القيد في اتيانه مجردا عن
القيد بل في ضمن مقيد آخر حراما قطعا وههنا قد امر بنكاح مقيد بالعدد فيكون مراعاته واجبة ويحرم الزيادة عليه والنص سيق لهذا الايجاب لان
نفس الحل لكونه ظاهرا في الدين لا يصلح للمقصودية وايضا انه عدول عن الحقيقة من غير قرينة وباعث مع ان شان النزول ايضا يقتضي ان سوقها لايجاب الله
العدد كما لا يخفى على متتبع كتب التفسير وهو مراد من قال ان بيان العدد لا يتم الا بان يكون الزيادة منفية فافهم وان خفي مراده معطوف على قوله
ان ظهر فاما يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي وهو اقل خفاء كالظاهر اقل ظهورا وقد يجتمعان فيما اذا كان المدلول ظاهرا ويكون الخفاء
في بعض افراده كالسارق ظاهر في مفهومه الشرعي بل اللغوي فان السرقة لغة وشرعا اخذ مال الغير خفية من حرز خفي في الطرار والنباش الاختصاص
اسم لاختصاص كل باسم غير اسم السارق فيختفي السارق فيهما فيختفي الحكم لكن تامل ما يظهر ان في الاول زيادة في السرقة لانه ياخذ مع حضور المالك

فهو اشد فیجب الحد وهو القطع ولیعلم ان فی التالی تنقصانا فی السرقة لان الاختفاء لایکون من المیت فلا یجب الحد واعترض اولا بان اختصاص بعض الانواع
باسم لا یورث اختفاء فی اطلاق الجنس فاختصاص الحجر والشجر باسم لا یورث اختفاء فی اطلاق الجسم وکذا وثانیا بانه هل هما من افراد السارق ام لا علی الاول یجب الحد قطعا کان ام لا
وعلی الثانی لا یجب الحد ولا اخفاء والحق فی تحقیق المقام ان یقال ان معنی السرقة معلوم ویزعم فی بادی الرأی ان الطرار والنباش من افراده
حقیقة ثم اختصاص کل منهما باسم خاص یورث الشبهة فیه بل یوجب ان یکونا غیر السارق فاذا تامل علم ان الطرار من الافراد الکاملة للسارق لوجود
السرقة فیه علی الکمال واختصاصه کاختصاص بعض انواع الجنس بالاسم فوجب الحد لعموم السارق ایاه عبارة والنباش لما علم عدم وجود معنی
السرقة فیه لعدم الحرز وعدم وجود الخفیة وعدم الملک التام لان المالک للکفن المیت وملکه ضعیف لا اعتداد به لم یدخل فی عموم السارق فلا یجب
الحد لعدم الدلیل والمراد بالخفاء فی التعریف هو الخفاء فی بعض الافراد لعروض عارض فالحاصل انه انما حد الطرار لکونه سارقا حقیقة ولم یحد النباش
لکونه غیر سارق حقیقة فلم یتناوله الآیة الا انه علم بتامل واعلم ان الامام فخر الاسلام بعد ما تبین ان النباش لا یاخذ من مال حافظ ولا ماله خطر قال
وهذا الذی دل علیه اسم النباش فی غایة القصور والهوان والتعدیة بمثله فی الحدود وخاصته باطلة وقال بعد ما تبین فضل الخیانة فی الطرار
وهذه المسارقة فی الکمال والتعدیة الحدود فی مثله فی نهایة الصحة والاستقامة فقال صاحب الکشف لم یرد بالتعدیة ما هو المتبادر وهو اطراد حکم الاصل
فی الفرع بالقیاس بل اراد بالتعدیة اطراد الحکم بالدلالة فان ثبوت الحکم فی الطرار بالدلالة ولا یستقیم هذه الدلالة فی النباش لضعف المناط وتبعه
صاحب التحریر ولیس الامر کما ظنه هذا الحبر فانه قد اثبت هذا الامام وجود مفهوم السرقة فی الطرار علی الکمال وهذا یوجب تناول الصیغة عبارة فلا وجه للدلالة
مع ان ضعف المناط ایضا لا یوجب انتفاء الدلالة فی النباش بل الحق ان مراد هذا الامام بالتعدیة المعنی اللغوی وهو اطراد الحکم ومقصوده انه لما وجد
الاخذ خفیة فی الطرار علی الکمال اطرد حکم السارق وتعدی الیه وثبت فیه عبارة وهذا فی غایة الحسن والاستقامة واما النباش فلما لم یوجد فیه علی
الکمال بجمیع قیوداته من الحرز وکون الماخوذ ذا خطر لم یتناوله اسم السارق فالتعدیة ای سرایة الحکم الیه فی غایة الضعف بعدم دلالة العبارة وهل هذا
الا کما تعدی حکم الانسان فی الفرس لوجود الحیوانیة فافهم والجواب عن الاول انه فرق بین الاختصاص الذی فیهما واختصاص انواع جنس واحد
فان الاختصاص فیهما بحیث یطلق کل منهما فی مقابلة السارق حتی یقال هذا طرار وهذا سارق او نباش فعلم بالتامل ان معنی المثال المعروف انه
لیس سارقا ضعیفا بل قویا وانه من افراده بخلاف انواع الجنس فانه لا یطلق فی مقابلة الجنس اصلا والمورث للشبهة هو الاختصاص الاول وان
هذا هذا غایة الکلام فی هذا المقام احفظه فانه دقیق هذا ای عدم وجوب الحد علی النباش عند الامام ابی حنیفة والامام محمد خلافا لابی یوسف والائمة
الثلثة مالک والشافعی واحمد رضوان الله تعالی علیهم وهم ظنوا ان النباش داخل فی عموم السارق واعتبروا القبر حرزا وقول ابی حنیفة رحمه الله
قول ابن عباس وفی فتح القدیر روی ابن ابی شیبة عن الزهری قال اخذ نباش فی زمن معاویة وکان مروان علی المدینة فسال من بحضرته
من الصحابة والفقهاء فاجتمع رأیهم علی ان یضرب ویطاف وعلم من هذا ان غیر ابن عباس ایضا من الصحابة الکثیرین مذهبهم مذهبنا والثوری
والاوزاعی ومکحول والزهری کلهم من التابعین وقولهم مذهب امیر المؤمنین عمر رضوان الله تعالی علیه وعبد الله بن مسعود وام المؤمنین عائشة رضوان الله تعالی علیهم
والحسن من التابعین وابی ثور من تبع التابعین کذا فی التیسیر واما الصیغة عطف علی قوله اما لعارض ای اما ان یکون خفاء لاجل الصیغة بان یکون محتملة لمعان کثیرة فا
ان یدرک المراد بالعقل بملاحظة السباق والسیاق وغیر ذلک من القرائن فهو المشکل کانی شئتم فی قوله تعالی نساءکم حرث لکم فاتوا حرثکم انی
شئتم لاستعماله کاین تارة فلو حمل علیه کان المعنی فاتوا فی ای موضع شئتم من نسائکم فیتناول الموضع المکروه ایضا وقد استعماله کیف
اخری فیکون المعنی فاتوهن بای کیفیة شئتم من القعود والقیام والاضطجاع وغیر ذلک فتعین المأتی به هو المحل المعتاد وفیه سلم للقرینة الحرث المذ

في السياق وتحريم الاذى المذكور في آية المحيض ان المراد الثاني اما دلالة القرينة الاولى فلان الموضع المكروه لا يطلب منه الولد واما دلالة
الثانية فلان الاذى يوجد في الموضع المكروه ايضا فان قلت الاذى هو النجاسة كما انه يوجد في الموضع المكروه يوجد في الموضع المعتاد ايضا
فلا يراد مطلقه بل اذى مخصوص بالحيض وهو لا يوجد في الموضع المكروه فلا دلالة للاذى قلت المراد بالاذى النجاسة التي تتنفر منها الطبائع
السليمة كالدم والغائط ولا شك ان كليهما مما تستقذره الطبائع السليمة هذا او لا يدرك المراد بالعقل بل بالنقل عن المجمل فهو المجمل كالمشترك تعذر ترجيحه
لعدم قرينة معينة للمراد كالوصية لمواليه وله موال اعلون وهم المعتقون بالكسر واسفلون وهم المعتقون بالفتح ولا يتبين المراد الا ببيان الموصي
ولذا تبطل لو مات من غير بيان ومنه الاسماء الشرعية كالصلوة فانا نعلم قطعا ان لغويها وهو الدعاء غير مراد فلا بد من معنى آخر شرعي وهو غير
مدرك الا ببيان من الشارع والربوا فانه في الزيادة ولا شك ان ليس كل زيادة محرمة بل زيادة مخصوصة في الشرع وهي غير معلومة الا
ببيان منه او لا يدرك المراد اصلا لا بالعقل ولا بالنقل بل ان علم علم بمشاهدة موهوبة منه تعالى كالحروف في اوائل السورة واليد المذكورة في
قوله تعالى يد الله فوق ايديهم والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني والنزول كما ورد في السنة الصحيحة ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا
الى غير ذلك نحو الرحمن على العرش استوى واعلم ان مذهب السلف في امثال هذه الآيات والاحاديث ان يؤمن بها ولا يسأل عن كيفيتها ولذا
قال الامام مالك الايمان بها واجبة والسؤال عنها بدعة وليس تعلم ان المحكم المقصود منها مجمل ومن الضروريات ان المقصود من يد الله فوق
ايديهم الغلبة وكذا من الاستواء ومن النزول الرحمة لكن الاجمال انما هو في اثبات هذه الصفات والمتاخرون اولوا تلك النصوص كلهم وذهب
بعض الصوفية الى انهم ممن آمن ببعض وكفر ببعض فافهم. قالت الشافعية الظاهر الدال على المعنى ظنا اي دلالة ظنية والنص الدال عليه
قطعا اي دلالة قطعية والمأول المصروف عن الظاهر من المتبادر والمفسر الذي فسر لاجل الاجمال واستغنى عن التفسير وما يحتمل ما كان
تطرق المراد الى المعنى في الدلالة او بالتفسير والمحكم المتضح المعنى نصا كان او ظاهرا فيتناول الاقسام الاربعة المذكورة في تقسيمنا والمتشابه غيره
فيتناول اقسام الخفاء والمبين والمجمل يرادفهما المبين للمحكم والمجمل للمتشابه كذا قيل ولبعضهم اصطلاحات اخر ومآله الايضاح هو البيان وهذا
الاصطلاح متفق فيما بيننا وبينهم وههنا فصول ثلثة للتأويل والاجمال والبيان

الفصل الاول التاويل منه قريب الى الفهم فيترجح على المرجوح بمرجح ما وهو القرينة ومنه بعيد عن الفهم فلا يصار اليه الا بباعث قوي فيترجح به ويساق الى الذهن الشافعية
مثل القيمة وقالوا التاويل قريب وبعيد ومتعذر لخفي ما فيه ومنه الا المعتبر الا التسان الى الدليل المراد والتعيين المنقوش على اللوح ثم ذكر الشافعية منه تاويلات حنفية
فمنها قولهم في قوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام واصحابه في كتاب عمرو بن حزم في اربعين شاة شاة اي قيمتها مقدرة للقول فاما بارادة القيمة من لفظ الشاة
او التقدير في نظم الكلام وهذا التاويل بعيد اذ يلزم ان لا يجب الشاة بل القيمة فيحيل ان لا تكون مجزئة لو اداها وما قالوا في التعليل ان الزكوة لدفع حاجة
المحتاج ودفع الحاجة في القيمة اشد فغير صحيح لانه معنى مستنبط من اصل مبطل اياه وكل معنى استنبط من اصل فابطله باطل كذا في الشرح
المختصر والحق انه ليس تاويلا وان مرادهم ان وجوب الشاة يتضمن جواز بدلها في الاداء لان المنظور في الزكوة المالية دون الصورة لانها لدفع
حاجات الفقراء والقيمة ادفع وقد دل على ذلك اي على جواز الاتيان باداء القيمة بدلا عنها وان المنظور في ايجابها المالية نص معاذ
رضي الله عنه كما علقه البخاري وتعليقاته صحيحة مسندة وفي بعض شروح التحرير وصله يحيى بن آدم ائتوني بخميس وهو ثوب طوله خمسة اذرع
او لبيس وهو الثوب الملبوس مكان الذرة والشعير الواجبين وهذا الاتيان اهون عليكم وخير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
وسلم بالمدينة لان الثياب في ديارهم كثيرة وفي المدينة اقل والاشتغال للصحابة رضوان الله عليهم بالعبادة هذا الاعراض عن اعراض الدنيا

فلا يجدون شيئا باوهم كانوا في رخوة ومتمولين فاعطاء الثياب اهون عليهم بانه ورد في كتاب خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الصديق الاكبر رضوان الله تعالى على ما رواه البخاري من بلغت عنده صدقة الجذعة وليس عنده جذعة وعنده حقة فانها يوخذ منه الحقة ويوخذ معها شاتين اذا استيسرتا وعشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليس عنده الحقة وعنده الجذعة فانها يقبل منه الجذعة فيعطيه المصدق عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة بنت لبون وليست عنده بنت لبون وعنده بنت مخاض فانها يقبل منه بنت مخاض ويعطى معها عشرين درهما وشاتان هو في مسند بهذا الكتاب هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فاذن ظهر من هذا ان ذكر الشاة لتعيين مالية الواجب وعلم لان الواجب صورة الشاة ثم لاح ان هذا استنباط للمناط وليس بتاويل فان الشاة على معناه وذكرها لانها معيار معرفة الواجب فعده منه خروج عن المقام بل الايراد لا يتوجه الا اذا ذكروا ان استنباط العلة المبطلة للنص لا يجوز والعذر عنه ما بينا ان تغير المنصوص ليس لاستنباط بل بدلائل اخرى وبمن تامل فيما قلنا علم اندفاع ما يوردونه ان لفظ الشاة على معناه في الواجب ولا يجزي القيمة وان اريد به القيمة فهو تاويل نعم انه تاويل الدليل فليس ببعيد ذلك لان الشاة على معناها ولا يلزم منه عدم اجزاء القيمة فانها لم يذكر لكونها هي الواجب بل لكونها معيار الواجب وتقديره فالواجب حقيقة هذا القدر من المالية وهو المجزي فافهم واورد في شرح الشرح ان عدم وجوب الشاة بعينها لا يستلزم عدم اجزائها فان الواجب يتادى عند الاتيان بها وهو ظاهر كما ان عدم وجوب هذا الشاة لا يوجب عدم اجزائها وما قيل في حواشي ميرزاجان هذا ليس بشيء لانه اذا كان قيمة الشاة واجبة فالاصل ان لا يجزي بدله الا بدليل من خارج ولا يهتدي الى الابدال الراي ولم يوجد نص البدلية في زعمه والا فالنص قد تقدم فاقول منه مندفع لان المراد في تاويل الحنفية بالقيمة المالية اي مالية الشاة وهي اعم موجودة فيها فاعطاؤها اعطاء المالية فيجزي تامل واحفظ فانه حق صراح ظاهر جدا ومشائخنا الكرام ذكروا وجها آخر هو ان الله تعالى وعد ارزاق العبيد كلهم ثم اعطى الاغنياء من المال ولم يعط الفقراء ثم اوجب في اموالهم حقا لنفسه ثم احال رزقهم عليهم من ماله فقد انجز الوعد والرزق انواع مختلفة من الاكل والشرب واللبس وغيرها ولا يفيها نوع واحد من اموال فعلم انه يجوز الاستبدال فليس المتغير بالتعليل بل بهذه الاشارة والتعليل مصاحب معه كذا قالوا وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان ايجاب الزكوة انجاز للوعد بايصال الرزق بل انجز الوعد بانحاء اخرى كالاهتداء الى التجارة والمزارعة وغيرها والقاء في قلب الاغنياء ان يعطوه ما يكفيه بل اكثر وغير ذلك واما ثانيا فلانا سلمنا ان الايجاب انجاز الوعد لكن اوجب الزكوة من اموال كثيرة كالحيوانات والذهب والفضة والحبوب والثمار والكل واف بانواع الرزق فلا يكون اذنا بالاستبدال ولا يدل على ان الصورة غير مراعى في نظر الشارع واما ثالثا فلانا سلمنا ذلك لكن يجوز ان يكون الواجب هو الشاة صورة وهي كافية لانواع الرزق بان يتجر فيها فيبيع ويشتري طعاما او كسوة او غيرها فلا يكون الانجاز بهذا الايجاب اذنا للمزكي بالاستبدال بل للفقير ولا نزاع فيه وغاية ما يقال ان الله تعالى قد وعد ايصال الرزق والله تعالى منجز وعده فالرزق من اي موضع يصل فهو منه تعالى انجازا للوعد ولما اوجب للفقير من مال نفسه واوصله اليه علم ان هذا من جملة انجاز الوعد لان الانجاز منحصر فيه واندفع الاول والصورة غير كافية في الرزق الموجود لان من جملة الثياب ولم يوجبه صريحا في مال اصلا لزم جواز الاستبدال بالثياب ونحوها ثم اندفع الثاني ثم ان المتبادر من الحوالة على احد من خزانة الحيل لصرفه الى حوائج شيء منه قضاء تلك الحوائج بذلك القدر من المال سواء كان اداء تلك ذلك بصورته او باداء مال آخر بقدره فعلم ان المقصود من ايجاب الزكوة ايجاب هذا القدر وتخصيص الشاة والحبوب والثمار والحجرين بالذكر انما هو لكونها اهون على اصحابها مع اندفع الثالث وهذا غاية ما يقال في هذا المقام وتامل فيه ثم ههنا اشكال رابع هو ان دلالة آية الرزق على كون الايجاب انجازا ثم على جواز الاستبدال بعلاقة اللزوم بعد تسليمها من قبيل الالتزامية البتة ودلالة الحديث على وجوب الشاة عبارة والا

لا تصلح مغيرة للعبارة كيف وفيه صرف الاقوى لاجل الاضعف وذلك مما لا يجوز اصلا والعناية في الجواب ان العرف لاجل ان هذا قرينة على جواز الاستبدال
عرفا فالمغير هو العرف لا لاجل دفع التعارض بين الاشارة والعبارة حتى يقال العبارة متقدمة على الاشارة عند التعارض كما مر وفرق بين التغيرين فليعرف
بالتامل الصادق هذا غاية الكلام فتامل فيه ثم بعد في الكلام كلام لان التصريح المذكور في المتن وهذا يفيد ان المقصود من الحديث ايجاب مالية الشاة
فلا بد للتعليل بدفع الحاجة لان استنباط العلة عندنا ليس الا للقياس ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة ولا يتجه الجواب بان فائدة التعليل غير منحصرة في
القياس وفصله مطلع الاسرار الالهية ان المراد في الحديث الا ايجاب الشاة بصورتها او ماليتها فاما ان تكون الشاة مجازا عن المالية او على الحقيقة ويكون
ذكرها التقدير الواجب وعلى الاول يلزم انتساخ هذا الحديث بهذه الاشارة او بما تر معاذا وبما روي في كتاب الخليفة الحق الصديق الاكبر رضي الله
تعالى عنه فلا يصح تعليله كما سيجيء ان تعليل المنسوخ لا يجوز وما يفيد ان العلماء جلنا وخلفا استدلوا بهذا الحديث فلا نسخ وعلى الاخيرين فلا فائدة في التعليل
بل لا يصح والذي يظهر لهذا العبد في التفصي عنه ان الشاة على الحقيقة وقد علم جواز الاستبدال بهذه الاشارة والحجج السابقة فعلم ان الحكم معلل بدفع الحاجة
ليظهر ان الواجب ما يكفي لدفع الحاجة وهو مالية الشاة مثلا وذكرها ليكون معيارا للمعرفة الواجب ففائدة التعليل تعدية الحكم الى سائر ما فيه المالية و
تعيين الواجب لا جواز الاستبدال فقط الذي يفيده هذه الاشارة وغيرها من الحجج ولو تنزلنا قلنا قد علم من حديث معاذ ان المقصود دفع الحاجة فانه
قال ذلك خير لمهاجري رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والعلة المنصوصة لا يجب فيه التصريح فافهم ومنها قولهم في قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم
يستطع فاطعام ستين مسكينا الطعام طعام ستين تعرض للقول اذ حاجة واحد في ستين يوما كحاجة ستين مسكينا والمقصد في الكفارة المالية دفع حاجة هذا
المبلغ كما في سائر العبادات المالية فيجزي اطعام مسكين واحد في ستين يوما كما يجزي اطعام ستين مسكينا في يوم فالمقصود من الاية اطعام هذا القدر
من الطعام وعد المعدان ذا امر من الظاهر من غير تجح فان ما ذكر لا يصلح مغيرا للنص مع امكان تعدد اطعام الستين لفضل الجماعة ببركتهم
وتظافر قلوبهم يعني مع ان هذا القياس غير صحيح في نفسه لوجود الفارق او لمنع العلة مستندا بان بركة الجماعة ونشاط قلوبهم علة للكفارة الذنب
او شرط فيها فلا يلزم كفاية الواحد في ستين يوما والحق ان هذا ليس من التاويل لان لفظ ستين مسكينا على معناه بل هو قياس الواحد في ستين
من الايام على الستين من المساكين لظهور ان المناط دفع هذا المبلغ من الحاجات كما قررنا وما قالوا ان في الاصل فضل الجماعة فغاية ان غاية ما لزم
منه كون المناط في الاصل اقوى لوجود الاولوية بوجه ما في الاصل لا يمنع التعدي للحكم الى الفرع كما سيجيء انشاء الله تعالى فذكر ستين مسكينا لكون
دفع حاجتهم معيارا للواجب وهو القدر الصالح لهذا كما مر في الشاة فعد هذا من التاويلات خروج عن المقام ثم يتجه ههنا ايرادان الاول ان فضل الجماعة
عندهم مناط الحكم وعلة له لا مجرد دفع الحاجات علة عندهم كما قررنا فلا يتوجه الجواب بعدم منع الاولوية القياس والثاني ان ظاهر الاية وجوب اطعام
ستين مسكينا وهذا التعليل مغير له وسيجيء في بحث القياس ان تغيير النص لا يساعد الاصل مما لا يجوز بالتعليل وان قيل بالتاويل بارادة
ستين مسكينا حقيقة او حكما فهو ادون من المقام لانه من غير دليل فتامل ومنها حمل قوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم ايما امراة نكحت نفسها
من غير اذن وليها فنكاحها باطل على الصغيرة والامة والمكاتبة والمعتوهة وهذا التاويل في الامة فقط غير صحيح لان نكاح الامة ليس باطلا
بل موقوفا على اجازة الولي او يؤول الى البطلان غالبا لاعتراض الولي ولعل المراد بالاول الى البطلان اعم من البطلان في نفسه في الحال او المآل
لا ان نكاح المعتوهة باطل في الحال ثم ان اعتراض الولي انما يصح اذا زوجت من غير كفو لا مطلقا ولذا قيده بقوله غالبا يعني ان المراة ناقصة العقل لا تهتدي
الى مصالحها فتزوج نفسها غالبا من غير كفو رغبة في المال ونحوه فيبطل باعتراض الولي والحق في التاويل ان يقال المراد من الولي من له ولاية الانكاح على
الكمال من غير اضطرار الى رضاء المراة فالمعنى اي امراة ذات ولي نكحت من غير اذن فنكاحها باطل لعدم الاذن فخرجت البالغة اذ ليس لها ولي

کذلک عندنا وان زعم الخصم ان نکاح الصغیرة والامة ایضا باطلان لعدم الاذن فانه موقوف علیه ونکاح المعتوهة لا اعتداد به من دون اذن الولی وبعد هذا بعد المراد بالمخصص وهذا غیر بعید عن الفهم فان المتبادر فی العرف من هذه العبارة المرأة التی هی ذات ولی قطعا والا فاذن ای یعتبر ارادة الکامل من المطلق نشایعة والحکم المعلق بوصف یشعر علیته ذلک الوصف فالعد من التاویلات البعیدة خروج عن المقام نعم یبقی النزاع فی ان البکر البالغة هل هی ذات ولی کامل ام لا وهو شیء آخر والقیاس الذی یذکر لاثبات انها لیست منها ثم الشافعیة الیم یلزم التخصیص بالبکر لان الثیبة یجوز نکاحها اذا زوج وکیلها ایاها من دون اذن الولی فافهم وانما التزموا التاویل لانها مالکة لبضعها فلها التصرف کیف شاءت وکان نکاحها کبیع سلعة فانه یجوز لها فان قلت اذا کان النکاح کبیع سلعة فینبغی ان لا یکون للولی الاعتراض قال واعتراض الولی لیس لقصور ملکها للمبضع بل لرفع نقیصة لو کانت والنقیصة انما اذا وجدت بغیر الکفو مع ان منع استقلالها مطلقا سن کفو کان او غیر کفو ما یلیق بمحاسن العادات فان الالیق ان لا تری عندا منهن فی هذا الامر لکن تاویل فی النص اخراج له عما هو الاولی والجواب ان الحدیث ضعیف فلا یصح الاحتجاج به فالتاویل تنزل اذ لا حاجة الیه وذلک الضعف لما صح من انکار الزهری روایته کذا فی التحریر اعلم ان ههنا حدیثین مرویین احدهما ما ذکر والثانی لا نکاح الا بولی وشاهدی عدل فالحدیث الاول رواه ابن جریج عن سلیمان ابن موسی عن الزهری عن عروة عن ام المؤمنین عائشة الصدیقة قال ابن عدی فی الکامل فی ترجمة سلیمان بن موسی حیث قال قال ابن جریج فلقیت الزهری فسألته عن هذا الحدیث فلم یعرفه فقلت له ان سلیمان ابن موسی حدثنا به عنک فاثنی الزهری علی سلیمان خیرا فقال اخشی ان یکون وهم علی وهذا اللفظ فی عرف اهل هذا الفن یستعمل فی التکذیب والانکار کذا فی فتح القدیر والحدیث الثانی رواه ابو داود والترمذی وابن ماجة وقال الترمذی اسرائیل وشریک وجماعة اخری سماهم رووه عن ابی اسحاق عن ابی بردة عن ابی موسی الاشعری عن النبی صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم وروی شعبة وسفیان الثوری عن یونس بن ابی اسحاق عن ابی اسحاق عن ابی بردة عن النبی صلی الله علیه وسلم کذا فی فتح القدیر ایضا فلیس فی الحدیث الثانی سقم الا بالاضطراب فی الارسال والاسناد وهو لیس سقما عندنا وفی التحریر قال بعد ما بین سقم الروایة الاولی المذکورة فی الاعتراض وابداء معارض اقوی منه قال واما الحمل علی الامة وما ذکر فانما هو فی لا نکاح الا بولی یعنی ان الحنفیة لم یأولوا ولم یخصصوا الحدیث المذکور فی الاعتراض لکونه سقیما ومعارضا بالاقوی وانما اولوا هذا الحدیث واذا تاملت فیما تلونا علمت ما فی نسبة التنزل الی التحریر من الخطاء والله اعلم

ولو سلم عدم ضعفه فمعارض بما هو اصح منه وقد جاء من روایة مسلم الایم احق بنفسها من ولیها وهی ای الایم من لا زوج لها بکرا کانت او ثیبا ولیس للولی فی نفسها حق سوی التزویج فهی احق به منه ای من الولی فینفذ نکاحها من غیر اذن الولی هذا وقد یقال الحق الذی فیه المرأة احق یجوز ان یکون الرضا بالتزوج وهذا ینافی قول الشافعیة فانهم یرون الاجبار علی البکر البالغة فی التزوج وبعض الشافعیة یخصصونه بغیر البکر فیرد علیهم اعتراض التاویل البعید فتفکر ویؤید ذلک قوله تعالی حتی تنکح زوجا غیره لاسناد النکاح الی المرأة والقول بان جهة الاسناد وجود الاذن منه والرضا به ارتکاب للتجوز من غیر دلیل وارتکابه لیس اولی من ارتکابه فی الحدیث المذکور فاذا صحت مباشرتها للتزوج بحدیث مسلم واشارة قوله تعالی فلابد اما التخصیص بالامة والصغیرة ونظائرهما وتخصیص العام لیس من الاحتمالات البعیدة فانه شائع ذائع وقد عرفت ان هذا التخصیص فقط غیر واف واما التاویل بالاول الی البطلان وهو ایضا شائع والحق التاویل الذی ذکرنا وقال مطلع الاسرار الالهیة قدس سره ان معنی الحدیث الثانی ان لا نکاح لمن علیه الولایة الا بولی للنکاح وهو اعم من المرأة الناکحة وولیها ولا تاویل ثم انه لا بد للشافعیة من تخصیصه بنکاح المرأة ثم البکر منها فیلزم المحذور فتفکر علی ان مفهومه المخالف صحة نکاحها باذن ولیها وانتم لا تقولون به فان النکاح عندکم لا ینعقد بعبارات النساء وقد یقال ان قید من غیر اذن ولی خرج مخرج العادة فان العادة ان لا تنکح المرأة نفسها الا اذا لم یأذن الولی ولک ان تقول ان

سقوط الاستشهاد في حديث لا نكاح الا بولي جواز انكاح المرأة عند حضرة الولي وانه مع انهم لا يقولون به ولو تنزلنا وسلمنا ان الحديث صحيح
فالبيان عن المعارض فمن این يثبتون انكاح بعبارات النساء واما اللازم منا فاذن فتح به وهذا احلهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل رواه الترمذي وابو داود والتبييت النية من الليل على القضاء والنذر المطلق والكفارة فلا يجوزون نية الصيام الا من الليل
بخلاف صيام شهر رمضان والنفل فانه يجوز فيها النية الى نصف النهار فيعود الحديث كاللغو الذي لا يفهم الا بعصبية شديدة وان كان لا بد
لابد ينبغي نفي الفضيلة تأويلا لانه اقرب ويفهم في العرف اليه وهذا بعد عدم الاطلاع كينئا فان مشائخنا يأولون نفي الصيام بنفي الكمال او لانهم سيذهبون
متقدمون بالتخصيص في العام والجواب ان المعارض صح في النفل عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت دخل علي النبي صلى الله عليه وسلم
ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا فقال فاني اذا صائم ثم اتانا يوما آخر فقلنا يا رسول الله اهدي الينا حيس فقال ارنيه لقد اصبحت صائما فاكل
رواه مسلم فهذا صريح في النية في النهار في النفل وهذا انما يتم لو كان الصوم غير متجزء ولم يكن صوم بعض النهار عبادة كما نقل صاحب الهداية عن
الامام الشافعي رحمه الله ان صوم بعض النهار صوم لكن شرطه الامساك عن المفطرات في اوله لمناقشة بحال فان الناوي في النفل في النهار صائم بعض اليوم
من حين نوى والنية لا من الابتداء فيكون تقدم النية على الصوم شرطا في كل صيام لكن الامر غير خفي على فساد الاية فانه تصعب الشرع
ولا بد له من دليل فافهم وان المعارض صح في شهر رمضان حيث قال بعد الشهادة بالرؤية للهلال وفي يوم عاشوراء حين كان صومه واجبا
قبل افتراض صيام شهر رمضان ومن لم يكن اكل فليصم اما الاول فقد ذكر في الهداية ان بعد ما شهد الاعرابي برؤية الهلال قال صلى الله
عليه وآله وسلم الا من اكل فلا يأكلن بقية يومه ومن لم يأكل فليصم وهو نص في جواز النية بالنهار لكن قال في فتح القدير هو غريب وفي
سنن الدارقطني فهو انه شهد الاعرابي بالليل فامر بالصوم في الغد وهذا واقعة اخرى لا يصلح دليلا لما نحن في صدده واما الثاني فقد روى
الشيخان عن سلمة بن الاكوع انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم امر رجلا من اسلم ان اذن في الناس ان من اكل فليصم بقية يومه ومن
لم يأكل فليصم فان اليوم يوم عاشوراء وهذا يدل دلالة واضحة على ان صوم عاشوراء كان واجبا لان الامر للوجوب وان الصوم الواجب يتأدى
بنية في النهار ولا يلزم منه توقف الامساك من الفجر فان نوى يقع عبادة وصوما واما الذي هو نص على كون صوم عاشوراء واجبا ما روى الشيخان
عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت كان يوم عاشوراء يصومه قريش في الجاهلية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يصومه فلما قدم المدينة صامه وامر بصيامه فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ومن شاء تركه واذا ادعيت ما تلونا عليك ظهر لك ان تشنيع
ابن الجوزي وجوب هذا الصوم ليس في محله واذا ثبت صحة النية في النهار في صوم عاشوراء وشهر رمضان لزم في النذر المعين لانه واجب
معين والواجبات المعينة لا فرق فيها فلم يبق الا غير المعين من الواجب كالنذر المطلق والكفارة والقضاء فان اليوم لم يتعين لهذه الصيام
فلا يتوقف الامساك في اول اليوم الا على نية ما عين له وهو النفل فعملنا بالادلة جميعا بقدر الامكان فاولوا بان لا فضيلة لمن لم يبيت الصيام
من الليل او بان لا صيام لمن لم ينو ان يكون صوما من الليل وامكان النية بالنهار وخصصوا بعد التنزل العام بهذه الصيام والتخصيص ليس
من التأويلات البعيدة وهو اولى من اهدار البعض مطلقا كما فعل هؤلاء ثم حديث لا صوم لمن لم يبيت الصيام ويروى لمن لم يجمع الصيام
ويروى لمن لم يفرض الصيام من الليل مختلف في الرفع والوصل والصحة والضعف اما الاول فلان روى النسائي ايقافه على ابن عمر وام المؤمنين
عائشة الصديقة وحفصة رضي الله عنها ورفعه عبد الله بن ابي بكر عن الزهري رفعه عن ام المؤمنين حفصة رضي الله عنها واما الثاني فلان
الدارقطني تفرد به عبد الله بن عباد عن المفضل بهذا الاسناد كلهم ثقات ونظر فيه البيهقي بان عبد الله بن عباد غير مشهور ويحيى بن ايوب

ليس بالقوي وهو من رجاله وقال عبد الله بن عباد البصري يقلب الاخبار وقال روى عنه روح ابن الفرج نسخة موضوعة فلله در مشائخنا
الكرام حيث قدموا حديث صوم عاشوراء الصحيح المتفق على الصحة وعملوا بعبارته ودلالته وعملوا بهذا المختلف فيما هو موافق القياس هكذا ينبغي ان يفهم
وههنا حمل قوله تعالى ولذي القربى في كريمة واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل
على الفقراء منهم لان المقصود سد خلة المحتاج ودليل الحال مع ان القرابة ربما تجعل سببا للاستحقاق مع الغنى تشريفا للنبي صلى الله عليه وعلى آله وصحبه
وسلم فهذه العلة ملايمة بعموم الحكم وقد تركوا ولو العلة محتملة واجيب بان ذلك ليس لما ذكرتم من العلة بل بقوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه
وسلم يا بني هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس وهي الزكوة وعوض عنها خمس الخمس والمعوض عنه للفقير فكذا العوض فوجب التخصيص قال الشيخ
ابن الهمام في فتح القدير لم يوجد لفظ العوض في كتب الحديث لكن الامر سهل لان ابن ابي حاتم رواه عن ابن عباس قال رغبت لكم عن غسالة
الايدي لان لكم خمس الخمس ما يغنيكم او يكفيكم وفيه اشارة الى المعوضية وقد ورد نص من امير المؤمنين علي رضي الله عنه موقوفا في العوضية لكن
يرد عليه ان العوضية ان دل فانما يدل على الاختصاص بالفقراء بالاشارة دون العبارة فلا يكون معارضا للنص القرآني فلا يصلح مخصصا
مع ان هذا خبر الواحد وقد اصررتم على عدم جواز تخصيص عام الكتاب به فان هذا لم يخص بقاطع اصلا ولا يبعد ان يقال في دفع الثاني ان ذوي
القربى عام مخصوص لانه اخرج منه بنو نوفل وبنو عبد شمس مع دخول بني المطلب وهم وهؤلاء في القرابة سواء ثم فيه اشكال آخر ذكره الشيخ ابن
الهمام في فتح القدير هو ان هذا الوجه لا يدل على ان استحقاق خمس الخمس للفقراء منهم مع ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
كان يعطي العباس ابن عبد المطلب ولم يكن هو فقيرا قط وقد صح عن الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم انهم لم يعطوا ذوي القربى
من الصدقات اي الاخماس لا الزكوة سماها صدقة لانه من مال الله تعالى لانهم صاروا اغنياء اذ ذاك ولم يبقوا مصارف روى الامام ابو يوسف عن
الكلبي عن ابي صالح عن ابن ابي عباس ان الخمس كان يقسم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على خمسة اسهم لله وللرسول سهم ولذي
القربى سهم ولليتامى سهم وللمساكين سهم ولابن السبيل سهم ثم قسم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي على ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل
لكن الكلبي ضعيف عند اهل الحديث لكن الامر سهل لانه اعتضد برواية الطحاوي رحمه الله عن محمد بن اسحاق قال سالت ابا جعفر يعني محمد بن علي
فقلت ارأيت علي ابن ابي طالب حين ولي العراق وما ولي من امر الناس كيف صنع في سهم ذوي القربى فقال سلك به والله سبيل ابي بكر
وعمر قلت كيف وانتم تقولون ما تقولون فقال والله ما كان اهله يصدرون الا عن رايه فقلت فما منعه قال كره والله ان يدعى بغير سيرة
ابي بكر وعمر قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير فعلم من هذا ان الخلفاء الراشدين لم يعطوا والصحابة كلهم حاضرون ولم ينكر عليهم احد فصار
اجماعا وقال وانما قال الشافعي ما قال لانه يزعم ان اهل البيت لم يوافقوه فلم يكن اجماعا واجاب عنه بان امير المؤمنين عليا ابعد من ان
يحكم بما يراه باطلا كيف وفيه منع المستحق عن حقه وهو بري عن هذا ولو كان السبب هذا لم يخالف في بيع امهات الاولاد فعلم ان هذا من رايه هذا
وفيه نظر ظاهر اذ يجوز ان يكون عدم انكار الصحابة لانه كان بعد تقرر رايهم عليه ولا انكار على الحاكم بعد تقرر الراي والسكوت انما يكون دليلا
على الموافقة قبل تقرر المذاهب او لانه انما عمل بهذا الحمل باجازة صاحب الحق كما روى ابن المنذر عن امير المؤمنين عمر كان يدفع الى امير المؤمنين
علي فقال مرة له هذا نصيبكم اهل البيت من الخمس فقد اخل ببعض المسلمين واشتدت حاجتهم فقلت نعم واما ما ذكره ان امير المؤمنين عليا ابعد من
الحكم بخلاف رايه فصحيح مسلم ولكن هذا ادل على ضعف هذه الرواية والانقطاع الباطل فيه لانه يوجب ان يكون رايه عدم الاعطاء ثم اورد
الشيخ عليه ان الآية لبيان المصارف فيجوز اعطاء صنف دون صنف فيجوز ان يكون عدم اعطاء الخلفاء من هذا القبيل بشدة حاجة غيرهم

وهذا الدفع الشافعي فافهم يعم الاستحقاق ثم ليس بالدفع مالك ويرد عليه ايضا ان هذا النوع من الاجماع ظني فلا نعلمه فكيف يدفع بالآية القاطعة
ثم فيه نظر آخر هو ان هذا البيان لو تم لدل على انتساخ الآية لا تخصيص الفقراء وهو كما ترى فتأمل فيه والذي عندي ان هذا العبد ان يستدل
بما روى عبد الرزاق وابن ابي شيبة وابن ابي حاتم عن قيس بن مسلم الجدلي قال سألت الحسن ابن محمد ابن علي بن ابي طالب ابن الحنفية
عن قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه قال هذا مفتاح كلام الله الدنيا والآخرة وللرسول ولذي القربى فاختلفوا بعد وفاة
رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذين السهمين قال قائل سهم ذوي القربى لقرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قائل سهم ذوي القربى
لقرابة الخليفة وقال قائل سهم النبي للخليفة من بعده فاجتمع رأي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان جعلوا هذين السهمين في الخيل والعدة
في سبيل الله فكان كذلك في خلافة ابي بكر وعمر وهذا صحيح في الاجماع ولا يرد عليها ما اورد في التقرير فانه نص في انهم لم يتبعوا المصارف وغيرها
بهذا الاجماع ليكون قياسه يكون ظنيا فما ايراد لزوم انتساخ الآية فمدفوع بان السهم كان لذوي القربى لنصرة النبي صلى الله عليه وسلم كما روى
ابن ابي شيبة عن جبير ابن مطعم قال قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله واصحابه وسلم سهم ذوي القربى على بني هاشم وبني المطلب فمشيت
انا وعثمان ابن عفان حتى دخلنا عليه فقلنا يا رسول الله هؤلاء اخواننا من بني هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي وضعك الله به فيهم ارأيت اخواننا
من بني المطلب اعطيتهم دوننا وانما نحن وهم بمنزلة واحدة في النسب فقال انهم لم يفارقونا في الجاهلية والاسلام واذا كان هذا السهم للنصرة فبعد
وفاة الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يبق نصرته فانتفى الحكم بانتفاء العلة وهذا ليس من النسخ في شيء كما في سهم المؤلفة من الزكوة
ثم هذا الذي يكفي للمطلب من غير [illegible] حديث الاجماع كما وقع من بعض مشايخنا بانه لا يلزم من انتفاء علة شرع الحكم انتفاؤه كما في الرمل في الطواف
واما اذا دل الاجماع على السقوط فلا مرد له فعلم ان تلك العلة كانت مقتضية للحكم اليوم فان قلت فمن اين يعطون للفقراء منهم مع انهم لم يتبعوا اعتبار
بهذا الاجماع وقد اختار الشيخ ابو الحسن الكرخي اعطائهم وهو المختار للفتوى لا ما اختاره الطحاوي من عدم الاعطاء اصلا قلت لعل ذلك لانهم منهم
من الفقراء وانما يقدمون تكريما وتشريفا لا لسهم الذي عينه الله تعالى لهم على الاستقلال ومن ههنا اندفع القدح في الاجماع باعطاء الامير المؤمنين
عمر امير المؤمنين عليا من الخمس وذلك لان هذا الاعطاء لعله كان للفقر لان امير المؤمنين عليا لم يكن له غنى فارغا عن الحوائج اليسيرة هذا غاية
الكلام في هذا المقام لكن بعد فيه كلام لان هذا الاجماع احادي فلا يعارض الآية القاطعة على اصلنا من قطعية العام فلا يبطل الحكم المقرر
بها بخلاف سهم المؤلفة فان في نص الكتاب اشارة الى علية التألف حتى يتبادر الى الفهم ان الاعطاء لحاجة الى التأليف ونقل الاجماع بالتواتر
المعنوي فلا مرد له الا ان يقال ان هذا العام مخصوص كما مر فصار ظنيا فافهم والاشبه ان هذا السهم غير ساقط لكنهم غير مستحقين بل يدل مصارف بخيار
الى الامام في العمل بالاجماع والآية كما عليه الامام مالك والله تعالى اعلم باحكامه ومنها عملهم كالمالكية والحنابلة اي حمل الحنفية كحمل المالكية وغيرهما
قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية على بيان المصرف حتى يجوز الصرف الى صنف واحد من تلك الاصناف مع ان اللام ظاهر في الملك فالحمل
على بيان المصرف عدول عن الحقيقة من غير باعث والشافعية يحملون على الملك فيكون الاصناف كلهم ملاكا فلا يجوز الصرف الى واحد مع ان عندهم
الفقراء وامثالها باقية على معنى الجمعية فلا يصرف الى اقل من ثلثة ودفع ابن الحاجب ذلك بان السياق وهو لمزهم في المعطين ورضاهم
الا هم اذا اعطوهم وسخطهم اياهم اذا منعوا يقتضي بيان المصارف قال تعالى قبل هذه الآية ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها
رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون نزلت في المنافقين حيث قالوا اعدل يا نبي الله ان هذا لعله لا يعدل في القسمة ومثل ذلك وقال
ذو الخويصرة منهم في المجلس الشريف كما في صحيح البخاري فانزل الله تعالى هذه الآية للدلالة على انهم محتاجون في المنع والعطاء فتدبر فيه.

على ان الغرض بيان المصرف ورد فی شرح المختصر بان ذلک تحمیل ببیان الاستحقاق الخ فانهم اذا کانوا مستحقین ملکا کان الغ ، ول عنهم لیس فی
يد القاسمين المعطين فلا يصلح صارفا عن الظاهر فان قلت يبقى اللزوم فی اعطاء الواحد من الاصناف قلت لا يجوز عندهم ذلک قليلين ذلک
اللزوم باطلا لكن ورد في بعض الروايات من كتب الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يعط ابا سفيان ومعاوية ويزيد بن
ابی سفیان من غنائم حنین فقیل ما قیل فانزل الله تعالى هذه الآية فالمخرج بسبب اعطاء البعض وترکهم ودفع هذا اللزوم لا یکون الا ببیان
المصارف لا ببيان الاستحقاق وهذا وجه وجيه لكن ظاهر عبارة ابن الحاجب ممنوع عنه فتدبر اقول فی الجواب مطابقا لما افاد صدر الشريعة
العموم مناف للتمليك فان تملک کل فقير کل صدقة غير معقول لا للمعرف فان کل فقير يصلح مصرفا فلا بد من صرف اما للعموم واما اللام وصرف
العموم يستلزم التمليك بغير معين فانه اذا انصرف اللفظ عن العموم فاما ان يراد الجنس ويكون المعنى جنس الصدقة مملوک لجنس الفقير
مع كونه خلاف مذهبهم من وجوب الاعطاء للثلاثة من كل صنف تمليك لغير معين او يكون الجمعية مقصودة كما في النكارة ومع كونه صرفا للام
عن الحقيقة الخ تمليك بغير معين وهو اى التمليک لغير المعين لم يعهد فی الشرع فصرف اللام الى المصرف هو الوجه لا غير فلا يكون تاويلا بعيدا
واجاب في فتح القدير بوجه آخر هو ان كون اللام ظاهرا فی الملک ومع قيام حالة ممنوع وانما اللام للاختصاص اعم من ان يكون على سبيل
الملک او غيره فالحمل على خصوص الملک حمل على غير الظاهر من غير دليل فرجع المخ وردتقرير هذا وقال في التحرير لا ريب في فعل رسول الله
صلى الله عليه على آله واصحابه وسلم بخلاف قول الشافعية وهو الصرف الى ثلثة من كل صنف حيث قسم الذهبية التي بعثت بها معاذ من عليه
اليمين في المؤلفة فقط كما نقل الشيخ ابن الهمام فی فتح القدير عن ابي عبيدة في كتاب الاموال ثم اتاه مال آخر فجعله في صنف الغارمين وفي فتح القدير
قال لقبيصة ابن المخارق حين اتاه وقد تحمل حمالة اقم حتى تاتينا الصدقة فنامر لک بها وفي حديث سلمة ابن الصخر البياضي انه امر له بصدقة قومه
وذكر في فتح القدير آثارا كثيرة عن كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين واذا ثبت عمل رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
وعمل صحابته على هذا النمط علم ان المراد بيان المصرف فليس من التاويلات البعيدة في شئ فافهم ومنها قولهم في قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
لغيلان بفتح الغين المعجمة وسكون التحتانية ابن سلمة بفتح السين واللام وابن غيلان خطاء من ابن الحاجب والحال انه قد اسلم على عشر من
النساء واسلمن معه مقول له قوله صلى الله عليه امسك اربعا وفارق سائرهن ومقولة قولهم اى امسک اربعا بتجديد النكاح ان كان تزوجهن
معا او امسک الاوائل منهن في صورة التعاقب والحديث رواه الترمذي وابن ماجة وابن حبان وصححه ووجه البعد قوله فانه يبعد ان يخاطب
متابعه صلى الله عليه وآله وسلم في ابانة الاحكام بكلام خال عن الاخلاق مثله اى مثل غيلان متجدد الاسلام الجاهل بالاحكام بمثله اى مثل هذا
الكلام الدقيق المغلق مع انه لم ينقل تجديد النكاح لا منه ولا من غيره ولو وقع لنقل وهذا وجه آخر للبعد اقول فی دفع البعد الاخير التجديد للنكاح
فرع المعية في تزوج الزائدة على الاربع ولعلها لم تقع الا نادرا ولا يجب نقل النادر ولو سلم فليس فيه توفر الدواعي على نقله فانقلت فانتم تاولتم
الحديث بالنادر قلت لا بل نقول ان كان الواقع هناک هذا النادر فالتاويل كذا والا فكذا وانما يرد لو تيقنا الشق الاول وقد يقال لا بد لهم
من حمل المعية في الاسلام على المعية الآنية وحمل المعية فيه على المعية الآنية كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى لان التعاقب في الاسلام
كالارتداد عنده في التفريق فينفسخ نكاح الزوجة ان اسلمت بعده ولو باقل من ساعة وكذا النكاح زوجة اسلمت بعد اسلام اخرى بعيد
مخض ايضا فرجع التشنيع بالبعد فتقرير ثم يشبه ذلک التاويل تاويلهم في قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لفيروز الديلمي الحال انه اسلم على اختين
امسک ايتهما شئت رواه الترمذي لكن بلفظ آخر اى امسک ايتهما شئت بتجديد النكاح بناء على علمه صلى الله عليه وآله وسلم بتزوجهما معا

فى المختصر التاويل ههنا ابعد بقوله ايتهما فانه عام وقيد ما فيه لان العموم انما هو فى تعيين الواحدة فى صورة الترتيب لا المعية فالبعد ذلك البعد لا غير ونقل صاحب المختصر انهم اى الحنفية يقولون ذلك التاويلين على البدل فلا شبهة فى كونه ابعد وليس الامر كما ظن بل انما يحملون على المعية فالبعد بعد واحد واعلم ان لا بعد فى هذا البعد ذهب الامام محمد الى التخيير فى الامساك بالنكاح السابق ولا يحمل الترتيب فى الاسلام مفترقا كالارتداد حتى يلزمه البعد الذى يلزم الشافعى والحق للتحقيق ان نص كتاب الله دلت على ايجاب مراعات عدد الاربع فى التزوج وحرمة التجاوز من هذا العدد فالمفسد هو التجاوز وليس الا من الاخيرة فى صورة الترتيب ومن الكل فى المعية وكذا الجمع بين الاختين ليس الا من الاخيرة فى الاولى والكل فى الثانية فالنص القرآنى ناطق بفساد نكاح الاخيرة فى الترتيب والكل فى المعية وقت الانعقاد والحديثان من اخبار الآحاد فعارضان لهذا الحكم فلا يقبلان فالتاويل تنزل وحاصل انما اوّلنا لان لمعارضة ما يضمحلان عند معارضته فان قلت ليس المتروك الا الجمع ولا يلزم الا بقائها فلا بد من تفريق واحدة منها لا على التعيين فالتفريق واحدة بعينها او الكل فكلا قلت اولا على هذا يلزم ان ينعقد نكاح المسلم خمسة او اختين ويكون الخيار الى الزوج وثانيا الكلام وقت الانعقاد فان انكحة الاربع او نكاح اخت واحدة صحيحة قطعا لخلوه عن المفسد فاذا الحق نكاح الخامسة للعدد الواجب او الاخت الاخرى الموجب للجمع فسد بوجود المفسد واذا فسد من الاصل صارت الاخيرة اجنبية عند الله تعالى نفسه اى تحته يكون الكل اليه فى صورة المعية لكل ملازم للمفسد فسد وقت الانعقاد فصارت الكل اجنبيات فلم يبق لا الخيار الا فى التزوج تجديدا وجاوزنا سقطان الذى فى المشكوة منقولا عن شرح السنة عن نوفل قال اسلمت وتحتى خمس نسوة فسألت النبى صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال فارق واحدة وامسك اربعا فعمدت الى اقدمهن صحبة عاقر منذ ستين سنة ففارقتها فهذا لا يقبل التاويل بالاوائل وبالسقوط ان التاويل كان تنزلا فان قبل التاويل او لا يترك العمل لمعارضة الكتاب القاطع ولقائل ان يقول الكفار ليسوا مخاطبين بالفروع عند الامام فخر الاسلام وغيره فغيلان ونوفل لم يكونوا مخاطبين بالاقتصار على الاربع فالانكحة كلها كانت صحيحة وبعد الاسلام اذا توجه خطاب الاقتصار وعدم الجمع لا بد من مفارقة واحدة ولا تعيين فحكم ولزم الخيار فلا معارضة لكتاب الله تعالى ولك ان تقول ان هذا غاية الكلام من قبل لمشايخ التابعين للامام محمد رحمه الله لكن الامر غير خفى عن الفطن فانه قد تقدم ان توجه الخطاب بالنهى متفق عليه مع ذلك فبعد الاسلام قد توجه النهى عن الاجتماع وهو مسبب من كل من انكحة كل فيفسد الكل لمقارنة كل المفسد كما اذا نكح المسلم ابتداء ولا وجه للتخيير ثم انهم اذا لم يكونوا مخاطبين بالخطابات الشرعية فلا صحة لانكحتهم من قبل فى نظر الشارع فالزوجات كلهن اجنبيات فى نظر الشارع فيجب تجديد النكاح لا التخيير فالحق انهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات ونكاح الاوائل منهن صحيحة فى نظر الشارع لكونها خالية عن المفسد فانكحوا ما طاب ونكاح الزائدة فاسد بوجود المفسد بالنص القاطع فلا يقبل المعارضة خبر الواحد هذا غاية الكلام فتامل فيه

الفصل الثانى فى الاجمال والاجمال اما ذاتى وهو فى نفسه بان كان هو فى نفسه محتمل المعانى فانه لا اجمال الا يكون الا عند الاستعمال للافادة المقصود فكيف يكون مع ذلك معنى متعين ان الاجمال بان كان حال التركيب لكن يكون شارة يصلح لغير معين فى نفسه كالعين والمختار فى الدلالة الى المقصود يكون الاعلال قد يكون لغير اوفى مركب بان يكون كل من المفردات معلومة لكن المراد من المركب نفسه مجهول محتاج الى البيان نحو قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذى بيده عقدة النكاح فانه اى الذى بيده عقدة النكاح يحتمل الزوج كما هو مذهبنا ومذهب الامام الشافعى فى الجديد فالمعنى على هذا يجب على الزوج اعطاء نصف المهر المسمى عند الطلاق قبل المس الا عند عفو الزوجة واسقاطها حقها فانه يسقط اذا او الا عند عفو الزوج عما عليه من الزيادة على النصف فيكمل الزيادة ولا يكون للزوج حق المطالبة والولى كما لك اى الذى بيده عقدة النكاح هو الولى كما ذهب اليه الامام مالك والمعنى سقوط وجوب النصف عند عفو الزوجة او عفو الولى وقال الشق الاول

في تزوجيته البالغة والثاني في الصغيرة لكن يتعين الولي حقا ويؤيد قولنا ما روى الدارقطني عن عمرو ابن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ولي الله العقد الزوج او الاجمال في المفرد حال كونه مع الغير بان يكون لمقارنة الغير محتملا للمعنيين وان لم يكن في نفسه كذلك كضمير تقدمه صاحبان للمرجعية فيحتمل العود اليهما كما يحكى انه سئل عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امير المومنين ابي بكر وعلي رضي الله عنهما ايهما افضل فاجيب من بنته في بيته فيحتمل رجوع الاول الى من والثاني الى النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ويكون المعنى من بنته في بيت النبي صلى الله عليه وسلم في بيته فيكون امير المومنين عليا والراجح الاول للدلائل القطعية الدالة عليه وكصفة لمرجحان نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة مطلقا او في الطب فهذا التردد نشا من ماهر لاقترانه بالطبيب فيكون في مفرد مع الغير وقد يقال فيه في المثال الثاني شيئين وكتعدد المجاز عند تساويهما بعد امتناع الحقيقة لقرينة فيكون التردد فيه لاجلها وكل تخصيص مجهول فانه يورث جهالة الباقي في العام بخلاف الاامين فخر الاسلام وشمس الائمة وكرام عشيرتهما وقد مر ثم قيل قد يكون الفعل مجملا ايضا كما اذا قام النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من الركعة الثانية فانه يحتمل التعمد فيدل على جواز ترك التشهد الاول ويحتمل السهو فلا يدل وكالسلام على راس الركعتين في الرباعية يحتملهما فيدل على الانتقاض اولا ولذا سال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت كما في الصحيحين لكن لما تقرر عليه يرجح العمدية فانه صلوة الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وسلم غير مقرر على السهو والخطاء فهذا قرينة بينة مثل البيان **مسئلة** لا اجمال في التحريم المضاف الى العين نحو حرمت عليكم امهاتكم وحرمت الخمر ونحوها وفي الكشف والتحليل المضاف اليه نحو احلت لكم بهيمة الانعام خلافا للكرخي منا وابي عبد الله البصري من المعتزلة ثم نسبة الاجمال الى الكرخي مخالفة في الكشف فانه قال وذهب بعض اصحابنا ومنهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد تحريم الفعل وذهب قوم من القدرية كابي عبد الله البصري وابي هاشم الى انه مجمل لما افادة الاستغراق او ارادة منع الفعل المقصود منها اي من الاعيان فتعين المراد فلا اجمال حتى فهم في حرام الخنزير والخمر والحرير والام الاكل في الاول والشرب في الثاني واللبس في الثالث والوطي او النكاح في الرابع قيل في حواشي ميرزا جان ارادة منع الفعل المقصود لا ينفي الاجمال بل قد يكون المقصود من الاعيان افعال كثيرة لا يحتمل اضمار الكل فان تقدير الكل لا يجوز كما مر بل البعض متعين وهو مجهول فيلزم الاجمال واجاب هذا القائل تجويز اضمار الكل وهو كما ترى وتخصيص الدعوى فيما اذا كان المقصود واحدا والاولى ان يقال المدعي نفس اضافة التحريم الى العين لا يوجب الاجمال للعرف الشائع فيه يفهم المنع عن الفعل المقصود ولا ينافي عروض الاجمال بعارض آخر كتعدد المقاصد وعدم القرينة على بعض معين فالقائل قول في دفعه المتبادر لا يكون الا واحدا بالاستقراء في الامثلة الجزئية الواردة في الشرع فهو المضمر فلا اجمال فالقائل فان هذا انما يصح في الشرعيات كما اشرنا وظاهر كلامهم ان الدعوى عامة وان ادعي الاستقراء على العموم فيمنع دلالته على تبادر واحد فقط في المحاورات واستدل عبد القاهر البغدادي بالاتفاق والاجماع قبل ظهور هذه الطائفة القائلة بالاجمال فان السلف باجمعهم كانوا يستدلون بهذه الآيات على التحريم ويكفرون ماولها ويقولون يكفر بانكار ظواهر هذه الآيات المقطوعة فالاجمال بدا قال المجملون قالوا لا بد من تقدير فعل اذ الاعيان لا يوصف بالاحكام الشرعية من التحريم والتحليل والايجاب ونحوها والافعال متعددة فاما ان يضمر الكل والمعين والجميع اي اضمارة زائد على الضرورة فلا يقدر وقد مر عدم جواز اضمار الكل والمعين غير راجح حتى يضمر بدون آخر فوجب الاجمال قلنا لا نسلم ان المعين غير راجح بل راجح بالعرف وهو الفعل المقصود ثم ان اهل الحق بعد اتفاقهم على نفي الاجمال وان المقصود تحريم الفعل المقصود اختلفوا فذهب الشافعية وبعض اصحابنا ان فيه مجازا في العين المضاف او اضافة التحريم او اضمارا وذهب محققوا

محمول الحقيقة الى انه حقيقة ولا مجاز لا انه لا صحة قال الامام فخر الاسلام ومن الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل الميتة والخمر مجاز لما هو من صفات الفعل
فيصير وصف العين به مجازا وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة لزومه تحقيقا فكيف يكون مجازا لكن التحريم نوعان تحريم لمعنى في نفس المحل
كون المحل قابلا للاكل مال لغيره والنوع الثاني ان يخرج المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا فيتحقق ابدا
من هذا الوجه لقيام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له وهذا في نهاية التحقيق من الوجه الذي قلنا ولما كان جانب المحل لتوكيد النفي فالمراد بقوله
مجازا ليس مشروعا اصلا فغلط فاحش والله اعلم انتهى كلماته الشريفة تحير الاذكياء حتى اورد عليه بعض من له الكعب العليا في العلوم ان هذا النفي المجازية بل هو
بيان بسبب العدول من الحقيقة الى المجاز وفائدته فهو يؤكد المجازية وصاحب التحرير وجه كلامه رحمه الله تعالى بان مثل هذا التركيب العرف لاخراج المحل عن محلية
الفعل فصار حقيقة عرفية واليه اشار المصنف بقوله ثم قول الحنفية ان التركيب حقيقة عرفية لاخراج المحل عن محلية الفعل المقصود منه فلا تقدير ولا تجوز ليس بجيد فلم
يجزم به بل ابقى في دائرة الاحتمال لان هذا الدعوى دعوى من غير بينة مع ان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل ثم ان كما تم ان التركيب حقيقة
شرعية وهذا لا يصح فان الامام فخر الاسلام لا يرى الحقيقة الشرعية فقد بان لك ان هؤلاء العلماء لم يصلوا الى بحر كلامه قدس سره فغاصوا الالى بالاصداف ولكن
بلك فيه والذي يشفي العليل ويروي الغليل ما قرره الامام الهمام صاحب الكشف ان التحريم لغة المنع لقوله تعالى ان الله حرمهما على الكافرين اي منعهما وانها محرمة
عليهم اربعين سنة اي ممنوعة ومنه حرم مكة وبالجملة كون التحريم للمنع لغة وعرفا لا اشتراء فيه ومن البين ان اطلاقات الشرع على حسب اطلاقات اللغة
فمعنى حرم مال الغير منع ومعنى حرمت الخمر منعت لكن المنع نوعان منع عن الفعل مع صلوح المحل ومنع المحل عن الفعل والثاني لاخراج المحل عن محلية الفعل
واللفظ حقيقة فيه ويلزمه منع الفعل بطريق اللزوم وجوز مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره ان يكون هذا التحريم كناية عن تحريم الفعل على الغير
وبه واكد طريق وهذا مما لا تجوز فيه بل هو الحق الصراح الواجب للقبول ثم بقي ههنا ايرادات الاول ان قوله ان التحريم المضاف الى الاعيان مجاز فيه
ان يجوز في التحريم وليس هؤلاء يقولون به بل انما يقولون بالتجوز في الاعيان او الاضافة والثاني في قوله فاما ان يجعل مجازا ليس مشروعا اصلا فغلط الخ
فيه فان المجازية انما يستلزم كون الفعل محرما واما كونه مشروعا اصلا فكلا وهذان الايرادان مذكوران في شرح الشيخ الهداد قدس سره الثالث
ان ظاهر القول يشعر بان هؤلاء القائلين قائلون بكون المشروعية بالنظر الى الاصل وليس كذلك فلا بد من تقرير كلامه قدس سره ليظهر
لك حقيقة الحال فنقول قد علمت ان التحريم لغة المنع ومن لوازم منع الشارع استحقاق العذاب بالفعل واطلق في عرف اهل الشرع من المسلمين عليه
هذا وشاع لكنه مجاز في الاصل قد يشاع لعدم المنقول الشرعي عنده قدس سره فمحصل كلامه ان من الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان
وهو بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله العقاب وعبر عنه بانه مجاز عما هو صفة الفعل لكونه مجازا عنده واذا كان التحريم هو هذا المعنى فوصف العين به مجاز
ايضا لان العين لا يوصف به فاندفع الاول هذا غلط لان هذه العبارة تلزم تحريم العين فلا يصح نفي التحريم عن العين وكذا لا يصح ان يقال العين ليس بمحرم
ووجه صحة النفي من امارة الحقيقة بل العين محرم وممنوع عن الفعل بمعنى انه ليس قابلا لوقوع الفعل فيه شرعا فيلزمه منع الفعل فاقيم منع العين مقام منع
الفعل ليفيد منعه على الوجه المؤكد باعتبار اللزوم كما هو الظاهر او بطريق الكناية كما قال الشيخ الهداد واما جعله مجازا عن تحريم الفعل وكونه مستحقا به للعقاب
فيوجب ان يكون مشروعا اصلا فمن وصفه ولو في بعض الصور كما اذا كان الفعل المتعلق بالمحل امرا شرعيا لما ان التحريم المتعلق بالشرعيات يفيد القدرة
بالاصل وفساده بوصفه ليس المقصود انهم قائلون به بل انه يلزم عليهم فاندفع الثاني والثالث او يقال الحكم كان مجازا عن حرمة الفعل يبقى احتمال كون المحل قابلا
للفعل شرعا مع حرمة ايقاع الفعل فيه فيكون الفساد لا الخلل الوصف مع المشروعية باصله وهو المراد الا انه تسامح في العبارة ومع اندفع الايراد فقد تم كلامه من غير
كلفة وقد ظهر ان من لا اليد الطولى في العلوم لا يبلغ بدرجته مع الامعان ما يرى ويلحظ عينه والغوص في بحار كلامه من فضل الله سبحانه يؤتيه من يشاء والله

ذو الفضل العظيم ثم اورد على نفيه النقض بقوله تعالى والمحصنات من النساء فان التحريم باعتبار العطف معنا قبل مع انه لم يخرج عن المحلية حتى تقتضي صحة النكاح
للنكاح وجوابه ان المحصنات وصف مشتق فاضافت التحريم يكون حال قيام المأخذ كما هو المتعارف في العرف فيفيد خروج المحصنات حال كونها محصنات
من محلية النكاح فافهم على ان التحكم في بعض مواد لمانع لا يقدح فافهم مسئلة لا اجمال في نحو قوله تعالى وامسحوا برءوسكم اي في المسح المتعدي بالباء
وليس في كل فعل نسب الى المحل بالباء كما توهمها فالبعض الحنفية ومنهم صاحب الهداية لنا اولا كما اقول لو كان القول المذكور مجملا لوقع التوقف في الصحابة ولو وقع
لنقل التوقف لانه مما تتوفر الدواعي لان كل احد يحتاج اليه لان امر الوضوء اهم يبتلى به كل احد وفيه نظر ظاهر فان حكم الوضوء كان يعرفه كل احد قبل نزول هذه
الآية وانما هي مقررة لان الوضوء فرضت بمكة والآية مدنية فان كانت مجملة لتعين المراد بالعلم السابق ولا يلزم التوقف فضلا من ان ينقل ولو قرر بان انها
لو كانت مجملة لوقع التوقف ونقل وجعل هذه من امثلة الحكم التسع دائرة المناقشة بعدم توفر الدواعي في غيره الوضوء فتدبر ولنا ثانيا ان لم يطرأ
عرف يصحح اطلاقه على البعض افاد مسح الكل لان الاصل في الفعل المنسوب الى المتعلق افادة تعلقه لكله واذا افاد الكل فلا اجمال قول الملازمة ممنوعة للباء
يعني لا نسلم ان عدم طريان العرف افاد مسح الكل وانما يلزم لو كان للتعدية بنفسه واما اذا كان بحرف الباء فلا بل اي قدر كان وهذا ايضا اصل المقصود فان
الآية مطلقة لا مجملة الا ان يقال فاد قدرا مخصوصا مجهولا عند تعدية المسح بالباء عند الخصم فافادة الاستيعاب والاطلاق كلاهما ممنوعان ثم هذا انما يتم لو كان
الباء للصلة واما اذا كان للالصاق وهو يصدق بمسح اي جزء كان من اجزاء الرأس فلا يفيد الكل وربما يمنع افادة الكل عند التعدية بنفسه فان الملتصق
الفعل بالمفعول به انما يقتضي تعلق الفعل به سواء استوعبه ام لا نعم خصوص بعض الافعال يقتضي الاستيعاب لكن هذا اختلاف متصورات الجماهير ثم هو ايضا لا يضر المقصود
اصله قال وان طرأ عرف لذلك افاد البعض اي مسحه مطلقا اي بعض كان فلا اجمال ايضا فان قلت اذا احتمل الشقان من غير ترجيح لزم الاجمال قلت هذان
الشقان مذهبان يعني ان اصل وضع التركيب للكل فيتبادر هو الا ان يطرأ عرف فمن زعم انه لم يطرأ يفهم موضوعه ومن زعم انه طرأ فيفهم بحسب العرف فلا اجمال
وانما الشك في طريان العرف وهو يرتفع بالاستقراء ولما ان المحتمل بالحقيقة لا يوجب الاجمال بل يدفع بالنظر في الامارات ولو استدل بان الباء حقيقة في
الالصاق فيحمل عليه فالمعنى الصاق المسح وهو يصدق بمسح الكل والبعض وهو الاطلاق فلا اجمال لكان اولى واكفى ولا يحتاج الى هذا التطويل ثم اراد ان
يبين ان الحق في الشقين ما هو فقال ثم ادعى الامام مالك والقاضي ابو بكر وابن جني من النحاة عدم العرف واوجبوا مسح الكل في الوضوء وادعى الامام الشافعي وعبد الجبار
وابو الحسين المعتزليان ثبوته في مسحت يدي بالمنديل فانه يفيد مسح اليد ببعض المنديل عرفا فاوجبوا مسح بعض الراس ولو شعرة ولا يخفى ما في لفظ الادعاء من الاشارة
الى ان لا دليل في كلا الطرفين واجيب عنهم بتسليم فهم المسح ببعض المنديل بل بالمنديل مطلقا واما انفهام البعض فمن خارج هو ان لا يمسح بالكل عادة لكن لما كان هذا
غير صار كثير الم يذكره المص فقال لو سلم الانفهام فلانه اي المنديل آلة للمسح فلا يلزم استيعابها بخلاف مسحت بوجهي يعني ما لو دخل الباء المحل لا يفيد البعضية فالبعضية
انما يفهم في خصوص المدخول فان قلت الباء للتبعيض فيفهم البعضية لغة قالوا اما الباء للتبعيض فلم يثبت من اللغة كما مر وان قال به طائفة من المتاخرين من اهل
اللغة ونقل عن الامام الشافعي قول الامام المسح لغة للبعض كالغسل للكل فلزوم التبعيض لغة من لفظ المسح اضعف فان المسح ليس الا الاصابة واما البعضية او
الكلية فلا يفهم الا من التركيب كالغسل بعينه فان حال المفعول غير معتبر في مفهوم الفعل ولو صح هذا لكان المسح كل الحائط محالا او مغيرا من الحقيقة اقول اذا كان قولهم
كما ذكرنا فكلام الشافعية في اثبات البعضية مضطرب لانهم يدعون تارة العرف واخرى اللغة فتارة في لفظ المسح وتارة في التركيب فافهم ثم اعلم ان الحق ان الباء
للالصاق وهو تعلق الاصابة بالرأس اعم من ان يكون بالبعض او بالكل فالفرض نفس المسح بالراس مطلقا ومسح الكل وبعضه من افراده فبايهما اتى اتى بالفرض ويكون
ممتثلا فان ارادت الشافعية بمسح البعض هذا القدر فالكلام صاف وان ارادوا البعضية المقابلة للكلية كما يدل عليه الاستدلال بكون الباء للتبعيض ويكون
الامتثال في مسح الكل بالبعض ويكون الباقي نفلا وسنة فلا يخلو عن كدر وانما يثبت لو ثبت الباء التبعيضية ودونه خرط القتاد هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

وقيل الباء للالصاق بمعنى ان المسح هو الالصاق فلو كان الباء لكان المعنى الصقوا ايديكم ملصقا بالراس بل الباء للصلة والفعل متعد اليه او للتعدية وعلى كلا التقديرين تعلق الفعل بالمفعول فان اقتضى الاستيعاب فالظاهر انه سببه الباء والا فالمستفاد مسح الراس مطلقا كما كان غير واكان تقول ان كون الباء الالصاق لا يقتضي صحة تقدير الصاق بل الالصاق تعلق خاص للفعل بمدخولها وهذا بعينه كما قالوا الاضافة بمعنى اللام فانه لا يصح في كثير منها تقدير بل معناه ان الاضافة للاختصاص الذي هو مدلول اللام فيصح ايراد اللام فيه كذا افاده المحشون قالوا اما الالة فاذا دخل المحل اخذ حكمها من عدم الاستيعاب وانما كان حكم الالة عدم الاستيعاب لان الالة مقصودة قصد الالة فلا يقتضي استيعاب نفسها كما ان المحل يراد به بعضه من غير استيعاب وهو اي قدر المحل مجمل فكان مجملا ولا يخفى ما فيه فان الخصم لا يسلم ان الباء في المحل للالة وفيه ما فيه كذا في الحاشية ووجهه ان المستدل لم يدع كون الباء للالة بل مقصوده ان الاصل في الباء ان يدخل الوسائل والالات ولا يستوعب الالات فاذا دخل المحل شابه الالة فاخذ حكمها فلا يستوعبه فلزم البعضية والبعض مجهول وهو الاجمال فالمعول في الجواب ان يقال ان غاية ما لزم من شبه الالة عدم اقتضاء الاستيعاب بل قدر مشترك بين الكل والبعض وهو مطلق فلا اجمال ولو سلم انه لزم البعضية لكن يجوز ان يكون ذلك البعض مطلقا لا معينا مجهولا فافهم والاوثق ما استدل به على الاجمال بما استدل به صدر الشريعة وهو ان المسح اذا تعدى الى المحل يقتضي استيعابه دون الالة المدخولة للباء والعكس في القلب وههنا قد تعدى الى المحل بالباء فيكون متعديا الى الالة فيقتضي استيعابه دون استيعاب المحل فان الالة كيد لا يستوعب المحل فالبعض هو المراد ثم ليس هذا البعض مطلقا والا لتادى المسح في ضمن غسل الوجه لغير وزنه بعض شعر الراس ممسوحا البتة ولا يتادى بالاتفاق بل ههنا قدر معين وهو مجهول فلزم الاجمال وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان منع استيعاب الالة لا يستلزم التبعيض لجواز استيعاب الكل مرارا الالة وهذا غير فاء بل من قبيل المواخذات اللفظية فان الالة لا تستوعب المحل فلا يوجب استيعاب الكل فاما ان يراد المطلق الشامل للكل والبعض فيلزم تادي المسح في ضمن غسل الوجه او قدر معين وهو مجهول واما ثانيا فلانه لا يلزم من عدم التادي في ضمن غسل الوجه عدم وجوبه قصدا فيجوز ان يكون مسح البعض واجبا اصالة استقلالا طبعية فلا يتادى بغسل الوجه وهذا مبني على ان الواجب في اعضاء الوضوء غسلها ومسحها بالقصد ولو وقع الماء على الاعضاء عند قصد غسل عضو آخر لم يجز وهو خلاف مذهب الحنفية واما ثالثا فلان عدم التادي في ضمن غسل الوجه لفرضية الترتيب عند الخصم لا لعدم الاجزاء مسح البعض كذا في التلويح ولعله لهذا غير صاحب التحرير وقال لو كان الفرض البعض لتادى به عند من لا يرى الترتيب فرضا ولا يتادى عنده ايضا وهذا غير واف فان القول بعدم التادي مع عدم وجوب الترتيب انما صدر من الحنفية والخصم يقول بخلافه فلا دليل وليس هنالك اجماع حتى يستدل به فافهم ثم ان قائلي الاجمال قالوا بين هذا الاجمال بالذي مسح صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على ناصيته ورد في رواية مسلم مسح بناصيته فان قيل هذا ليس بمجمل لتعدي المسح الى المحل بالباء قلت قد بان لك من تقرير صدر الشريعة ان عدم الاستيعاب لعدم استيعاب الالة وههنا استيعاب الالة ممكن وبان لم يتم ان الاجمال بخصوص هذه الاية وفي فتح القدير بين هذا الاجمال برواية ابي داؤد عن انس رايت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يتوضا وعليه عمامة قطرية فادخل يده تحت العمامة فمسح مقدم الراس وهذه كلها موقوفة على انها تفيد استيعاب الناصية والمقدم ويرد على الكل ان الوضوء فرضت في مكة وهذه الاية مقررة لحكم المعلوم سابقا فهو مبين ببيان سابق فلا يصح هذه الروايات للبيانية فافهم ثم لما ابطل الاجمال اراد ان يشير الى ما نقل من شمس الائمة في اثبات افتراض مسح ربع الراس من غير توقف على الاجمال فقال وما قيل انه يقتضي استيعاب ما تعدى اليه المسح بنفسه واذ قد تعدى ههنا الى المحل بالباء فلزم التعدي الى الالة بنفسه فلزم استيعاب اليد اذ هو الالة وقدرها ربع الراس غالبا فيفترض هو فلا اجمال ولا اطلاق للمسح الشامل للكل جنسه وانما الاطلاق للمسح المستوعب لليد فليس

لليد فما من بعيد وعلى هذا فالافتراض يقدر اليد لا الربع الا تخمينا ورده الشيخ ابن الهمام في فتح القدير بانه يلزم حينئذ ان لا يكتفي بمرور الماء على الراس
من غير امرار اليد والحكم خلاف ذلك ولا يبعد ان يقال الاجزاء بدلالة النص فان المقصود من امرار اليد المتبلة وصول البلل الى الراس
وقد وصل ههنا من غير امرار ثم لنا كلام آخر هو ان الفعل ههنا بمنزلة اللازم وليس المفعول مقدرا في نظم الكلام وانما يفهم الآلة اي ما يحصل به المسح
من غير آلة فالمعتبر الا ما هو آلة يتادى به الشاق المسح بالراس واما الاستيعاب فامر زائد لا يستدعيه الكلام فلا يستدعي هذا استيعاب اليد نعم لو قيل الفعل
في النظم وهو المسح اليد بنفسه افاد استيعابه على ما هو المشهور واذ ليس فليس فافهم والانصاف ان قول مشائخنا ههنا مشكل لا يفهمه امثال عقولنا والاظهر
بالنظر الى الدليل وجوب مطلق المسح الملصق بالراس سواء كان على الكل او البعض اي بعض كان فافهم مسئلة لا اجمال في مثل قوله صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان اي فيما رفع الشيء ولم يرفع نفسه خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصريين المعتزليين لنا العرف
في مثله قبل الشرع صحيح جار في رفع العقوبة فقيل اما تتجوز الشيء بعقوبته او التقدير وهو المراد ههنا فان قيل اليس الضمان واجبا كما في القتل وتلف المال سهوا
قال وليس الضمان عقوبة الا ترى يجب على الصبي مع انه ليس محل العقوبة بل هو جبر المال المغبون والانسان الهالك واما وجوب الكفارة
فلترك التثبت والاحتياط الواجب ولو سلم انه عقوبة فتخصيص الزمان عن عموم العقوبة لدليل المعلوم قالوا الاضمار ههنا متعين لعدم ارتفاع
نفس الخطاء والاحتمال متكثر رفع العقوبة ورفع الصحة ورفع الضمان ولا معين فتعين الاجمال قلنا لا نسلم انه لا معين بل العرف معين فافهم
مسئلة لا اجمال في نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صلوة الا بطهور اي فيما نفي الحقيقة الشرعية ولم ينتف وجوده الحسي خلافا للقاضي ابي بكر
من الشافعية لنا ان ثبت عرف الشرع في الصحيح منها ففي المسمى الشرعي متعين بالارادة لانه امكن الحقيقة فلا تترك الا بباعث فلا اجمال الا
اذا دل دليل من خارج على ان الحقيقة الشرعية موجودة ولم ينتف شيء من اركانه وشرائطه فيحمل على نفي الكمال نحو لا صلوة لمن لم يقرأ الفاتحة
الكتاب رواه الشيخان فانه دل عليه قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن واقرأ ما تيسر معك من القرآن في حديث طويل رواه البخاري ومسلم
عند تعليم الصلوة للاعرابي حين لم يعدل اركان الصلوة والا اي وان لم يثبت عرف الشارع في الصحيح منها فان ثبت فيه عرف اللغة وهو
نفي الفائدة مثل لا كلام الا ما افاد فهو المتعين بالارادة فلا اجمال ايضا ولو قدر انتفاؤهما اي انتفاء العرف الشرعي واللغوي لزم تقدير
الصحة اي لا صلوة صحيحة الا بالطهور ولا يقدر الكمال لانه اي نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من تقدير الكمال والمجاز الاقرب الى الحقيقة
اولى فان ما لا يصح كالعدم فان قلت فيه اثبات اللغة بالترجيح والرأي قال وهذا ليس اثبات اللغة بالترجيح والرأي بل هذا ترجيح
الارادة لبعض المجازات المحتملة بالعرف في مثله اي فيما تعدد المجازات قال مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره نفي الصحة راجع الى
نفي الفائدة وهي في الشرعيات الصحة كما لا يخفى فنفي الصحة ايضا على مقتضى عرف اللغة فافهم المجملون قالوا العرف شرعا فيه مختلف في الكمال
والصحة فانه تارة يطلق على الكمال وتارة على الصحة فكان مشتركا شرعيا ولا معين فالاجمال قلنا لا استواء في الاطلاقين بل نفي
الصحة راجح ولهذا لا يصرف الى الكمال في خصوصيات الموارد الا الدليل خارج وعلى اصول الحنفية يحمل على نفي الذات وهو الحقيقة
فلا مساغ للاطلاقين اقول الخصم يدعي تعدد العرف شرعا في الكمال والصحة فالملازمة الاولى في دليل المختار منه قوله ان
ثبت فيه عرف اللغة تعين ممنوعة في زعمه تأمل فانه يدفع بالاستقراء مسئلة لا اجمال في اليد والقطع فلا اجمال في قوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الحاصل انه لا اجمال فيه باعتبار مفرداته في انفسها وشرذمة قليلة قالوا نعم فيها اجمال
فنعم في الآية اجمال من جهتها لان اليد لغة للكل الى المنكب لصحة قولهم لبعض اليد ما القطع للابانة ومنه سمي اليقين قطعا لانه مبين مخبر

فے العلم من احتمال اجزاء الجمیرت قالوا الید للکل الی المنکب والی الکوع والقطع للابانة والجرح والاصل الحقیقة فیکون مشترکا ولا قرینة فلزم الاجمال قلنا

انا مجاز فی الثانیین الید فی الکوع والقطع فی الجرح للتبادر فی الاولین ولا نسلم اصالة الحقیقة بما ذا تردد بین الاشتراک والحقیقة والمجاز بل

کل من الید والقطع یحتمل الاشتراک والتواطی والمجاز والاجمال علے احتمال واحد دون اثنین لان الدائر بین الحقیقة والمجاز ظاهر فی الید منه ای من الجمل

وکذا الدائر بین فردی المتواطی فالعدم ای عدم الاجمال اغلب فهو المظنون واجیب اولا کما فی المختصر بانه اثبات بالترجیح وهو منهی عنه اقول قد

تلقاه العلماء بالقبول وهو لیس بشیء لان المطلوب ههنا نفی الاجمال وهو لیس امر اللغویا بل لازم للکلام بالوقف علے اللغة فلا یکون اثبات اللغة .

بالترجیح انعم لو قیل بعدم الاشتراک لرجحان عدم الاجمال بان احتمال الاشتراک احتمال واحد یرجوع عند الاحتمالین لتوجه الجواب فقد یرد جهیئا بانه یلزم

ان لا یکون مجمل اصلا اذ فان کل مجمل یجری فیه انه یحتمل الاشتراک والتواطی والحقیقة والمجاز فلا اجمال علے الاخیرین بل علے الاول فعدم الاجمال ارجح فلا اجمال

ورد بان ذلک ای الاستدلال بالرجحان عدم الاجمال فیما لاجمال عند عدم الدلیل الدال علی الاجمال وما فیما ثبت الاجمال بدلیل فلا یستدل بذلک علی عدمه فان ثبت

لا اعتبار لما عند یعود الثبت فافهم واجیب ثالثا کما فی التحریر لنفی الاجمال علے تقدیر التواطی ممنوع فلم یکن عدم الاجمال اغلب اذا اراده القدر المشترک

ممنوع بانه المتواطی لا مقیدا فان الاطلاق منتف اجماعا اذ لا یقطع الید من ای موضع کان

بالنظر الی نفس مفردات الترکیب کما دل علیه صدر المسألة کیف والا فلا نزاع لاحد فی اجمال

واصحابه وسلم فلا نقل واجیب بالعلم بان کثرة الاحتمال لا توجب الاغلبیة بل کثرة الافراد فثبوت الشیء علے احتمال لا یکون معلوما مما ثبوته علی احتمالین

وفیه انا سمنا کذلک فان الاشتراک اقل افرادا بالنسبة الی التواطی والحقیقة والمجاز فلیلحق التردد فیه بالغالب افرادا وعدم الاجمال غالب فیلحق به

فتدبر مسألة اذا تساوی الاطلاق باللفظ لمعنے ولمعنیین فهو لیس بمجمل کالدابة للحمار وحده ومع الفرس وعند الجمهور مجمل واختاره ابن الحاجب وشیخ ابن الهمام

لا یذهب علیک ان تحریر محل النزاع مشکل لانه ان ارید بالتساوی التساوی فی الاطلاقین بحیث یکون کل من الواحد والاثنین عند انتفاء القرینة متبادرا

فالاجمال بدیهی ولا سبیل الی انکاره فان حاصله یرجع الی ان المشترک بین معنے واحد والاثنین مجمل ولا یلیق لعاقل انکاره بل لا فائدة فی تقیید التساوی

فی معنے او معنیین بل هذا الحکم عند التساوی سواء کان فی معنے ومعنی او معنیین وان ارید التساوی فی نفس الاطلاق سواء یتبادر او یحتاج الی القرینة

اولا فالاجمال لعله لا یقول به عاقل کیف وما هذا الا کان یقال اللفظ یستعمل لمعنیین وان کان احدهما متبادرا بل هو مجمل ام لا ثم انه لا فائدة فی تخصیص

علے هذا ایضا فان النزاع بین الفریقین لفظی فمن قال بالاجمال اراد الاول من معنے التساوی کما یفصح عنه دلیله ومن نفی کما یدل علیه لا کله

لنا الاحتمال ثلث من الاشتراک والتواطی والحقیقة والمجاز والاجمال علے الاول فقط دون الاخیرین فعدمه اغلب وهذا انما یتم لو کان بین الواحد

او الاثنین قدر مشترک وهو غیر ظاهر کلیا وان وجد فی المثال المضروب ولنا ایضا هذا اللفظ دائر بین المجاز والاشتراک والمجاز خیر فیحمل علے مجازیته اعمالا لمستعمل

فیه من الواحد او الاثنین فلا اجمال لانه یحمل علے الحقیقة عند عدم القرینة وعلی المجاز عندها فان قلت هذا انما یتم لو کان کونه حقیقة فی احدهما معلوما قلت

فلینظر فی الامارات عند التردد لیعلم الحقیقة والتردد فی الحقیقة لیس من الاجمال فی شیء فافهم ولنا ایضا استعماله لمعنے واحد اغلب فیکون

فی الواحد حقیقة وفی الاثنین مجازا کیف وقد وضع المفرد لم یوجد الاثنین وهذا انما یتم لو کان تحریر المسألة فی استعمال اللفظ الواحد والاثنین بما هو

اثنان واما لو کانت فی اللفظ یستعمل لمعنے والمعنیین بحیث یکون القدر المشترک بینهما فیفهمان لا انما من حیث انه احد ولان وجود لفظ مستعمل

فی الاثنین استعمال المثنی فی حیز الخفاء فلا فائدة فی مسألة یکون موضوعها فی الاکثر مشکوک الوجود والمثال المذکور ایضا غیر مطبق فلا یتم اصلا

فافهم ثم هذه الدلائل یرجع الی ان عدم الاجمال اکثر فیکون ارجح ولا یتم الا اذا ارید بالتساوی المعنی الثانی والا فالظنة لا یعارض المانة

وترجيح ارادة المعنيين بكثرة الفائدة فيها والاستدلال به على نفي الاجمال ليس فيه اثبات الوضع حتى يرد عليه انه اثبات اللغة بالترجيح وهو منهي عنه
كما ظن في المختصر بل اثبات الارادة بالترجيح ولا نهي عنه لكنه مدفوع بان المظنة لا يعارض المائنة وما ذكر ليفيد مظنة ارادة المعنيين بمرجح بكثرة
الفائدة وههنا غلبة وجود الحقائق بمعنى واحد وارادته من اللفظ المفرد موجودة غالبا فتدبر المجملون قالوا اللفظ المذكور يستعمل لهما وليس احدهما ظاهرا و
كونه لهما مع عدم ظهور واحد منهما هو معنى المجمل فهذا يرشدك الى انهم ارادوا التساوي بالمعنى وح لا يتوجه قوله اقول عدم ظهور احدهما ممنوع فان عدم ههنا
لعدم العلم بالحقيقة لا لكون كل منهما حقيقة فيلزم عدم الظهور فعليك بالنظر في الامارات فافهم مسئلة كلام له محملان بيان اللغة وبيان الحكم الشرعي
من الشارع اي فحال كونه صادرا من الشارع ليس بمجمل بل يحمل على بيان الحكم نحو قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه
محتمل لبيان ان الجماعة موضوعة للاثنين فما فوقهما او ان جماعة الصلوة وجماعة السفر تنعقد بالاثنين فما فوقهما لنا عرفه لتعريف الاحكام الشرعية
لا لتعريف الموضوعات اللغوية لان الشارع انما بعث هاديا الى احكام الله ليحصل السعادة الابدية فعرفه يرجح بيان الحكم فلا اجمال المجملون قالوا يصلح لهما
اي لبيان اللغة والحكم ولا معرف لاحدهما وهو المجمل قلنا لا نسلم انه لا معرف بل عرفه معرف لبيان الحكم فافهم مسئلة لفظ له حقيقة شرعية بان يوضع
لمعنى في الشرع كما اختاره المصنف تبعا لما قالوا او يستعمل مجازا فغلب وهجر الحقيقة اللغوية كما عليه محققو اصحابنا ومعنى لغوي كالنكاح للعقد شرعا
باحد الوجهين المذكورين وللوطي لغة اذا صدر من الشارع ولم يعلم اصطلاح المخاطب واما اذا علم اصطلاح المخاطب بقرينة فتعين المراد فلا
مجال لتوهم الاجمال فلا يأتي الخلاف الذي بصدده ذكره والمختار انه للشرعي في الاثبات كقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اني اذا صائم
رواه مسلم في حديث طويل قد مر وللشرعي في النهي ايضا كنهي صوم يوم النحر وقد تقدم وكذا في النفي نحو لا صلوة الا بطهور وقال القاضي ابو بكر
اللفظ مجمل فيهما اي في الاثبات والنفي وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن الغزالي قدس سره وافقنا ما اذاقه من المعرفة هذا اللفظ ظاهر
في الشرعي في الاثبات وفي النهي مجمل ولعل النفي يكون على هذا المنوال ورابعها اي رابع المذاهب لقوم منهم الآمدي هذا اللفظ ظاهر
في الاثبات في الشرعي وليس مجملا في النهي بل فيه اللغوي ظهورا اعلم انه على طور الامام فخر الاسلام يكون اللغوي ظاهرا قبل الشهرة عند انتفاء
القرينة الصارفة عنه لعدم قوله بالحقيقة الاصطلاحية الشرعية فموافقه ومن شايعه عبر عنه بالمختار انما هو فيما استعمل بعد هجر المعنى اللغوي
فانهم لنا عرفه يقتضي لظهوره فيه اي في معنى الشرعي مطلقا اي في الاثبات والنهي فيحمل عليه عند الاطلاق ولمتابعي الامام فخر الاسلام ان يقولوا
ليس عرفا في اول الاطلاقات فان تلك الالفاظ مجازات وتخصيص المسئلة بعد العرف ثم انه لما كان عند الحنفية الصحة داخلة في مفاهيم
هذه الالفاظ على ما هو المشهور فلا يستقيم في النهي قال الا ان عند الحنفية في النفي مجاز شرعي فانه يراد بها الهيئة المخصوصة المشابهة للامر
الشرعي لانه اقرب اليه من سائر المجازات فهو اولى والتحقيق انك قد عرفت في فصل النهي ان من الحقائق ما اعتبرها الشارع وجعلها
مناط الاحكام المخصوصة واعتبر الامور شرائطه واركانا لها فالنهي الواقع عنها لا يقرر الصحة كما مر فلا ينافيه النهي فلا يحمل على المجاز بل على المعنى الشرعي
الحقيقي ويكون المنهي عنه مشروعا صحيحا باصله منهيا وفاسدا بوصفه الا اذا علم بدليل فسادها ولا يكون الفساد الا الفقدان شرطا وركن
والمفقود فالركن او الشرط من المستحيلات فلا يصح تعلق النهي بها وتعلق النهي ح يكون على سبيل الحقيقة واذا وجد في الكلام صورة النهي متعلقة
بها مع انتفاء ركن من اركانها او شرط من شروطها فلا بد من تجوز فاما في النهي بجعله مجازا عن النفي فالمعنى انتفاء تلك الحقيقة في تلك الصورة
والماتي به بزعمه ليس تلك ومن ههنا ظهر انه يحمل في نحو لا صلوة الا بطهور على الحقيقة كما قد مر فلا يصح قوله هذا ولعل لفظ النفي من سهو الناسخ
والصحيح الا ان عند الحنفية في النهي مجازا واراد بالنهي المتعلق بالحقيقة الشرعية الفائتة الاركان او الشروط ولا يخفى ما فيه من التكلف

وأما بتقدير العزم ونحوه وأما بالتجوز في النفي عن تحصيله لأمر حسي تشبيها به حسا كما بينه المصنف ههنا والأول مختار الإمام فخر الإسلام قدس سره الإجمال فيه
ليصلح لكل من اللغوي والشرعي ولا معين لأحدهما فهو الإجمال والجواب ظاهر بحيث لا يعرف قال الإمام حجة الإسلام الغزالي الشرعي ما وافق أمر الشرع ولهذا
فلا يكون الفاسد شرعيا والنهي للفساد فيتعذر الشرعي إلا مجازا كاللغوي ههنا فإنه مجاز أيضا ولا معين فلزم الإجمال بخلاف الأمر فإنه يقتضي الصحة
فلا ينافيها فلا تعذر وأجيب في كتب الشافعية لا نسلم أن الشرعي ما وافق أمره بل الشرعي الهيئة المخصوصة وهي أعم من الصحيح والفاسد فلا تعذر
في تعلق النهي به واستدل في المختصر وقال لا يلزم الإجمال في قوله صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم دعي الصلوة أيام أقرائك ثم اغتسلي وصلي وإن قطر الدم
على الحصير لفاطمة بنت أبي حبيش حين سألته عن الاستحاضة رواه الدارقطني الإجمال فإن دعي نهي معناه قيل في حواشي ميرزا جان لأنه يلزم الإجمال
ولا استحالة أقول المنع لعدم فإن المخاطبة لم تتردد ولم تسأل البيان وهذا ظاهر لكن له أن يقول لأن أمثال هذه العبارات مع قطع النظر عن القرائن الدالة
على المراد مجملات وههنا العلة القرينة تعين المراد عندنا ألا ترى أن لفظ القرء وهو مجمل مشترك مع أنه لا إجمال للقرينة في خصوص هذا فكذا لفظ الصلوة
فتدبر وأما الجواب على أصول الحنفية أولا أن اقتضاء النهي للفساد في الشرعيات ممنوع بل هو مقتض للصحة فالمعنى الشرعي عندنا صحيح بأصله فاسد بوصفه
وثانيا أن تساوي المجاز الشرعي والحقيقة اللغوي ممنوع بل المجاز راجح لقربه أو أن النفي يحمل على النفي فلا يتعذر الشرعي هذا المذهب الرابع ودليله
تعذر المعنى الشرعي في النفي كما مر في دليل الإمام حجة الإسلام فتعين اللغوي فأما في الأمر فالشرعي غير متعذر قلنا أولا التعذر الشرعي ممنوع كما عند
الشافعية وثانيا لو سلم تعذر الشرعي كما هو التحقيق عند محققي أصحابنا عند دلالة الدليل على الفساد فالتعين اللغوي ممنوع بل المراد الهيئة لأنه أشبه
بل المساواة إليه ممنوعة فإن الهيئة مفهومة والأظهر في الجواب منع تعذر الشرعي فإن النهي عندنا للصحة وأما دل الدليل على الفساد لذاته
فالنفي مجاز عن النفي واللفظ الشرعي على حقيقته ولو سلم فالتعين ممنوع فتدبر الفصل الثالث في البيان وقد يطلق على نفس هذا الإظهار وقد يطلق على ما به الإظهار
بالمعنى الثاني عند الحنفية إما لفظي أو غيره كالفعل فإنه يتبين به مجمل الغير كما سيجيء إن شاء الله تعالى والأول إما مبين بمنطوقه أو لا مبين بمنطوقه وهو بيان الضرورة فإن غير
الكلام يرشد إلى أن الدال الالتزامي لا يسمى بيان الضرورة وهو الأوفق بكلام الأكثر قال الإمام فخر الإسلام وهذا الفرع من البيان بما لم
يوضع له وهذا يشمل الدال التزاما أيضا فالظاهر والأول أي البيان بالمنطوق إما موافق للمدلول وإنما ذكره دفعا للاحتمال مجازا أو خصوصا أو تعيينا لأحد محتمليه أو
مخالف للمدلول فالأول وهو البيان الموافق إما مع الإجمال أي إجمال ما هو بيان له لعدم ما به خفي المراد على مصطلح الشافعية وإلا فبيان التفسير
لا يختص ببيان المجمل وهو بيان التفسير قال الإمام فخر الإسلام أما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك مثل قوله تعالى وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة
والسارق والسارقة ونحو ذلك ثم لحقه البيان وعطف المشترك على المجمل من قبيل عطف الخاص على العام من وجه على الآخر فإن المشترك
قد لا يكون مجملا كما في بيتكم وثلثة قروء وقوله ونحو ذلك عطف على المجمل والمراد به سائر أقسام الخفاء لا على الأمثلة كما يوهم ظاهر العبارة
وذهب إليه الشراح وإلا كان ينبغي أن يقول ونحوها ونحو ذلك ومنه تفسير الكنايات أو لا مع الإجمال وإنما ذكر لدفع احتمال التغير عن الظاهر
وهو بيان التقرير كالتأكيد للحقيقة أو العام والبيان المخالف إما مقارن كالاستثناء وهو بيان التغيير بيان التغيير بالغير الكلام عن المعنى الحقيقي
الظاهر قيل وكذا التخصيص لكنه لا يكون إلا مقارنا ولا يجوز التراخي أصلا الأمر في عدم تراخي تخصيص العام فالمقارنة لازمة له نفسه ولهذا أشار بقوله
ولا يقع إلا موصولا وقد مر في التخصيصات أو متأخر وهو بيان التبديل وهو النسخ فإنه تبديل حقيقة وقيل القائل القاضي الإمام أبو زيد
رحمه الله تعالى منه التبديل هو الشرط فإنه مبدل لحكم الجزاء إذ لا حكم فيه أصلا بل بحيث حكم التعليق بين الشرط والجزاء فقد تغير الحكم من النوع أو من
وجود إلى عدم من مبدأ الأمر وهذا بخلاف الاستثناء فإنه يبقى الحكم كما كان قبله لكن يكون على ما بقي بعد الاستثناء فقد تغير محل الحكم لا النوع

والنسخ خارج عن البيان لانه رفع لبعد تحقق ومفاد الكلام انما كان التحقق في الجملة فلم يتبدل وانما لم يبق والبقاء ليس من مدلولات الكلام فتدبر فقد وضح الفرق بين
الاستثناء والشرط والنسخ في كون الاول تغييرا والثاني تبديلا والثالث خارجا عن البيان ثم بيان الضرورة اقسام كلها دلالة سكوت فالسكوت منه ما ك
(ان) منها ما يكون كالمنطوق في الوضوح كقوله تعالى وورثه ابواه فقط لا وارث آخر فانه لو كان معه احد الزوجين فليس للام الثلث بل ثلث الباقي فلامه
الثلث دل السكوت عن نصيب الاب ان الباقي للاب لان السكوت في موضع الحاجة بيان واعلم انه تعصيبه فيه دفع لما يورد ان الابوة يلزمه العصوبة ولعصوبته اخذ
الباقي فالدلالة من قبيل الاشارة وقد يعترض بان كون الثلث لاحدهما مع حصر الوراثة فيهما يلزمه كون الباقي للباقي منهما فالدلالة التزامية لا دلالة السكوت
والجواب بمنع اللزوم فانه يجوز ان يكون الباقي مشتركا بينه وبين بيت المال ساقط فان اللزوم العرفي كاف ومنها اللزوم في العرف قطعا ولاجل الابانه لا تنافي
بين دلالة الالتزام ودلالة السكوت فتدبر والاشكال عن الامام فخر الاسلام ساقط عن جملة مثال آخر قال الله تعالى ولا تاخذوا مما آتيتموهن شيئا الا
ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فانه تعالى لما بين فعل الزوجية حال الخلع وهو الافتداء سكت عن فعل
الزوج ولا بد من فعله فعلم ان فعله هو المذكور سابقا وهو الطلاق فعلم ان الخلع طلاق لا كما زعم الامام الشافعي في احد القولين انه فسخ لا طلاق حتى لو تزوج
ايا ما بعد الخلع من غير تخلل الزوج الآخر لا يملك الا طلاقين خلافا له ولما صار طلاقا وفي الطلاق يبقى نوع ملك الى انقضاء العدة يقع الطلاق بعد الخلع
في العدة فيلحق المختلعة صريح الطلاق خلافا له وقد بين الامام فخر الاسلام هذه الفرعية ببيان اطول ومنها دلالة حال الساكت على حكم المسكوت كسكوت
الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور وهو الذي تزوج امراة لظنها حرة او اشترى امة يزعمها ملكا للبائع فولدت له ولدا ثم ظهر انها امة المستحق وولد
المغرور حر بالقيمة على ذلك العقد اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وسكتوا عن تبيين تقويم منافعه وتضمين قيمتها فيفيد هذا السكوت عدم تقومها
شرعا للمولى فلا يلزم قيمة المنافع عليه والا امي والكان لتقومها للمولى لزم الكتمان عند وجوب البيان فانه وقت الحاجة اليه والكتمان حرام معصية
والصحابة محفوظون عنها فسكوتهم بمنزلة اجماعهم بدلالة حالهم الشريفة فاثبت ولا تقدم ولا تاخر ومنه اي من هذا القسم سكوت البكر ولو بالغة عند
الاستئذان اي عند استئذان ولي اياها بالنكاح فانه يدل على رضاها لان حياءها مانع عن التكلم بالرضا صريحا ويؤيده ما روى الشيخان عن ام المومنين
عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قلت يستامر النساء قال نعم قلت ان البكر يستحيي فتسكت فقال سكوتها اذنها ومنه ايضا سكوت الشفيع عن طلب المواثبة
او التقرير قالوا الشفعة شروط منها طلب المواثبة وهو ان يطلب الشفعة كما علم بالبيع فان اخر الى انقضاء المجلس بطلت شفعته على ما اختاره الامام الكرخي
من الرواية والاكثرون على انها تبطل كما سكت حتى لو وصل الى الشفيع كتاب والشفعة في اوله وقرا الكتاب الى آخره بطلت شفعته ومنها طلب التقرير
وهو طلبها عن البائع ان كان في يده او عن المشتري ان كان كذلك او عند العقار ولا بد من الاشهاد وفيها لا يمكن اثباتها عند القاضي واستدلوا بان السكوت
دليل الاعراض فانه لو لم يكن معرضا لطلبه والا لزم لتقريره ولهذا القيد فيه نظر فان دلالة هذا السكوت على الاعراض ممنوعة اذ كثيرا ما يسكت رجل
عن طلب حقه على ارادة ثم لطلبه لبعد يوم او لعذر فراغه عن الاشتغال الضرورية كيف وهل هذا الحق الا كسائر الحقوق ولا يبطل بالتاخير مدة مديدة
فكذا هذا او اما التقرير فانما يلزم لو اخر الى ان تصرف المشتري اما التاخير عن المجلس فكلا فان قلت قد استدل في الهداية بقوله عليه وعلى آله
واصحابه وسلم الشفعة لمن واثبها قلت ان صح هذا الحديث فهو دليل مستقل على اشتراط طلب المواثبة لا على دلالة حال الشفيع وقت السكوت عنه على
الاعراض ثم اشتراط طلب التقرير من اين هذا فافهم ومنها طلب الخصومة وهو طلبها عند القاضي وهذا انما يحتاج اليه ان اعرض المشتري او البائع
عن اعطاء حقه ولا يجب التعجيل حتى لو اخر مدة مديدة لا يبطل وعن الامام محمد ان ليس له التاخير الى ما وراء الشهرين فتدبر ومنه سكوت المولى حين راى
عبده يبيع ويشتري على قصد التجارة فهذا السكوت منه رضاء فيصير ماذونا وينفذ تصرفاته ويتعلق الديون التي لحقت على رقبته لان الظاهر

من حالة نهيا فالمريض به والالزم التعزير المنهي اذ اهل السوق يعاملون معاملتنا والتشاغل استيفاء الديون من اكسابه ثم رقبته ولو لم يكن ماذونا تاخر ديونهم
الى ما بعد العتق فتتضررون فانه مدفوع بقول زفر والشافعي انه يحتمل كون سكوته لفرط الغيظ عليه لتمرده وقلة المبالاة لفعله فلا يكون رضا به فلا يصير ماذونا
وجوابه مدفوع انا لا ندعي ان الرضا مقطوع به بل ظاهر السكوت يدل عليه لئلا يلزم التعزير فلا ينافي الاحتمال المذكور فتدبر ومنها ما ثبت وفاقا للطول القبيح فيما
تعورف فيه السكوت كعلي مائة وعشرة دراهم فالمائة ايضا دراهم اتفاقا للتعارف السكوت عن مميز عدد اذا قرن به عدد مقرون مع مميزه اعتمادا على الفهم في
المتعارف الثبوت على الذمة بخلاف لعلي مائة وثوب او مائة لا يكون مائة دراهم ولا مائة ثياب اتفاقا بيننا وبين الشافعي لعدم التعارف واختلف في لعلي مائة ودرهم فعندنا
مبين ويكون المائة دراهم وعند الشافعي المائة مجمل يتوقف على بيان المقر لنا التعارف السكوت عن مميز عدد مع ارادته عطف عليه الاثمان والمقادير
مع الدلالة على كميتها الكاملة قرينة هذا العطف وكثرة الاستعمال الموجب للحذف والتخفيف الشافعية قالوا العطف ينادي على التغاير لانه الاصل فيه ويجب
التفسير على الاتحاد فلا يقع المذكور تفسيرا فلا يكون المائة دراهم والجواب ضعفه فانا لا نقول ان المعطوف تفسير لعدد المعطوف عليه بل انما نقول انه ان
ما سكت عن مميز المعطوف عليه لدلالة المعطوف على انه من جنسه فلا يتأتى الكلام وقد يجاب بالنقض بالصورة المتفق عليها وهي له مائة وعشرة دراهم لان العطف لابد فيه
من المغايرة والحق انه غير وارد فان المعطوف هناك نفس العشرة من غير اعتبار المميز ثم الدراهم مميز عنهما على التنازع بين العاملين في معمول بخلاف ما
نحن فيه فافهم ثم ههنا كلام فان الظاهر في امثال هذه العبارات انما من قبيل التقدير فهي دالة بالمنطوق فان المقدر كالملفوظ فلا يكون من الباب نعم
دلالة السكوت الا ان يعمم السكوت بحيث يشمل التقدير ويراد بالمنطوق الملفوظ صريحا فتدبر **مسئلة** يصح البيان للمجمل او غيره بالفعل كالقول اي كما يصح
بالقول خلافا لشرذمة لا يعتد بهم لنا الفعل الصالح لتبيين المراد حال كونه واردا عقيب المجمل بل عقيب الكلام مطلقا مفهم للمراد منه قطعا فيتبع
بيانا كالقول بل اولى منه ليس الخبر كالمعاينة والفعل معاين والقول خبر في المسند روى احمد وابن حبان مرفوعا ليس الخبر كالمعاينة فان الله اخبر موسى
ابن عمران عما صنع قومه من بعده فلم يلق الالواح فلما عاين ذلك القى الالواح وفي الدر المنثورة برواية احمد وعبد بن حميد والبزار وابن ابي حاتم
وابن حبان والطبراني بلفظ يرحم الله موسى ليس المعاين كالمخبر اخبره ربه تبارك وتعالى ان قومه فتنوا بعده فلم يلق الالواح فلما رآهم وعاينهم القى الالواح
فتكسر ولعل هذا كان مثلا تكلم به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولهذا وقع في شرح المختصر وغيره ولذا اوقع المثل ليس الخبر كالمعاينة
والله اعلم ولنا بين رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة والحج بفعله لكثير من الكافين وقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي رواه البخاري
في حديث طويل وقوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم كما روى مسلم عن جابر قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي على راحلته يوم النحر ويقول
لتاخذوا عني مناسككم لعلي لا احج بعد حجتي هذه يدل عليه اي على انه عليه وعلى آله واصحابه وسلم بين بالفعل اقول ان معناه اي معنى كل من الحديثين افعلوا ما تفهمون
من المشاهدة ان الصلوة ما هي والحج ما هو فالفهم من الفعل ليس بالشرع كما ظن في التحرير وقيل فيه فعلى هذا اي كون الحديثين كاشفين عن بيان الفعل يلزم
ان بيانه بالشرع فيبطل الدليل الاول من كون الفعل مفهما الا ان الفهم بالشرع ويلزم ان يكون البيانية بالشرع ويلغو الفعل اذ به كفاية وليس كما
ظن فان الشرع كاشف عن دلالة الفعل في نفسه لا انه هو الدال وههنا بحث فان هذا الحديث ورد في المدينة وحديث خذوا في حجة الوداع يوم النحر
وكانت الصلوة مفروضة في مكة وكذا الحج مفروضا من قبل وكان المخاطبون يعرفون الصلوة والحج ويصلون ويحجون فليس هذا اشارة الى بيان مجمل
بل الحديث الاول لبيان ندب الصلوة مثل صلوته صلى الله عليه وآله وسلم فانها كانت مشتملة على المندوبات والسنن وهو الامر للندب والحديث الثاني
لبيان ان امر الحج مستقر على ما فعلت ولا نسخ شيء من افعاله فخذوا عني هذا النحو واتركوا النحو السابق فليس هذان من الباب في شيء واما الايراد بان خذوا عام
في القول والفعل ولا حجة في تبيين الفعل فمندفع بان العام كالنص فيفيدان الفعل يصلح بيانا فتدبر المنكرون قالوا الفعل اطول من القول فيلزم

التاخير اي تاخير البيان مع امكان تعجيله بالقول عند كون الفعل بيانا وهو باطل فبطل بيانية الفعل قلنا الاطولية مطلقا ممنوعة فان بعض الافعال يكون
اخصر من القول ولو سلم الاطولية فلا نسلم امتناعه واما اختياره الاطول فلسلوك اقوى البيانين من القول والفعل لان الخبر ليس كالمعاينة ولو سلم
عدم القوة فالتاخير لا يمتنع مطلقا بل انما يمتنع عن وقت الحاجة كما سيجيء ان شاء الله تعالى فان قلت هذا انما يتاتي في المجمل اما غيره كتخصيص العام فلا يتم
فيه وقد عممت المسئلة قلت انما يمتنع التاخير فيه عندنا بتاخر باقي عن صلوحه قرينة وهو غير لازم وقد يجاب ايضا بمنع لزومه التاخير ههنا لانه شرع فيه على
الاتصال لكن الفعل استدعى زمانا فيوجد فيه فلزم تاخر الصرامه كمن قيل له ادخل البصرة فسار في الحال حتى دخلها لا يعد موخرا مع انه انما يكون الدخول بعد
ايام وشهور بل مبادرا فكذا ههنا لا يعد المبين بالفعل موخرا بل مبادرا كذا في شرح المختصر قيل ليس من ساقه مبادرا بل موخرا لان الدخول الذي يشتمل به
المجمل اذا امكن تحصيله في زمان قليل فتحصيله في كثير تاخير البتة فلا يكون مبادرة ولو لم يمكن تحصيله في زمان قليل فلا يصلح مثالا لما في الباب فان
البيان ههنا يمكن تحصيله في زمان قليل بالقول ولو قيل سافر الى البصرة فسافر في الحال لعد مبادرا لسلم عن الايراد اقول السفر الى البصرة يتحقق
باول الخروج بالنية اليها والبيان انما يحصل بالآخر فلا يصلح مثالا له كالدخول فالمثال المطابق صم هذا اليوم فشرع فيه لا يعد موخرا
هذه الكلمات قليل الجدوى ليس من داب المحصلين ثم اقول لو قيل المعنى من استدلالهم لو جاز البيان بالفعل لزم تاخر حصوله مع امكان تعجيل تحصيله
بالقول فالتاخير تاخير عن القول لا عما هو بيان له لاندفع هذا المنع فافهم لكن يرد عليه ح اولا النقض بالبيان بالقول المطنب فانه يتاخر بيانيه مع
امكان تعجيلها وثانيا بان جواز هذا التاخير مجمع عليه لم يخالف فيه احد فلا يتاتي دعوى بطلان التالي بخلاف التاخير عما هو بيان له فانه قد منع قوم وجوزه
في المجمل ايضا فقد تضاعف المنع على هذا التوجيه فتامل مسئلة القول والفعل اذا اتفقا في المفاد وعلم المتقدم منهما فهو البيان لان التعريف
حصل به والا علم المتقدم فاحدهما البيان من غير ترجيح اذ الحكم على التعيين تحكم ولا حاجة اليه ايضا وقيل المرجوح في الدلالة مقدم لان الراجح لو اخر للتاكيد
والمتقدم يكفي للتفهيم فهو المراد واجيب بان ذلك اي كون التاكيد راجحا على الموكد في المفردات نحو جاءني القوم كلهم دون المستقل فانه يجوز فيه مرجوحية
التاكيد بالاستقراء وان اختلفا اي القول اي الفعل في المفاد كما روي انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام طاف طوافين وقد روى النسائي
عن حماد بن عبد الرزاق الانصاري عن ابراهيم بن محمد ابن الحنفية قال طفت مع ابي وقد جمع الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين وحدثني
ان عليا رضي الله عنه فعل ذلك وحدثه ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فعل ذلك قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير حماد هذا وان
ضعف لكن ذكره ابن حبان في الثقات وفي الحديث الطويل المروي لمسلم عن جابر اشارة الى تكرار الطواف وامر بواحد كما روى الترمذي عن ابن عمر
رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من احرم بالحج والعمرة اجزاه طواف واحد وسعي واحد منهما حتى يحل منهما وقال حديث
صحيح حسن غريب فالمختار القول للبيانية مطلقا تقدم على الفعل او تاخر لانه اظهر وادل في تعيين المراد فان الفعل ربما يشتمل على الزوائد من المندوبات
والفعل الزائد ان كان ندبا او واجبا يختص به عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام والنقصان ان كان في الفعل تخفيف في حقه صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم قال ابو الحسين المتقدم هو البيان اياكان من القول او الفعل ورد بلزوم النسخ عليه وهو خلاف الاصل لو كان المتقدم الفعل فانه اذا تقدم طوافان
وكان هذا الفعل بيانا للمجمل وجب علينا طوافان فاذا امر بطواف واحد نسخ احدهما عنا فان قلت له ان يلتزم النسخ لان وجوب طوافين انما
يكون عند دليل الناسخ وح دل الدليل على النسخ قلت ليس وجوب الطوافين بالفعل يحتاج الى دليل الناسخ بل بالمجمل كذا في الحاشية ولو خصص
قوله بما فيه دليل الناسخ آل النزاع لفظيا اعلم ان الحق هذا القول واختاره الآمدي ولم يوجد ايضا في كتبنا ما ينافيه فان المتقدم مفهم للمراد
قطعا فلا اجمال بعده واما لزوم النسخ فلا باس به عند اقتضاء الدليل واما اشتمال الفعل على المندوبات فلا نسلم ذلك اذا وقع بعد المجمل الا فادل

وليل معارض بالبيانية على ان المجمل باق على اجماله وفي هذا القول والفعل سواء متماثل فائدة اختلفوا في ان القارن هل يطوف طوافين وسعيين للعمرة والحج او
واحدا لهما فامامنا وصاحباه ذهبوا الى الاول والشافعي الى الثاني واستدل بامرين رواية الترمذي ولقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام دخلت
العمرة في الحجة واستدلوا ايضا بامرين حديث امير المؤمنين علي كما رواه والنقل بعد فعله حديث ابن عمر لنقل والقول هو البيان كما مر فان قلت كشفنا وهكذا
وهذا انه لا وجه لبيانية القول قلت انما كشفت الغطاء انما العلم الثابتة ومع هذا مجهولة لبعد واجاب عنه المصنف نقلا عن التقرير بان القول انما يتعين للبيانية
اذا لم يدل دليل على قوة الفعل وترجيحه وههنا قد دل وهو قول امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه لمن طاف طوافين وسعى سعيين هديت لسنة نبيك هذا
وهذا الحديث رواه الامام ابو حنيفة عن صبي بن معبد في قصة طويلة فان قلت قد روي هذا الحديث وليس فيه ذكر الطوافين بل انما هو هديت بالقران فاتى
امير المؤمنين بما ذكر فنسبا اضطرابا قلت كلا فان زيادة الثقة مقبولة كيف وليس في الروايات الاخر ما ينافيه بل هذا مبين للروايات الاخر وكاشف
لاجمالها لكن هذا غير واف كما لا يخفى على المتامل فان امير المؤمنين عمر انما حكم بهداية السنة وموافقتها وهذا لا يدل على الوجوب اما عند الخصم فلان
السنة المطلقة عنده يحمل على فعل الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وعندنا على الطريقة في الدين وهو يشمل الواجب والمندوب والمواظب
عليه بل نقل الفعلان ايضا متعارضين فانه روى الشيخان عن ابن عمر انه قرن فطاف لهما طوافا واحدا وقال هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه
وسلم فالحق اذن ان الفعلين قد تعارضا والقول وافق احدهما فاذن توجه بان الترجيح في مثله للقول فان قلت الفعلان لا يتعارضان قلت ههنا
علم التعارض من خارج فان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يحج بعد الهجرة الا مرة واحدة فاذن نسكه قرانا كما نطق به اكثر الروايات فهو في
حجة الوداع لا غير وقد نقل الفعلان فقد تعارضا البتة وانما لا يتعارضان اذا احتمل التعدد وقد رجح اصحابنا فعل الطوافين بان رواية امير المؤمنين
عمر وامير المؤمنين علي رضي الله عنهما ارجح الى رواية ابن عمر فانهما راجحان في الضبط والاتقان والفقاهة مع ان هذا مذهبنا ومذهب عبد الله
بن مسعود ومذهب عمران بن الحصين رضي الله تعالى عنهم وهم ارجحون على ابن عمر والغير قد اعتضد هذا بالقياس فان ضم عبادة الى عبادة لا يوجب نقصا
في اركان احدهما كيف واذا ضم شفع نفل الى شفع التحريمة لا يتداخل شيء من اركان احدهما في الآخر مع ان الاحتياط في العبادات يقتضيه وذكر الفقير
في الاستدلال عند هذا العبد ان يستدل بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فهذا يدل بالعبارة على ان اتمام اركان كل واجب فان معناه اتموهما تامين
فلا يعارضه خبر الواحد لا سيما الذي حكم بغرابته فهذا ادل بانه اجزاء طواف واحد لكل منهما طواف للعمرة وطواف للحج ويكون الاشارة الى ان طواف القدوم ليس
ليسا ركنين فافهم واما الجواب عن الثاني فبان الحديث محمول على القران لا على ان العمرة ذهب من البين وقامت طواف الحج مقامها فافهم مسئلة
في الظاهر يجوز المساواة بها اي بين البيان والمبين عندنا وعند الاكثر من اغيارنا ومنهم الامام فخر الدين الرازي وابن الحاجب يجب ان يكون
البيان اقوى دلالة واما في الثبوت فلا يجب القوة عندهم فانهم يجوزون تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد وقال ابو الحسين يجوز الادنى دلالة في التبيين
وهو خلاف المعقول كما في المجمل يجوز تبيينه بالادنى اتفاقا فظاهر هذا يدل على ان يجوز في بيانية الادنى منه دلالة وهو فاسد فانه لا شيء ادنى من
المجمل فانه لا يدل على المراد والبيان يدل ففيه نوع قوة منه فالاصوب ان يحرر المسئلة عامة في المساوات ثبوتا ودلالة ونسب خلاف الاكثر الى
الاول وابي الحسين في الثاني ويدعي الاتفاق في المجمل في الاول لنا اقول تخصيص العام بالعام وهو اخص من المخصص مطلقا او من وجه واقع البتة
بالاستقراء التام كيف لا واكثر الشرع عمومات وهما متساويان اما عندنا فلان العام قطعي الدلالة واما عند غيرنا فلانه ظني فقد ثبت التخصيص بالمساوي
فان قلت فيه تحكم بترجيح احدهما على الآخر قال وليس هذا تحكما لان اعمالهما خير من الغاء احدهما عند المعارضة بخلاف الادنى اذ لا معارضة هناك بل
يضمحل الادنى في الاقوى او لان قرينة السباق والسياق قد او غيرهما يدل على ان احدهما مخصص دون العكس فلا تحكم كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا

القطع لكون الثاني تخصيصا لما في التحرير في الجواب ان المراد لمشايخنا المساواة في الثبوت فيجوز تخصيص المتواتر بالمتواتر والاحاد بالاحاد لا في الدلالة حتى يلزم
التحكم مما لا حاجة اليه فانه قد تم الكلام بدون هذا التكلف الذي ليس له اثر في كلامهم كيف ويلزم التحكم ايضا عند التساوي في الثبوت وربما يورد على التحرير
بانهم يجوزون تخصيص المخصوص من الكتاب بالقياس مع كونه غير اقوى في الدلالة منه وقد مر منا انه بعد التخصيص يصير العام اضعف من القياس فتذكر الا ان
قالوا لا بد من القوة والا فاما بالمساوي او المرجوح وبطلان الاول لان في التساوي التحكم اذ لا احقية لاحدهما في البيانية وبطلان الثاني لانه في
المرجوح يلزم الغاء الراجح لمعارضة المرجوح اياه وهو خلاف المعقول وقد ظهر لك جوابه بالتمام وجه اقول هذا منقوض بتخصيص العموم بالمفهوم المخالف
لان المنطوق اقوى منه فينبغي ان لا يجوز مع انه يجوز عند قائليه فتامل ولا يرد عليه ان المصنف قد منع تخصيصه للعام ففي كلامه تعارض لان ما مر هو التحقيق
وهذا الذي قال ههنا مماشاة مع الخصم وابداء التخلل في كلامه مسئلة المختار جواز تاخير تبليغ الحكم المنزل الى المكلف الى وقت الحاجة وهو وقت
تنجز التكليف سواء كان موسعا او مضيقا وقال شرذمة قليلة لا يجوز واما التاخير عن وقت الحاجة فلا يجوز اتفاقا لنا لا يلزم منه محال شرعي ولا عقلي
وانكاره مكابرة ولعل فيه اي في التاخير مصلحة يطلع عليها رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فيجب التاخير المنكرون قالوا قال الله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك والامر ههنا للفور والا فوجوب التبليغ مطلقا سواء كان على الفور او متراخيا معلوم عقلا من الرسالة فلا حاجة الى الاية قلنا لا نسلم
انه للفور واما ان التبليغ مع كونه معلوما عقلا فلا يخالف الفائدة وفائدته تقوية العقل اي تقوية ما حكم به العقل بالنقل اقول ويدل على ذلك اي
عدم كونه للفور ما بعده وهو قوله تعالى فان لم تفعل فما بلغت رسالته فان عدم فعل التبليغ على الفور لا يوجب عدم تبليغ الرسالة راسا وهذا ظاهر
الا ان يحمل التكلف ويقال لما كان وجوب التبليغ الفوري عندهم فتركوا ترك التبليغ المستحق الذي هو الرسالة فتدبر وقد يجاب في التحرير بانه
ظاهر في تبليغ المتلو وهو القران الشريف فلا يلزم منه الا عدم جواز تاخير تبليغه لا عدم جواز تاخير التبليغ مطلقا والمدعى هذا دون ذلك وفيه
ما فيه فان كلمة ما عامة والتخصيص من غير دليل على انه نزل في تبليغ حكم غير متلو كما روي في بعض الروايات ولا يتوهم انها ليست على عمومها فان
بعض ما انزل اسرار بين الله ورسوله صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه فلا يصح التبليغ لان الآية ظاهرة في العموم فلا يسمع دعوى ان بعض ما نزل
اسرار ممنوع التبليغ الا عن البعض الغير المتاهلين وهو لا ينافي وجوب التبليغ مطلقا فافهم مسئلة لا يجوز تاخير البيان اي بيان التفسير عن
وقت الحاجة اليه وهو تعلق التكليف تنجيزا موسعا كان التكليف او مضيقا وقيل في التحرير هو وقت تعلق التكليف التنجيزي
تحكم فانه لو تاخر عن وقت تعلق التكليف فيكون تكليفا بالمجهول وطلبا للاتيان به ولو موسعا واتيان المجهول محال من المكلف فلا يجوز هذا التاخير
الا عند مجوز تكليف ما لا يطاق لكن ينبغي ان لا يقع عندهم ايضا اما تاخير بيان التفسير الى وقت الحاجة فالمختار الجواز واما بيان التغيير فلا يجوز
تاخيره كما مر وعند الحنابلة والصيرفي وجماعة من المعتزلة كعبد الجبار والجبائي وابنه المنع اي منع جواز التاخير عن وقت الحاجة بل يجب المقارنة
الا ان الاسفرايني ذكر ان الاشعري قد بين مرة نزل ضيفا على الصيرفي فناظره وهداه الى الحق فرجع عن المنع الى الجواز ابو الحسين جوز التاخير
في البيان التفصيلي دون الاجمالي لنا اولا قوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرانه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه
وثم للتراخي فيجوز التراخي فان قلت البيان عام لتخصيص العام فينبغي ان يجوز موخرا قلت البيان يطلق في العرف على التفسير غالبا فهو المتبادر
على انه التخصيص مما اداه الدليل القاطع قد مر مع ان الاضافة جنسية فثبت تاخير جنس البيان وقد مر عدم جواز تاخير التغيير فلزم تحقق الجنس في
التفسير فانه هو الحق والا لزم عدم جواز مقارنة بيان التفسير ايضا هذا ولنا فيه كلام من وجهين الاول ان المراد بالبيان تبليغ النظم المنزل كما
ورد في الصحيح عن ابن عباس انها نزلت لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يتعب لسانه في سرعة القراءة على محاذاة قراءة جبريل

خشية النسيان فنزلت والمعنى لا تحرك لسانك بالقرآن عند تبليغ المبلغ لاجل ان تعجل به فان علينا جمعه في صدرك وعلينا قراءته اياه فاذا قرأناه بلسان جبريل فاتبع اياه وعلى قراءته بعد ذلك ثم علينا بيانه الى الخلق بلسانك ومع هذا الاحتمال لا يقوم حجة فتامل فيه والثاني سلمنا ان البيان بمعنى التفسير لكن كلمة ثم انما دخلت على الجملة فلو افاد التراخي افاد التراخي في ثبوت مضمون الثانية بعد مضمون الاولى فكون البيان على الله مؤخرا عن كون الجمع في الصدر واجبا عليه وهذا لا يوجب وجود البيان بعد الجمل متراخيا بل الحق ان ثم ههنا للانتقال من مطلب الى آخر لعدم التراخي بين المضمونين والمعنى والله اعلم ان علينا الجمع والتردد ثم علينا شيء آخر هو البيان بالتفسير فافهم ولنا ثانيا آية الصلوة والزكوة فانهما مجملان بينا بالفعل والقول تدريجا ولم يبادر بعد النزول كما يظهر من تتبع التواريخ ولنا ثالثا ان التاخير قد يقع الاعتماد اجمالا ثم الاعتماد تفصيلا بعد البيان ثم العمل فتربيته يعني ان التاخير مشتمل على فائدة عظيمة فيجوز ويستدل على المختار ايضا بقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون الى آخر القصة والبقرة المامورة كانت متعينة عند الله بدليل البيان مؤخرا ولو لم يكن بيانا لكان المامور متجددا وهو باطل فانهم لم يؤمروا بمتجدد اتفاقا فتعين البيان مع التاخير ولا يخفى على المتامل ان هذا انما كان بيان تغيير لا تفسير فليس من الباب ثم استدل بها في كتب الشافعية حيث اخذوا المسئلة عامة اجيب بانها كانت مطلقة في ابتداء الامر ثم نسخ اطلاقها وتعينت بعد السوال تشديدا عليهم لما استهزؤا وتكليفا بيان المنقص مع علمهم بالمراد فلا نسلم انهم لم يؤمروا بمتجدد ونعم لم يؤمروا بمباين ما امروا به اولا بل امروا بالفرد من افراده لقول ابن عباس رئيس المفسرين الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اللهم علمه الكتاب رواه البخاري لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم رواه ابن جرير وابن ابي حاتم من طرق لكن بلفظ لو اخذوا ادنى بقرة كذا في الدر المنثور وفيها ايضا برواية البزاز عن ابي هريرة مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان بني اسرائيل لو اخذوا ادنى بقرة لاجزأهم ذلك او لاجزأت عنهم وفي رواية ابن ابي حاتم بزيادة لكنهم شددوا فشدد الله عليهم وبرواية ابن جرير عن قتادة قال ذكر لنا ان النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كان يقول انما امر القوم بادنى بقرة لكنهم لما شددوا على انفسهم شدد الله عليهم والذي نفس محمد بيده لو لم يستثنوا ما بينت لهم فانه نص في ان الامر بالتعيين لا يبقى قول الصحابة حجة على انه لا ريبة في قيام الاحتمال فيكفي للسند فافهم واجيب بقوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه ذم على عدم الامتثال ولو كان تعيين من قبل فلا وجوب فلا ذم وقيل ليقول الخصم المراد ما كادوا يفعلون بعد البيان والطبع السليم يمج عنه كيف وقد كانوا امتنعوا عن الامتثال من قبل حيث قالوا اتتخذنا هزوا حتى اكد رسول الله صلى الله عليه وسلم على نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام وقال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين ثم انه لو كان الامر كما زعم ان البقرة كانت متعينة من قبل ثم بين لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة فانه كان لمعرفة القاتل وفصل الخصومة فافهم المنكرين قالوا اولا التاخير مخل بالفعل للجهل بالمراد والجهول لا يوتى به فلا يجوز تحملا لا تكليف قبل البيان ودلالته في الاخلال بالفعل وثانيا اذ اي الخطاب بالمجمل قبل البيان كالخطاب بالمهمل الذي لم يوضع لمعنى في عدم الافهام اولا ثم تبين المراد بعد ذلك قلنا لا نسلم انه كالخطاب بالمهمل الفرق بينهما فانه اي الخطاب بالمجمل يفيد ان المراد احدهما فيفيد معرفة الحكم اجمالا فيعزم على فعله ويصدق به بخلاف المهمل فانه لا يفيد شيئا فرع قيل في المختصر وكتب الشافعية اذا جاز تاخير بيان المجمل فجواز تاخير اسماع المخصص الذي هو من بيان التغيير اولى لان عدم اسماعه اسهل من عدم البيان اي عدم وجوده وفي التاخير العدم وفي عدم الاسماع الوجود وقيل انه فرع كما في التحرير من حيث الاولوية مسندا بان العام في هذه الصورة اريد به معنى غير مذكور بعد فهو مقدم الا في

ارادة المتكلم فهو كالمجمل وشدد عليه بانه لم يفرق بين عدم المخصص وعدم سماعه ومقصود التحرير انه اذا لم يسمع المخاطب به فوجوده كعدمه فان الجهالة بالمراد
باق عنده وكان في الالغاز وهي على السواء وهو ليس بحق لان العام ليس بمجمل بل ظاهر في المعنى الوضعي فقد يعمل به او يصدق وهو غير مراد على
هذا الفرض وهو تجهيل وتلبيس بخلاف المجمل فانه لا محذور فيه عند تاخير البيان انتهى فتدبر وقد مر ما لا مزيد عليه استدل في كتب الشافعية بان سيدة النساء
فاطمة الزهراء ما سمعت بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الى الآخر ولم يسمع المخصص وهو قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا نورث ما تركناه
صدقة فانا لا نسلم انه مخصص فليس فيه تاخير الاسماع عن المكلفين كلهم والكلام فيه فانا لا نقول بوجوب سماعه كل احد كيف ولا يجب تبليغ الحكم الى كل احد
بل التبليغ الى البعض فاسماعه المخصص كاف فانه مبين الحكم والمراد عنده فيعمل بالنقل عند غيره وقد يجوز ايضا انها سمعت فنسيت فتدبر مسئلة القطع
في الحكم الثابت من المجمل مع ظنية البيان خلافا لاكثر الحنفية اذا بين المجمل القطعي الثبوت كالكتاب والخبر المتواتر بخبر واحد قطعي الدلالة قال
مطلع الاسرار الالهية والذي قدس سره الاشرف ذهب كصاحب الميزان والشيخ ابن الهمام وانكره صاحب الكشف انكارا بليغا واستدل بما اشار اليه المصنف
بقوله لنا ان الحكم الثابت منه لازم لقطعي هو الكتاب مثلا وظني هو البيان واللازم من القطع والظن انما هو الظن فالحكم الثابت مظنون فغاية
ما يقال من قبلهم ان البيان انما يفيد تبادر احد المعنيين فانه انما يفيد معرفة معنى اللفظ وتبادر المعنى من قطعي الثبوت يوجب القطع البتة و
ذلك لان احتمال عدم ارادة هذا المعنى من اللفظ الذي تبين وضعه واستعماله بالمبين احتمال على خلاف المتبادر وهو احتمال لا يعد عرفا ولغة فلا يضر
القطع بالمعنى الاعم وهذا بعينه كما يقال النص قطعي مع احتماله التاويل وعلى هذا فلا نسلم ان هذا الحكم لازم من القطعي والظني بمعنى انهما مقدمتاه
بل القطعي المتبادر منه وانما الظن في سبب التبادر وان اريد ان الظني له دخل ما في الافادة فلا نسلم انه يفيد الظن وهذا الخلاف كالظاهر المعروف
بظني فان هذا الصرف لا يوجب تبادر المصروف اليه بل انما يفهم بملاحظة القرينة فاذا كانت القرينة مظنونة محتملة فافهم المعنى ايضا محتمل فتامل فانه موضع
تامل القاطعون قالوا خبر الواحد يوجب الظن قطعا لانه قد اجمع عليه اجماعا قاطعا والظن مرجح قطعا لانه ضد التساوي واذا ثبت الترجيح قطعا فبطل
المساواة قطعا وهو ظاهر فارتفع المانع عن القطع وهو الاجمال قطعا وقد فرض المقتضي للقطعي قطعا لانه الكتاب والخبر المتواتر فلزم الحكم
قطعا قلنا هذا منقوض بمعرفة المراد من المشترك بالراي غير الخبر الذي يفيد الظن قطعا فان مقدمات الدليل جارية فيه اقول الحل لدليلهم انا لا نسلم ان
الظن مرجح قطعا بل انما يرجح ظنا فلم يرتفع المانع قطعا ان قيل لو كان الظن مرجحا ظنا لجاز اجتماع الظن مع المساواة وهما لان مقابل الظن جائز وهما فلزم
اجتماع الضدين وهما مع ان امكان اجتماع الضدين محال عقلا قلت اللازم من ترجيح الظن ظنا صدق قولنا الظن ليس بمرجح وهما لانه مقابله وصدقه
يجوز بانتفاء الظن وهما لان السالبة قد تصدق بانتفاء الموضوع وهذا الانتفاء بناء على ان الخبر من الاحاد فيجوز لنسيان الراوي فيجوز ارتفاعه من البين
والسر فيه ان قولنا الظن مرجح قطعا مشروطة عامة فان معناه مرجح ما دام ظنا وقولنا الظن ليس بمرجح ممكنة عامة وان الموجبة المشروطة لا ينافي السالبة
الممكنة فيجوز الاجتماع بينهما اي بين هذين القضيتين فلا يلزم الاجتماع بين الظن والمساواة فتفكر فان فيه كلاما ظاهرا فان الوصف في هذين القضيتين
عين الذات فقولنا الظن مرجح قطعا ضرورية معناه مرجح ما دام موجودا ولا شك في التنافي بين الضرورية والممكنة فالقائل مقصوده ان قولنا
المظنون راجح قطعا مشروطة عامة والمظنون ليس راجحا وهما ممكنة عامة قلت لا ينفع فان المستدل لم ياخذهما في الدليل وانما اخذ ترجيح الظن فلا جرم
وربما يوجه بان الضرورة فيه مقيدة بزمان الوجود فان معناه الظن مرجح ما دام موجودا او امكان عدم الترجيح حال العدم فالمراد بالمشروطة الضرورية المقيدة
بالوجود وبالممكنة الممكنة بهذا النحو من الامكان كذا قرر مطلع الاسرار الالهية الذي قدس سره العزيز ثم قرر الدليل بان الظن مرجح قطعا
ما دام موجودا فارتفع المانع في حال وجوده فلزم القطعية حال وجوده فتم المطلوب لان الدعوى القطعية بعد تبين الخبر ولا يجوز في تلك الحال

عدم الترجيح ولو وجها فانه يجوز اجتماع النقيضين ثم قرر الجواب بان افادة الخبر الظن قطعا ممنوع فانه يجوز ارتفاع الخبر من البين لكونه ظني الثبوت فيرتفع
المفاد به فلا يرجح هذا الظن قطعا وهذا لان النفس وجدته وان كان مقطوعا لانه يعلم بالوجدان لكنه يمكن زواله بزوال الخبر فلا يكون مقطوعا ثانيا
فلا يفيد القطع بالترجيح واما النفس وجدها الظن من غير القطع فلا يفيد اصلا هذا والاظهر ان يقال في وجهه فان افادة الخبر الظن مما يمنع عليه كما سيجيء ان شاء الله
تعالى وبمنع المقدمة الاجماعية لا يجوز فبعد ملاحظة هذا الاجماع لا يمكن منع افادة الخبر الظن وبعد التنزل للمستدل ان يقول الخبر مفيد للظن
ما دام الخبر باقيا قطعا وهو مرجح قطعا فارتفع المانع حين وجود الخبر قطعا فلزم القطع بالحكم في تلك الحال قطعا وهو المطلوب فانهم لا يدعون القطع مع
عدم وجود البيان وكذب الخبر فتدبر فان الحق في الجواب ما افاده هو قدس سره منع ارتفاع المانع فان المانع من القطع الاحتمال وجواز الطرف
المقابل مرجوحا وههنا وان ارتفع المانع الاول لكن قام الثاني مقامه فان الظن بالشيء لا يوجب تجويز الطرف المقابل هذا ثم لهم ان يقرروا
بان الخبر مفيد للظن بالوضع والاستعمال قطعا وهذا الظن يوجب التبادر قطعا وتبادر المراد من القطع رافع للمانع قطعا الوجه المقتضي وبالجملة هذا
الظن موجب التبادر وهو يوجب القطع وكيف لا يوجب التبادر فانه متى علم ان الصلوة في الشرع ما هو وبالخبر الواحد والربوا ما هو يتبادر الذهن عند
سماع اللفظين الى معناهما الشرعي وانكاره مكابرة وليس هذا الا كما اذا اخبر الخليل والاصمعي ان لفظا وضع في لغة العرب لهذا المعنى يتبادر
الذهن عند السماع البتة وهذا اولى منه فان هذا الظن قوي معاضد بالاجماع وهذا هو الذي اريد في الاستدلال المشهور بان الحكم بعد تبيين
الخبر مضاف الى القطع فيكون مقطوعا عليه اي ان الحكم بعد تبيين الخبر يستفاد منه لاجل التبادر فيفيد القطع لان المراد بالمعنى الاعم هو الذي لا
يحتمل المقابل احتمالا ناشيا عن دليل وبعد التبادر فاحتمال عدم الارادة كاحتمال التاويل في النص فلا اعتداد به وهذا بخلاف ترجيح احد المعنيين
المشترك بالراي فانه لا يوجب التبادر فتامل فيه فانه موضع تامل باب النسخ الذي هو بيان التبديل وانما افرده لكثرة مسائله ومباحثه وهو لغة الازالة
والنقل الظاهر منه الاشتراك وقيل حقيقة في الاول مجاز في الثاني وقيل بالعكس وقيل بالتواطي ومنه المناسخة لنقل السهام الموروثة من ورثة
الميت الى ورثته والتناسخ لانتقال الروح من بدن الى آخر وقيل لا يتعلق بهذا الخلاف غرض وقيل فائدته اذا وقع في كلام الشارع على ايهما
يحمل وهو اصطلاحا فقيل رفع الشارع الحكم الشرعي تراد بالواجب بدليل شرعي متاخر اخرج بالاول رفعه بالموت والنوم والغفلة وبالثاني نحو صل
الى آخر الشهر ولا حاجة اليه لان الاول انتفاء بعدم بالموت القابلية والثاني انتفاء بالغاية كذا في الحاشية وقد يقال الوجوب على المكلف ثابت البتة وقد
ارتفع قطعا ولا يرتفع الا برفع الشارع بالضرورة فلا بد من قيد يخرجه والقيد الثاني لاظهار ما خرج عنه فيخرج رفع مباح الاصل لو تحقق فانه
ليس بخطاب اي بسبب خطاب متعلق به حتى يتحقق حكم شرعي ويخرج كل تخصيص لانه دفع للحكم من الابتداء لا رفع بعد التحقق فان قلت لا يصدق
التعريف على نسخ التلاوة فانه لا يرتفع الحكم به قال ونسخ التلاوة راجع الى نسخ احكامها من جواز الصلوة بها وعدم مس المحدث والحائض والجنب
وقراءتها وكون التلاوة سببا لثواب عظيم وحفظه موجبا لفضل جسيم الى غير ذلك وارد ان الحكم قديم عندكم فلا يتصور رفعه لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه على ما بين في غير هذا الفن واذا لم يصح ارتفاعه فلا يصدق على نسخ اذ رفعه فالتعريف بالمباين والجواب ليس المراد بالرفع رفع الخطاب
القديم من الواقع بل المراد رفع التعلق اي تعلق الحكم والخطاب بالمكلف تنجيزا بحيث يصير مكلفا بالفعل الذي لولاه اي لولا الرفع لبقي واستمر
فافهم وقيل ونسب الى الفقهاء هو النص الدال على انتهاء امد الحكم ولا حاجة الى زيادة قيد التراخي لدلالة الانتهاء عليه وقال امام الحرمين
اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وقال الامام حجة الاسلام قدس سره الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
الاول على وجه لولاه كان ثابتا مع تراخيه والقيد الاخير لحد الاكتفاء ولبيان لا للاخراج فان قلت يخرج عنه قول الراوي نسخ حكم كذا اذ ليس

باب النسخ

٤٠

نصا وكذا يخرج الفعل قال وقول الراوي هي لنسخ حكم كذا ليس بنص ولا دال بالذات بل هو دليله فلا باس بخروجه كفعله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فانه ليس لفساد الا على الانتهاء بالذات بل هو كاشف عنه بقرينة ان فعل الرسول مع تقرير الله تعالى عليه لا يكون من غير وحي ما ورد والنص دليل النسخ لا عينه فالسيد في عليه فهو تعريف بالمباين والجواب انا لا نسلم انه دليل النسخ بل عينه فانه كما ان الحكم ليس الا فعل كذلك النسخ ليس الا الفعل عرفا فتدبر ولا اشارة الى انه لا يصح الاشتقاق ح الا ان يلتزم ان ههنا اصطلاحين كذا في الحاشية ثم ان هذا الجواب انما يصح في الكلام النفسي واطلاق النص عليه بعيد وابعد منه اطلاق اللفظ ويابى عنه توصيفه بالدال فانه المدلول لكن على ما وقع على السنة المتاخرين الا ان يلتزم اطلاق النسخ على اللفظ ايضا كما الشيء يقوله عرفا فتدبر ثم هذا التعريف مبني على ان الحكم الاول موقت بوقت ظهر فيه الحكم الثاني في علمه تعالى فليس هناك رفع بل انما هو بيان الامد الذي وقت به وهذا بخلاف الاول فانه مبني على انه غير موقت بل مطلق ارتفع بالنسخ فبين المعرفين خلاف قال ابن الحاجب الخلاف لفظي لان مرادنا بالرفع زوال التعلق المظنون استمراره قبل ورود الناسخ وهو المراد بانتهاء امد الحكم وليس الفرار اليه لان قدم الحكم يابى الرفع دون الانتهاء لان الانتهاء ليس الا عدم وجود شيء بعد الامد وهو الرفع ويابى عنه القدم فاذن ليس النسخ الا انتهاء الحكم الى امد معين وهو ارتفاع التعلق المظنون بقاءه فيؤل النسخ الى التخصيص لكن يكون في الازمان مثله في الافراد والحق انه خلاف معنوي وتحقيقه ان الخطاب المطلق النازل في علمه تعالى هل كان متنا ولا للكل اي كان متقيدا بالدوام فكان النسخ رفعا لهذا الحكم المقيد للدوام ولا يلزم التكاذب لان الانشاء لا يحتمل الكذب وانما يرفع الثاني الاول او كان الخطاب في علمه تعالى مخصصا بالبعض من الازمنة وهو اي الزمان الذي ورد فيه النسخ لكن لم ينزل التقييد عند نزول المنسوخ فكان النسخ بيانا لهذا الامد المقيد به الحكم عند الله تعالى فالمعرف بالرفع ذهب الى الاول وبيان الامد الى الثاني فالاول اي كون المنسوخ مرتفعا بالناسخ لولاه لبقي كالقتل عند المعتزلة فانهم يقولون المقتول كان حيوة قد ارتفع بالقتل لولا القتل لبقي حيا والثاني اي كون حكم المنسوخ مقيدا والناسخ بيان القيد كالقتل عندنا معشر اهل السنة والجماعة فان المقتول ميت باجله عندنا واذا جاء الاجل لا يستاخر ولا يستقدم والقتل انما هو علامة مجيء الاجل ولولا القتل لمات لمجيء اجله اقول يؤيد الثاني ان التشريع بالضرورة كتزويج الاخت في شريعة آدم عليه السلام فانه لم يكن اذ ذاك نساء غير الاخوات انما يصح لقدرها فلا يتعلق بالكل وفيه لا تابيد اذ من الجائز ان يكون ابتداء شرع الحكم لهذه الضرورات لكن يكون مستمرا وكيف وانه قد بقي الى زمان نوح عليه السلام مع انه قد تكثر النساء في البين غير الاخوات وايضا ان يكون شرع ما شرع للضرورة مؤيدا ارادة ان ينسخ عند انتفاء الضرورة فتدبر ويؤيد الاول ان لفظ للدوام فيوجب التعلق مستمرا فليس نسخه الا دفعه فتدبر قال مطلع الاسرار الالهية والذي قدس سره الاصفى ليس محل النزاع معنويا على هذا الوجه صحيحا ولا ضرورة بحثية اليه ايضا فانه ليس بين الفريقين نزاع اصلا وكيف يصح هذا فانه يلزم على كل ان يحكموا على الله تعالى بامر لم يهد اليه الدليل ولا حكم به البديهة ايضا وليس كل الاحكام موقتا في علم الله تعالى عند احد ولا الكل مؤبدا عند احد فلا يصح فلا يمكن احد من احد الدعوين مطلقا والقدر قائلا بيان الامد جوزه والنسخ الوقت قبل مجيء وقته ولا يمكن هذا الا اذا كان رفعا بل الحق ان الحكم سواء كان مقيدا بقيد التابيد ام مطلقا عنه ام مقيدا بالوقت لم ينزل التقييد به او نزل له عند الله تعالى الى اجل معين مقدر التبة والله سبحانه يعلم هذا الاجل فاذا جاء ذلك الاجل انزل حكما آخر وارتفع الحكم الاول من البين فالحكم ميت باجله بامانة الله سبحانه وظهور الامانة ليس الا بهذا الرافع فمن نظر الى الاول عرف بانتهاء امد الحكم المقدر عند الله تعالى ومن نظر الى الثاني عرفه برفعه وقول الامام فخر الاسلام رضي الله تعالى وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بيانا محضا في حق صاحب الشرع ينادي على ما ذكرنا وقال في البديع واذا كان في النسخ جهتان صح التعريف لكل واحد منهما وهذا يرشدك الى ما قلنا ولا تظنن انه يلزم من كلام هذا الحبر الامام تعدد الحق فانه بالنظر الى صاحب الشرع

تتم و بالنظر الينا يتحقق ان معنى عندنا ان الحق واحد هو الحكم المنسوخ في زمانه والناسخ في زمانه ولا تعدد اصلا فانما ليتزل ورد والناسخ بيان لا بين الحكم المنسوخ فانه مقدر في علم الله تعالى والامانة انما هو بانزال الناسخ فهذه الامانة ذات وجهتين بيان الاجل ورفعه بانزال الناسخ ولا شائبة فيه لتعدد وبحق اصلا فافهم واشكر وعرف صاحب البديع ههنا بانها الحكم شرعي مطلق عن التابيد والتوقيت نص متاخر عن موروده واعتبار القيد الاطلاق مر انه دان نسخ المقيد به لا يجوز عنده والاطلاق عن التوقيت لان ارتفاع الحكم بارتفاع الوقت لا يسمى نسخا فالمراد بالتوقيت بوقت ارتفع فيه الحكم لا مطلق التوقيت فان نسخ الموقت قبل مجئ الوقت جائز بالاجماع واحترز بالنص عن الاجماع والقياس فانهما لا يكونان ناسخين بالتاخير عن التخصيص ولا يخفى على المتامل ان القيود للاظهار والتبيين ولا حاجة اليها للاخراج **مسئلة** اجمع اهل الشرائع من المسلمين والنصارى على جوازه عقلا اى العقل يجوزه وخالف فيه اليهود الا العيسوية وهم اصحاب ابي عيسى الاصفهاني وهم اعترفوا بنبوت سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لكن الى العرب فقط وهم مع اسمعيل لا الى الامم كافة وهذا من عاية حماقتهم لان بعد اعتراف النبوة ولو الى جماعة لزم اعتراف صدقه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وامتناع الكذب عليه كما هو شان الرسالة وقد تواتر عنه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام دعوى النبوة الى الخلق كافة فوجب الصدق فيه والشمعونية منعوه عقلا والعنانية سمعا واجمع اهل الشرائع على وقوعه خلافا لابي مسلم الجاحظ من شياطين المعتزلة والاظهر في العبارة اجمع اهل الشرائع على وقوعه خلافا لليهود والشمعونية اه وهذا لا يصح من مسلم اى ممن يدعي اسلامه الا بتاويل وقد اول بانه لا ينكر حقيقة النسخ لكن يتحاشى عن اطلاق هذا اللفظ ويسميه تخصيصا فان تخصيص الازمان كتخصيص الافراد وقيل النسخ عنده الابطال وينكره ويدل عليه استدلاله وقيل ينكره في شريعة واحدة فقط وقيل في القرآن فقط لنا لا يلزم محال لذاته لان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات فيكون في وقت في الفعل مصلحة فيجب وفي آخر مضرة فيحرم وهذا كشرب الدواء فان شرب دواء واحد ينفع في وقت فيامر به الطبيب لغيره آخر فينهى عنه والشرع للاديان كالطب للابدان في ابانة المنافع والمضار واما الوقوع اى وقوع النسخ ففي التورية امر آدم مطلقا اى غير تقييد لغاية بتزويج بناته من بنيه في التيسير روى الطبراني عن ابن مسعود وابن عباس كان لا يولد لآدم غلام الا ولدت معه جارية فكان يزوج توامة هذا الآخر وتوامته الآخر لهذا وقد حرم ذلك في الشرائع التي بعده بالاتفاق نبينا وبينكم انبياء اليهود وهذا هو النسخ وقال الله تعالى لنوح عند الخروج من الفلك كما في السفر الاول من التورية جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم منها كثير على لسان موسى عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كما في السفر الثالث من التوراة فلزم القول بالنسخ واعلم ان الدليل القاطع على ثبوت النسخ وجوازه الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من المعجزات الباهرة والآيات الساطعة المنقولة نقلا متواترا بحيث لا يتوجه اليه شبهة اهل التلبيس ولا ينطفى نورها باطفاء احد من الحمقاء المكابرين ثم انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ادعى انتساخ الشرائع السابقة بشريعته المشرقة شروق الشمس على نصف النهار فالقول بوقوع النسخ حق لا يدحضها شبه اهل التلبيس والتدليس والمعاند كلجة اليهود في اظهار الغاية حماقتهم واجترائهم على تكذيب ما سلموه كتابا منزلا من عند الله سبحانه هذا واستدل بتحريم السبت في شريعة موسى عليه السلام اى تحريم الاصطياد وقتل الحيوانات ونحو ذلك فيه بعد اباحته مطلقا عن غاية مطلقا في شريعة ابراهيم عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام واستدل بتحريم جمع الاختين في شريعة موسى عليه السلام بعدها من الشرائع بعد الاباحة في شريعة يعقوب عليه السلام اى شريعة ابراهيم التي هو عليه وانما نسب اليه لانه جمع بين الاختين واستدل ايضا بوجوب الختان عندهم يوم الولادة وقيل في الثامن من شريعة موسى بعد الاباحة في شريعة ابراهيم عليهم السلام وعلى نبينا وعلى آله واصحابه والجواب ان هذه الامور لم يتعلق بها خطاب في شريعة بل هذه قبل التحريم على الوجود

كانت مباحة الاصل ورفع مباح الاصل ليس بنسخ واعلم ان اكثر الحنفية ومنهم الشيخ ابو الحسن الكرخي جعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لان الخلق لم يتركوا
سدى في وقت من الاوقات كما قال الله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى ولم يمض وقت الا وفيه شريعة يرد اذا كان فلا بد ان يكون الاباحات شرعية والرد
في شرائعهم لا النسخ واعلم ان شيخ الاسلام فخر الاسلام استدل على بطلان القول بالاباحة الاصلية بهذه الكريمة تقريره ان الانسان لم يترك في حين سدى بل هو مكلف بشريعة نبي
من الانبياء فلا شك ان الاشياء منها ما كانت على الوجوب ومنها على التحريم وكذا فالقول بالاباحة مطلقا باطل الا بمعنى عدم المؤاخذة لاندراس الشرائع
زمان الفترة وجعل هذا الجهل عذرا وقد بينا في الاحكام فهذا يؤيد ان رفع الاباحة الاصلية ليس نسخا واما استدلاله بهذه على الاباحة فغير تام وغير
مطابق فافهم ولو قيل تلك الاباحات تقررت في تلك الشرائع وعملت الامة بها من غير نكير من الله لما صارت بحكم التقرير من احكامها اي احكام
تلك الشرائع فيكون رفعها رفع حكم شرعي وهو النسخ لم يبعد بل هو الصواب كيف وقد جمع يعقوب بين الاختين وفعل النبي لتشريع وكذا الاصطياد
والاختتان فهذه الحجج تمت من غير مس شبهة اولى التلبيس الشمعونية قالوا اولا لو كان النسخ الحكمة ظهرت للناسخ الآن ولم يكن ظاهرة من قبل
فبدا اي فالنسخ بداء وجهل بعواقب الامور والا يكن لحكمة ظهرت فعبث اي فهو عبث من غير فائدة قلنا المصلحة تتجدد بتجدد الاحوال والحاكم كان
يعلم في الازل ان المصلحة تتجدد فان الكلام فيما يحسن ولا يقبح لذاته اما هو حسن لذاته او قبيح كذلك فلا يقبل النسخ عندنا الغير فلا بد فان اريد بالظهور الظهور
للحاكم بعد الجهل فنختار انه لم يظهر الآن بل كان ظاهرا له من الازل ولا يلزم العبث فالملازمة الثانية ممنوعة وان اريد به الوجود في الفعل
والاضافة فلزوم البداء ممنوع كيف انه كان يعلم من الازل انه يتجدد مصلحة فيه على ان الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري يختارون
الشق الثاني ويلتزمون عبثا فانهم لا يرون استحالة احكامه على المصالح ان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وقالوا ثانيا الحكم الاول اما مقيد
بغاية فيعدم الحكم بعده فلا نسخ اتفاقا فان انتهاء الحكم بانتهاء الغاية لا يسمى نسخا او مؤبد فلا يرفع للتناقض فان التابيد يقتضي بقاء الحكم الى الابد
والنسخ ينافيه ولزوم تعذر الاخبار به اي بالتابيد لكون المؤبد صالحا للنسخ والارتفاع وعدم الجزم بابدية الصلوة والشريعة المحمدية
عندكم قلنا الحصر ممنوع بل الحكم الاول مطلق عن الغاية وقيد التابيد فلا ينافي الانتساخ ولو سلم الحصر فنختار انه مقيد بالتابيد فقد يكون التابيد
قيد الفعل الواجب لا للوجوب فيكون الوجوب مطلقا لكن للفعل المؤبد كما في صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخل في الخطاب فيكون كل
رمضان محكوما بالوجوب فيه في الجملة واذا مات انقطع الوجوب قطعا والفرق بين الوجوب المتعلق بالفعل المؤبد والوجوب المؤبد للفعل ظاهر لا استترة
فيه وفيه نظر ظاهر فان حاصل هذا يرجع الى ان الوجوب مطلق وان كان متعلقه مقيدا بالتابيد هذا يرجع الى منع الحصر بابداء احتمال انه مطلق
نعم المنع الاول والسند لسنده لو سلم انه قيد للوجوب والحكم مقيد بالتابيد هو الحق فانه الظاهر كما في النبي لفظ التابيد فيمحو الله ما يشاء ويثبت ما يشاء
فان الحكم بحكم مؤبد ثم يرفعه ويمحوه كيف وكم من ظاهر يترك بالنص فالحكم المؤبد وان كان ظاهرا في البقاء ولكن الناسخ نص في الارتفاع فالملازمات
لم فتدبر فان الناسخ رافع للحكم المؤبد ولا ينافيه لبقاء الحكم واصلا فلا تناقض واما الملازمة الثانية فلانه لا يلزم منه عدم صحة الاخبار بالتابيد
مطلقا وانما يلزم فيما النسخ وبطلان اللازم فيه ممنوع بل هو المطلوب واما الجزم بالشريعة فباخبار المخبر الصادق به والخبر لا يحتمل النسخ لا سيما الخبر الذي
هو خبر عما لا يتغير فالملازمة الثالثة ممنوعة فافهم وقالوا ثالثا لو جاز نسخ فعل فاما قبل الوجود فهو عدم اصلي فلا يكون نسخا لانه عدم طار
بعده فلا يتصور رفعه والا كان تحصيل الحاصل كما قال اصحاب البحث والاتفاق ان تاثير العلة حال الوجود وتحصيل الحاصل فلا يتصور كذا في الشرح
الشرح ومثال المصر لان الفعل عرض غير قار فينعدم الجزء بذاته فلا يحتاج الى رفع الرافع ولا يمكن ان يوجد ذلك الجزء في مرة اخرى حتى يكون
عدمه مرفوعا بهذا الدفع كما قال بل عسى ان لا يوجد مثله وعلى هذا يكون الدليل مخصوصا بالافعال الغير القارة فتدبر او معه فيلزم اجتماع

النفي والاثبات قلنا شبهتهم انما تدل على ان نسخ الفعل في الناسخ لا يصح ونحن ما ادعيناه فالمراد من النسخ زوال تعلق الحكم لتبعية الفعل التي توجد بعد والازالة الوجودية
كان مستمر الوجود المزيل كما تزول بها التعلق بالموت لان الفعل يقع بالنسخ فان منع من ذلك فان الثابت لا يصح زواله بعد التعلق فانه قبل الوجود كان معدوما بالعدم
الاصلي فلا يكون بالرافع وبعد الوجود لا يتصور العدم لرافع لانه تحصيل الحاصل وحال الوجود اجتماع النقيضين قالت هذه البينة شبهة اصحاب النجب
وان الاتفاق على ثبوت حاجة الممكن الى تاثير الجاعل فالجواب ان الرفع بعد الوجود حال العدم اللاحق الحاصل بهذا الرفع وهذا غير ممتنع فافهم وتذكر
رابعا الحكم الاول في العلم الباري تعالى اما مستمر بان تعلق علمه بثبوت الاستمرار والدوام له فلا نسخ والا لزم الجهل فان النسخ يقتضي وقوع عدم
الحكم فالحكم بالدوام كذب والعلم به جهل او موقت بان تعلق العلم ببقائه الى وقت معين فلا نسخ فانه ينتهي بمجيء الوقت فلا نسخ قلنا الحكم موقت لكن باوقات لكنه
علم انه ينسخ فيه فذلك موجب للنسخ لا مانع له لانه لو لم ينسخ فيه لبقي بعده فيلزم الجهل نعم لو كان الحكم موقتا الا بعد لمجيء الوقت من غير رفع ينتهي به ولو قرر الدليل بان الحكم
مؤبد في علمه بان تعلق العلم بالحكم المؤبد فلا يصح رفعه والا لزم موبدا فيلزم الجهل او موقت بان تعلق بالحكم المغيا بالوقت فلا نسخ لم يتوجه هذا الجواب
وقال الى الثاني ويجاب بالجواب الذي مر من منع الحصر واختيار الاول ويجوز اختيار انقطاع المؤبد المعلوم فتذكر القول ولك ان تقول في الجواب الحكم مستمر قبل النسخ
في علم الباري وغير مستمر بعده ولا يلزم الجهل لان هذا انقلاب وانقلاب العلم لانقلاب المعلوم لا يلزم الجهل كما في الحوادث فانه سبحانه
يعلم الحوادث حال الوجود موجودة وحال العدم معدومة فينقلب علمه لانقلاب المعلوم وهذا مبني على ما ذهب اليه بعض المتكلمين ان صفة العلم قديمة وتعلقاتها حادثة
ومستبدلة حسب تبدل المعلوم في نفسه فيه بحث اما اولا فلان هذا المبنى باطل كيف ويلزم ان لا يكون الحوادث معلومة في الازل فهو جهل كما القول له
شياطين الرفضة خذلهم الله تعالى واما ثانيا فلانه مسلم هذا المبنى لكنه غير واف فان تعلق العلم باستمرار الحكم وبالنسخ السابق صار هذا العلم جهلا البتة فالحق
ما والى الجواب الاول فافهم ولو قرر الدليل بالتقرير الآخر المذكور سابقا وقرر الجواب بانه تعلق العلم بالحكم المغيا بالاستمرار ثم ازال هذا الحكم
تعلق بخلافه ويبقى الاشكال الاول الا ان يقال تعلق في الازل بهذا الحكم وبقائه الى مدة كذا ثم وجود حكم مخالف لكن نبو عنه العبارة فتدبر
الثامنة قالوا لو نسخ شريعة لموسى عليه وعلى نبينا وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لبطل قوله وهو متواتر عنه هذه شريعة مؤبدة وهذا لا يدل على
بطلان النسخ مطلقا بل نسخ شريعة موسى قلنا لا نسلم انه يبطل لانه يجوز ان يكون هذا اشارة فنسخ لشروق شمس الحقيقة وهي بعثة سيد العالم
صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم ولو سلم انه خبر فيجوز ان يكون مجازا عن طول المكث فلا يبطل فان قلت ان فيها التزام التجوز وهو
خلاف الاصل قلت نعم لكن هو ما قد دل القاطع من الدليل فانه قد تواتر عن موسى عليه السلام رسالة سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله وصحبه
وسلم وان قبلته تحول الى الكعبة فلا معنى لدوام شريعة موسى عليه السلام الا باحد التاويلين فافهم ولو سلم الاستلزام اي استلزام بطلان هذا
القول فلا نسلم انه قوله اي قول موسى عليه السلام فلا استحالة في ابطاله بل هو مختلق ومفترى قيل اختلقه ابن الراوندي فيهم فان كانوا قوما
بهتا وكانوا افتروا على الله ورسوله كذبا ويحرفون الكلم عن مواضعه فلا احتمال في نقلهم والتواتر ممنوع انما هو كما يدعون تواتر قتل عيسى عليه السلام
مع انه شبه لهم وكيف لا يكون مختلقا ولو قاله موسى عليه السلام لقضت العادة بمحاجتهم به سيد العالم صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
كما حاجوا بسائر مزخرفاتهم فافهم ولو وقعت المحاجة لنقلت لتوفر الدواعي على نقله فعلم انه مختلق قطعا وما زعموا ان في التورية تمسكوا بالسبت
ما دامت السموات والارض وهذا ايضا ان لا نسخ لتعظيم السبت فقد ادعيتم نسخه فهو مدفوع بانه لا تواتر في التورية الكائنة الآن في ايديهم
بانه لم يكن اخبارهم الناقلون من زمن عيسى عليه السلام بالغين حد التواتر بل على عدد كانوا يجتمعون على التحريف والاتفاق على
النقل على احراق بخت نصر الظالم اسفارها حين طغوا وقتلوا انبياء من انبياء الله تعالى وقيل كان اسمه شيعيا فبعث الله عليهم

الظالم فقتل علماءهم وسبى تلامذتهم وخرب ديارهم واحرق اسفار كتاب الله التورية وهدم بيت المقدس وانه لم يبق من يحفظها لانه قتل الحفظة ولم يكن حفاظ
لها الا اقل القليل وذكر في التاريخ ان عزيرا عليه السلام احياه الله بعد ما اماته مائة عام ثم بعثه فجاء فوجد القرية معمورة من بني اسرائيل
فطلب التورية فلم يجد عندهم فدعى الله تعالى ان يلهمها فكان مجاب الدعوات بل فيها وكتبها ودفعها الى تلميذه وليقرءها عليهم فمدار النقل
على هذا التلميذ فاين التواتر بل قيل زاد هذا التلميذ ونقص فلا اعتماد عليه ونسبة الالهام اليه بنبوته فقد تقاصر لانه ادعاءهم ان الالهام
التورية لا يكون الا ابن الله تعالى الله عما يقول الظالمون فكيف يعتمد على قول من له هذا السخافة ولذا اي لكونها غير متواترة لم يبق
نسخها الثلث التي بايدي العنانية والتي بايدي السامرية والتي بايدي النصارى وقيل هي السامرية والعبرية واليونانية مختلفة في
اعمار الدنيا ففي نسخ السامرية زيادة الف وكسر على ما في العنانية والتي في ايدي النصارى زيادة الف وثلثمائة سنة وفيها الوعد بخروج المسيح
عليه السلام وبخروج العربي صاحب الجمل وهو سيد العالم محمد صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما كذا في الحاشية ناقلا
عن التقرير كذا في التحرير فعلم ان شريعتنا ناسخة للشرائع السابقة فيما يخالفها قيل ليس ناسخا بل مخصص وكان احكامهن مقيدة لنا نسخ التوجه
الى البيت المقدس الذي كان في شريعة موسى عليه السلام بايجاب التوجه الى الكعبة حين فرضت الصلوة في مكة فانه روي في معالم التنزيل
ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واصحابه كانوا يصلون بمكة الى الكعبة فلما هاجر الى المدينة المنورة امره الله تعالى ان يصلي
نحو صخرة بيت المقدس ولم يرد به نسخه بعد ما صلى اليه ستة عشر او سبعة عشر شهرا في المدينة بعد الهجرة فانه ليس من الباب في شيء لان هذا النسخ
لما نزل اولا في هذه الشريعة المطهرة من التوجه الى بيت المقدس الا ان ابن ابي شيبة وابا داود في ناسخه والبيهقي في سننه رووا عن ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي وهو بمكة نحو بيت المقدس والكعبة بين يديه وبعد ما تحول الى المدينة ستة عشر شهرا ثم صرفه الله
الى الكعبة فهذا يدل على ان كليهما كانا قبلة يجب التوجه اليهما فلا يضر كثيرا الاستدلال بانتساخ التوجه الى البيت المقدس فقط بالتوجه
اليها وليس يخفى ان الاثر ناطق ان القبلة كانت هي بيت المقدس وانما كان يجعل الكعبة بين يديه تعظيما لها لكونها قبلة ابيه ابراهيم لان هذا
النحو من التعظيم غير مشروع لا يليق بجنابه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم التوهم به فافهم ثم بقي ههنا شيء وهو ان التوجه الى البيت المقدس
انتسخ في شرع عيسى عم فان قبلته جهة الشرق فالاصوب ان يستدل بانتساخ التوجه الى جهة الشرق بالتوجه الى الكعبة بمكة او الى البيت
بشرط ان يكون الكعبة بين يديه على اختلاف الرواية فافهم واعلم ان المشهور الاستدلال بامر القبلة بوقوع النسخ في شريعة واحدة
وهذا مع الانتساخ الذي هو بعد الهجرة بستة عشر شهرا او سبعة عشر للتوجه الى الصخرة بالتوجه الى الكعبة فافهم وايضا الحق نسخ تحريم
السبت تحليلا وقد وقع تحرير اخر فيه وكتحليل الاختصاء للرهبانية واستحباب العزلة بترك النكاح الذين كان في شريعة عيسى عم لسلسلة
الحرمة وسلسلة المنكوح وغير ذلك وبالجملة قد تواتر عنه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام وعنهم انتساخ بعض احكام الشرائع السابقة
بشريعته الحنيفية المطهرة البيضاء واتفق عليه اجماع الصحابة رضوان الله عليهم وعلم بالتواتر المعنوي وليس علينا الاعتناء بشغب الفرق
المخذولين قالوا اخبر الكل من الرسل السابقين عليهم الصلوة والسلام عن وجود نبينا سيد العالم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
فتقييد بغير المعلوم الى زمان مجيئه اقول لا يوجب الاخبار المذكور تقييد جميع احكام الشرائع السابقة بل ان اوجب فانما يوجب عدم انقياد
حكم الاجمال او الاجمال لا ينافي نسخ الخصوص بعينه لانه لم يقيد ولا ينافي دوامه وظنه هذا الرفع والا لكن كذلك يدل على نسخ الخصوص ويجب التقييد لكون شرائع من قبلنا
حجة فانه يوجب ح تقييد الكل الى زمان نبي سيد العالم صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فلا يبقى حجة الحجة بعد ما علم ان هذا الاخبار

لا يوجب تقييد الاحكام فانه يجوز العقل قبل ورود الخبر ان يكون شريعة خاتم الرسل موافقا لشريعة السابقة والغير يجوز ان يكون الانبياء قبله
الا انتساخ فلا يوجب والتسلسل لو اوجب فانما يوجب التقييد الى زمان بعثه صلى الله عليه وسلم ومع هذا يبطل وجوب العمل بالشرائع المتقدمة ولم يرد
انه يوجب التنصيص لا الاجمال في الاحكام وهو لا ينافي النسخ كيف وانه خلاف الواقع فانه ينتهي باعتبار الغاية التي علمت الآن وهذا ليس من
النسخ في شيء فتدبر واحسن التدبر مسئلة النسخ واقع في شريعة واحدة وفي القرآن وعن ابي مسلم الجاحظ المعتزلي خلافه وهذا احد التاويلات
المذكورة لقوله لنا نسخ ثبات الواحد للعشرة عند المقابلة بثبات الواحد للاثنين عند ما روى البخاري عن ابن دينار عن ابن عباس قال
لما نزلت ان يكون منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا فكتب عليهم ان لا يفر واحد من عشرة وان لا يفر
عشرون من مائتين ثم الآن خفف الله عنكم الآية فكتب ان لا يفر مائة من مائتين ولنا نسخ الاعتداد بالحول قال الله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف بآية
الاشهر وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فالآية الاولى تفيد وجوب الاعتداد
عن المتوفى عنها زوجها سنة والوصية على الزوج بالنفقة والسكنى فنسخ مدة السنة بالعدة بالاشهر والوصية بالميراث روى البيهقي
في سننه عن ابن عباس في قوله والذين يتوفون منكم الآية قال كان الرجل اذا مات وترك امرأته اعتدت سنة في بيته ينفق عليها من
ماله ثم انزل بعد والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فهذه عدة المتوفى عنها الا ان تكون حاملا فعدتها ان تضع
ما في بطنها وقال في ميراثها ولهن الربع مما تركتم فبين ميراث المرأة وترك الوصية والنفقة فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليهن ان تزين و
تصنع وتعرض للتزويج فذلك المعروف كذا في الدر المنثور وفي صحيح البخاري قال ابن الزبير قلت لعثمان والذين يتوفون منكم الآية
قد نسختها الآية الاخرى وهي والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فلم تكتبها فقال يا ابن اخي
لا اغير شيئا من مكانه وهذا اخبار اجلة الصحابة بالنسخ وقول الصحابي فيه مقبول فلا يعارضه قول مجاهد ان الآية ثابتة غير منسوخة ومعناه
ان تمام السنة على اربعة اشهر وعشرا انما هو بالوصية ان شاءت سكنت في وصيتها وان شاءت خرجت وهو تاويل قوله تعالى غير اخراج
فان خرجن فلا جناح عليكم فالعدة كما هي واجبة عليها ثم جاء الميراث فنسخ السكنى فتعتد حيث شاءت فلا سكنى لها هذا خلاصة ما في
صحيح البخاري قيل لا نسلم ان الاعتداد بالسنة منسوخ فانه قد يعمل به اذ الحمل قد يمكث حولا وعدة الحامل وضع الحمل والجواب ان
العبرة ههنا للوقوع وخصوص السنة لاغ فليس فيه عمل بالمنسوخ ولو سلم ان العبرة هناك لخصوص السنة فلا يوجب ذلك بقاء حكم الآية لان
حكمها كان الاعتداد بالسنة مطلقا وهو منسوخ قطعا الجاحظ احتج بقوله تعالى في صفة القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه فلا يبطل شيء منه
بالناسخ قلنا النسخ ليس بباطل بل المنسوخ والناسخ كلاهما حقان من عند الله تعالى الا ان العمل باحدهما منقطع بالآخر على ان الضمير للمجموع
اي مجموع القرآن والمجموع لا ينسخ اصلا فافهم مسئلة يجوز النسخ [illegible]
وشمس الائمة فان قلت فاي فائدة في التكليف ثم النسخ قبل التمكن [illegible] هل
فاي فائدة يكون فوقها وهذا غير وارد عندنا العبد فانه مبتلى بالاعتقاد وعمل القلب رأس الطاعات لكن اذا كان مطابقا للواقع وههنا
المعتزلة قالوا لا وجوب وقت التمكن كيف وهو ان كان حسنا فيه فلا يصح تعلق النهي الناسخ وان قبح فلا بد ان يكون قبيحا فلا وجوب فيه وقبله
لا وجوب ايضا لان التمكن شرط التكليف والوجوب لا يتعلق الا بما هو حسن والنهي لا يتعلق الا بما هو قبيح في ذاته مع قطع النظر عن ورود الشرع

كما بين في المبادي الاحكامية فاذا ليس في الواقع وجوب فالاعتقاد به قبيح فلا يكون طاعة فضلا عن كونه راس الطاعات ومن ههنا ظهر فساد
ما قيل ان المقصود قد يكون الاعتقاد فقط دون العمل وههنا من هذا القبيل فافهم خلافا لجمهور المعتزلة وبعض الحنفية بل رؤساءهم
كالشيخ الامام ابي الحسن الكرخي وشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي والشيخ الامام الجصاص ابي بكر الرازي والقاضي
الامام ابي زيد الدبوسي رحمهم الله تعالى قولهم هو الحق المتلقى بالقبول وخلافا لجمهور الحنابلة والصيرفي من الشافعية لنا التكليف
قبل الفعل كما مر في المبادي الاحكامية وهو ممكن لقبل الرفع ولا يلزم من ارتفاعه محال فيجوز وجوابه ان ارتفاع التكليف قبل التمكن
من المحالات وان كان ممكنا في الجملة فان الامكان لا ينافي الاستحالة نحو من العدم لاستلزامه محذورا كيف لا يكون محالا فان جواز
التكليف ينادي اعلى نداء على حسن الفعل زمان التمكن فيستحيل على الحكيم رفعه والنهي عنه لانه لفحش مستحيل وقد دفع بان المقصود من
التكليف الابتلاء بالايمان به والعزم على الفعل ليثيب حسنة الا الابتلاء بايقاع الفعل وهو فاسد لان الفعل ان لم يتصف بالوجوب قبل
التمكن وهو تكليف لغير المقدور او بعد التمكن فلا بد من حسنه فيه كما مر في باب الحاكم فلا يتصور ارتفاعه لان الحسن لا ينهى من الحكيم وان لم يتصف
بالوجوب اصلا فالابتلاء بالايمان ابتلاء بخلاف الواقع وطلب للجهل المركب فافهم وقد يدفع بانه يجوز ان يكون الفعل المنسوخ على حسنه والنهي
لغلبة قبح من غيره كالكذب لانجاء نبي وهو ايضا فاسد فان غاية جهة القبح بل هي مانعة عن ايجابه فلا يصح به التكليف فلو جوب المنسوخ
ام لا فلا ينسخ بل يكون من وجه واجبا ومن وجه حراما كالصلوة في الارض المغصوبة فافهم وقد يدفع ايضا بان المقصود من الخطابات
فوائد اخرى متعلقة بالنظم كالقراءة في الصلوة وغيرها وهذه فوائد عظيمة وبه يظهر الجواب عن الاشكال المتقدم ايضا وهذا في غاية السخافة
فانا لا ننكر هذه الفوائد ونقول هل يفيد تعلق التكليف بالفعل فيكون حسنا فلا ينسخ بالنهي عنه او لا يفيد تعلق التكليف فاي شيء ينسخ فافهم
وقياس الشيخ ابن الحاجب على الموت فانه رافع للتكليف قبل التمكن فكذا الناسخ ممنوع لانه مخصص عقلا فالتكليف مقيد بشرط السلامة
فليس هناك ارتفاع بخلاف النسخ فان التكليف فيه مطلق والا لم يصح النسخ على انه بعد معنى لبعض الافراد افراد الفعل من المكلف
الميت وقد كان الكلام في النسخ قبل التمكن من احد من المكلفين فافهم والحق في الجواب ان الموت المكلف لا ينافي حسن الفعل كما
النهي الناسخ فافترقا ولعل ابن الحاجب لم يقصد القياس بل تمثيل النسخ بالموت في ارتفاع التكليف فتدبر في المختصر واستدل على
الجواز اولا بنسخ ما زاد على الصلوة الخمس ليلة المعراج فانه امر رسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ليلة المعراج بخمسين صلوة
فرجع الى موسى عليه السلام فقال سل التخفيف فان امتك لا تطيق فسأل فحط عشرا ثم رجع فقال موسى مثل ذلك الى ان بقي
خمسة فقد وقع النسخ قبل التمكن من الفعل فان قلت المعتزلة ينكرون المعراج فلا يقوم حجة عليهم قال وانكار المعتزلة مردود فان
ذلك من حماقتهم الكبرى لصحة النقل كما في الصحيحين وغيرهما واشتهاره كالشمس على نصف النهار لكن من لم يجعل الله نورا فما له من نور ثم
اعترض عليه بانه قبل التمكن من الاعتقاد وهذا كما يضرنا يضرهم ايضا واجيب بان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم هو الاصل
في التكليف فاعتقاده كاعتقاد الكل وفيه ما فيه لانه سيجيء انه لا يثبت حكم بعد وصول الخطاب اليه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
قبل تبليغه الى الامة فلم يصر الامة مكلفة به حتى يصح الابتلاء بالاعتقاد بل الجواب ان المقصود ان الرسول صار مكلفا به قبل الامة واعتقد
ثم نسخ قبل تمكنه من العمل فكذا يجوز في الامة ان يؤمر وتبلغ الامر اليه ثم ينسخ بعد الاعتقاد وقبل التمكن للفعل هذا والجواب عن هذا
الاستدلال ان التكليف بما زاد على الخمس ما تعلق الا بالنبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم دون الامة لانه لم يبلغ اليهم

الى ان الولد الذبيح ولد بالبشارة بعد الهجرة حال الكبر وقد نص الله تعالى في سورة هود ان المبشر به اسحق فوجب كونه ذبيحا اللهم الا ان يقال ان الذبيح
انما بشر به ابراهيم والذي نص في سورة هود ان المبشر به لامرأته اسحق فيجوز ان يكون البشارتان متغايرتين والذي يرشد اليه القصة
المروية في صحيح البخاري لبناء الكعبة فانها تدل دلالة واضحة على ان ابراهيم لم يلق اسمعيل عليهما السلام الا بعد بلوغه وتزوجه مرتين حين بنيا الكعبة
والذبيح انما هم بذبحه حين كان غلاما فلا يصح كونه اسمعيل فافهم وانما اطنبنا الكلام في هذا لاني وجدت البعض طاعنين على الشيخ في قوله الذبيح
اسحق وليعلم الناظر ان الطعن من غاية جهلهم ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول ان ابراهيم رأى في المنام ذبح
ابنه ورؤيا الانبياء وحي فامر به ولم يفعل فتركه ان كان مع بقاء الوجوب حين التمكن لزم العصيان ولا عصيان لانه بريء عنه مع ان الله سبحانه
اثنى عليه في هذا الامر فعلم انه لم يبق الوجوب حين التمكن فالنسخ لازم وقام الذبح العظيم مقامه واوردوا اولا لا نسلم الامر بذبح ولده بل رأى رؤيا
فظنه امرا فان قلت رؤيا الانبياء وحي وقد رواه ابن ابي حاتم عن ابن عباس مرفوعا قلت نعم وحي لكن لا نسلم انه وحي بما رأى مطلقا بل يجوز
ان يكون وحيا بما يعبر به او نقول انه وحي لكن بعد التقرير عليه وههنا لم يقرر عليه بل امر بذبح الكبش واوردوا ثانيا لو سلم الامر فبالمقدمات من الاضجاع
وامرار السكين وقد عمل به لا بالذبح فسقط الوجوب فلا نسخ واوردوا ثالثا لو سلم الامر بالذبح فذبح والتحم فارتفع الوجوب فلا نسخ وقد يرد
بانه ضرب صفحة من نحاس على الحلق عند ذبحه فذبحه ولم ينقطع الحلقوم لمانع فامتثل وسقط الوجوب فلا نسخ وفيه ان هذا التكليف بالمحال
فيمتنع او لا يقع وقد يجاب بانه كان قادرا قبل ضرب الصفحة وعلى هذا ايضا يتم المطلوب من جواز النسخ قبل التمكن وما قيل انه معجزة فلو كان لنقل
ولم يثبت ضعيف ساقط لانه روى ابن ابي حاتم عن السدي كما في الدر المنثور واوردوا رابعا لو سلم الامر بالذبح وعدم الامتثال به فما ترك المامور
به لان الفداء بدل وقد اتى به فقد سقط الوجوب فلا نسخ وهو قول الحنفية قال الامام فخر الاسلام لم يكن ذلك نسخ الحكم بل ذلك الحكم كان ثابتا
والنسخ هو انتهاء الحكم ولم يكن بل كان ثابتا الا ان المحل الذي اضيف اليه لم يحله الحكم على طريق الفداء دون النسخ وكان ذلك ابتلاء استقر
حكم الامر عند المخاطب في آخر الحال على ان المبتغى منه في حق العبد ان يصير قربانا بنسبة الحكم اليه مكرما بالفداء الحاصل لعزة الذبح مبتليا بالصبر
والمجاهدة الى حال المكاشفة وانما النسخ بعد استقرار المراد بعد الامر لا قبله وقد مر في الكتاب في ابراز الشيخ فثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه انتهى
كلماته الشريفة ويقول هذا العبد ان حاصله ان هذا ليس نسخا بل الحكم الذي كان عند احمد وهو ذبح الفداء لا غير ثابتا لا منتهيا الا ان المحل الذي
اضيف اليه الحكم في المنام لم يحله الحكم في الواقع على طريقة الفداء بان يحل هذا الفداء فقط وهذا كان ابتلاء منه تعالى لابراهيم واستقر عند المامور طلب
حكم الامر على ما هو عليه في نفس الامر في آخر الحال بعد العزم على الذبح الولد وما قبله فقد ظن انه مامور بذبح الولد على طريقة الكشف
في الاجتهاد والغلط في التعبير ويستقر هذا بعد العزم على القضاء فانه تعالى منه بهذا الرؤيا في حق المرء يصح ان يكون قربانا بنسبة الحكم اليه
في الرؤيا فقط الا ان يجب عليه ذبحه في الواقع وان يصير مكرما بالفداء الحاصل لاجل منزلة الذبح وان يصير مبتليا بالصبر والمجاهدة فينال
ثوابا عظيما ومرتبة رفيعة فقبل العزم على ذبح الولد لم يفهم مراد الامر على ما هو عليه وهو وجوب الذبح العظيم والنسخ انما يكون بعد
استقرار المراد ولهذا سمى الله تعالى فداء ولم يسمه نسخا والحاصل ان ابراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ابنه وانما امر بالفداء لكن اري الفداء
على صورة الابن كما رأى سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه العلم في صورة اللبن فشربه واعطى فضله لامير المؤمنين
عمر رضي الله تعالى عنه لكن لم يعبر رؤياه ابراهيم فظن انه مامور بذبح الولد وهذا كان ابتلاء منه له والحكم بذبح الفداء لم ينسخ
ولما كان هذا امرا بذبح الفداء ولم يظهر انتساخه وكان الشريعة المتقدمة متبعة حكم امامنا الهمام بوجوب الاضحية وهذا محمل صحيح وجيه لكلامه

رحمه الله تعالى فقد رجع الى الجواب الاول الا ان شارحي كلامه لم يكونوا عليه وقالوا هنا وجه اخر وهو انه عليه السلام كان مامورا
بذبح الولد حقيقة فالذبح كان واجبا ووجوبه باق بعد الا انه جعل الفداء خلفا عنه فذبحه يسقط ذبح الولد وليس هذا من نسخ
في شيء فانه انتهاء الحكم وهذا تبديل لمحل الحكم والمنتفي بالامر بالذبح ثم جعل الفداء خلفا صيرورة الولد قربانا من حيث انتساب حكم الله اليه
لا من حيث وقوعه قربانا في الخارج وذكر بعضهم ان اراد الابتلاء وليصير فعلى منزلة رفيعة وهذا هو مطمح نظر الصدر ولا يرد عليه ان الامر بذبح الفداء
بدلا من ذبح الولد هو النسخ لانه رافع لوجوب ذبح الولد لان كونه رافعا ممنوع من ادعى فعليه البيان وانما هو آت كما بينا وكذا لا يرد
انه صار الخلف قائما مقام الاصل لكن الاصل صار حراما بعد ما كان واجبا وهو النسخ وذلك لان حرمة ذبح الولد كان ثابتا من
قبل وانما انتسخ بايجابه مرة لان الامر لا يقتضي التكرار فاذا اتى مرة بالخلف فقد امتثل وسقط الوجوب فبقي على ما كان عليه من الحرمة الاصلية
وهذا ليس من النسخ في شيء فافهم ثم بقي ههنا اشكال وهو انكم سلمتم ان محل الفعل قد اختلف ولا شك ان ذبح الولد شيء وذبح الكبش شيء كما ان
صوم عاشوراء شيء وصوم الشهر المبارك شيء فالنسخ الامتثال عن احدهما بالاتيان بالاخر الا ان يرتفع ولما كان ذبح الولد واجبا فلا يرتفع وجوبه
الا باتيانه او ارتفاعه واتيان ما قام مقامه اذ ليس الاول فتعين الثاني وهو النسخ لكنه الى بدل نعم لو كان خصوصية المحل ملغاة وهو الولد ويكون
الوجوب لاحدهما من ذبح الولد او ذبح الكبش لكان له وجه وجوابه انا سلمنا ان ذبح الولد شيء وذبح الكبش شيء الا ان الثاني خلف عنه وقائم مقامه ووجوب الخلف وجوب الاصل الا ترى
ان الوضوء واجب على المريض والتيمم خلفه لا ان وجوب الوضوء قد ارتفع فانه لو اتى بالوضوء حصل الطهارة وسقط التيمم وان الظهر على المعذور
واجب والجمعة خلف ولو تركها وصلى الظهر لم يعص البتة لكن ان ادى يسقط عنه الظهر وان الظهر الدائم بتركه فقد علم ان وجوب الخلف ايجاب في
وجوب الاصل فكذا ههنا والسر فيه ان الخلف مما يحصل به المصلحة المنوطة بالاصل فيحصل مستقلا فكذا ههنا وجب الذبح على الذمة كما كان وانما
ذبح الكبش خلفا عنه وانحصار ارتفاع الوجوب في الاتيان به او ارتفاعه من الاصل ممنوع بل وجه ثالث هو اتيان خلفه هذا غاية الكلام الذي
حصل لهذا العبد الى الآن فتامل فيه والحق لا يتجاوز عن التوجيه الاول فافهم واورد ثانيا لو سلم انتساخ الوجوب فالامر موسع فلا يلزم العصيان
لان التاخير كان جائزا الى حين التضيق فالنسخ قبله وانما يلزم لو كان مضيقا فالقول للمبادرة دليل التضييق قال والمبادرة لدفع مظنة المداهنة
من المنافقين بتهيم الامتثال ولئلا يقولوا هو لا يمتثل امر الله حبا لابنه والاولى ان يقال المبادرة للمسارعة لاداء الواجب اجيب بان الامر
الموسع واجب في كل جزء ففي وقت الانتساخ كان واجبا وقد انتسخ فهو نسخ قبل التمكن وهو غير وارد فان الوقت في الموسع اذ قد فعل
الواجب ففي بعضه الوجوب التمكن من العمل وفي الاخر النسخ والتحريم ونحن انما نمنع الانتساخ قبل التمكن على الفعل اصلا فالقول قد مر من الصم
ان التكليف في كل جزء متجدد وقد اجبنا عنه سابقا فتذكر واورد ثالثا ومنا لو سلم انه مضيق فلا نسلم انه قبل التمكن لان الفداء بعد الشروع في
الفعل لكن لم يتم من غير تقصير منه فتامل فيه واعلم ان هذه الايرادات اكثرها مبنائية بالسند ويندفع الثلث الاول بالفداء فان الفداء يقتضي سبق
الوجوب فيندفع اولا وكذا يقتضي عدم وقوع المفدى عنه وقد يندفع الاول بقول الابن عليه السلام يا ابت افعل ما تؤمر واعلم ان الايراد
الاول هو الحق المتلقى بالقبول واجب الاطاعة والاذعان وقد مر تقريره في اثناء تقرير الكلام الامام فخر الاسلام الان نزيدك بيانا
فنقول راى ابراهيم عليه وعلى نبينا واله واصحابه الصلوة والسلام في المنام ان يذبح ابنه وهذا المنام كان سبب البتة والا لو وقع
فانه راى الذبح منه واتى الا انه راى انه يؤمر به فعرض على الابن طلبا للمشورة فقال اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى ففهمه
لا من امر او على ان منام الانبياء حق او على امر اخر فقد اتخذ نفسه امر لكن اختار انه بصنائعه امر بذبح الولد كما يفعله المجتهد في الاجتهاد فقال يا ابت افعل

ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين وتقرير هذا في رأى ابراهيم عليه الصلوة والسلام كما كان غالبا عادته عليهم كون رؤياه معبرا ولما
وصل اجتهاده اليه وجب الامتثال الى ان يظهر الخطاء فهم فالذبح فلم ينقطع حلقومه اما الصفحة ضربت كما قيل وغيره ولا تصغ الى قول من يقول
ان الانبياء كيف يخطئون في احكام الله تعالى فان هذا القول قد صدر من شياطين اهل البدع كالروافض وغيرهم الم تر اهل الحق من
اهل السنة والجماعة القامعين للبدعة كثرهم الله تعالى يجوزون على الانبياء الخطاء كما ظهر في اسارى بدر من سيد العالم صلوات الله وسلامه عليه
وعلى آله واصحابه وازواجه اجمعين وكيف وقع من داود عليه السلام في الحرث وفي الحكم لاحد المرأتين مع كونه للآخر كما هو مشروح في الصحيحين
كيف وقع موسى عليه السلام حين فعل باخيه هارون عليه السلام ما فعل وحين قال لمن سأل هل احد اعلم منك لا احد اعلم مني فاوحى الله تعالى
بلى عبدنا خضر كما اخرجه الشيخان وكيف وقع لنوح عليه السلام حيث سأل نجاة ابنه من الغرق على ما هو المشهور ثم ان في اراءة الرؤيا على هذا
الوجه وعدم الاعلام بالتعبير ابتلاء عظيما لهما عليهما السلام ونيل مرتبة رفيعة لكن لما لم يكن الانبياء مقررين على الخطاء اعلم الله تعالى
وناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا واختار صيغة التفعيل ولم يقل صدقت في الرؤيا لانه لم يصدق فيه وانما صدق ان هذا هو البلاء المبين
مرسل الذبح العظيم وسماه فداء على حسب ظن ابراهيم والا كان هذا اصل الواجب وفي هذا الخطاء والعزم على ذبح الولد سر آخر مذكور في شرح فصوص
الحكم للشيخ العلامة عبد الرحمن الجامي قدس سره فليطلب منه ولنذكر من كلام الشيخ الاكبر تبركا قال رضي الله عنه في فصوص الحكم اعلم ايدنا الله
واياك ان ابراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه اني ارى في المنام اني اذبحك والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها وكان كبشا ظهر في صورة ابن
ابراهيم في المنام فصدق ابراهيم الرؤيا ففداه ربه من وهم ابراهيم بالذبح العظيم وهو تعبير رؤياه عند الله وهو لا يشعر بالتجلي الصوري في حضرة
الخيال محتاج الى علم آخر يدرك به ما اراد الله بتلك الصورة الا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لامير المؤمنين
ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في تعبير الرؤيا اصبت بعضا واخطأت بعضا فسأله ابو بكر ان يعرفه ما اصاب منه وما اخطأ فلم يفعل عليه
السلام قال تعالى لابراهيم حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وما قال قد صدقت في الرؤيا انه ابنك لانه ما عبرها بل اخذ بظاهر ما رأى والرؤيا تطلب التعبير انتهى كلماته
الشريفة المنكرون للنسخ قبل التمكن قالوا لو جاز النسخ لزم صيرورة الشخص الواحد حال التمكن مأمورا ومنهيا والمكلف الواحد بالواحد من الفعل
في الواحد من الزمان لا يؤمر ولا ينهى عنه قلنا لا معية في التكاليف بحكم المنسوخ والناسخ ولا في التعلق اي تعلق الحكمين به بل يرفع احدهما الآخر
فلا يلزم صيرورة شيء واحد مأمورا ومنهيا في زمان واحد وقد مر منا ما يليق لدفع هذا الجواب ولا بأس بالاعادة ليزداد وضوحا فاعلم انه تعلق التكليف
وقت التمكن بالامر المنسوخ ام لا وعلى الثاني لا تكليف قبل التمكن لانه من شرط التكليف وعلى الاول صار الفعل واجبا في
الذمة ثم صار حراما في ذلك الوقت المعتبر بالناسخ فلزم اجتماعهما قطعا فان قيل المقصود من امر المنسوخ الاتيان بعقد القلب وبالنهي الكف
عنه وقت التمكن قلت عقد القلب باي شيء ان كان هناك وجوب فيلزم المحذور فتقرير وان لم يكن هناك وجوب صار المقصود عقد القلب
بخلاف الواقع والمطلوب جهلا مركبا فتدبر ولا تغلط قيل هذا الدليل منقوض بجميع صور النسخ فانه يلزم ان يكون شيء واحد مأمورا بالمنسوخ
ومنهيا بالناسخ اقول الانتقاض ممنوع فان الوقت في غير محل النزاع متعدد فيصح ان يبقى الوجوب بالامر المنسوخ الى امد ويكون النسخ
بيانه فيصح بيان الامد فتامل ولك ان تطرح من حيث بيان الامد من البين وتقول لما كان الوقت في محل النزاع متحدا فيجوز تعلق الوجوب
به في وقت وارتفاعه في وقت آخر فلا محذور اصلا سواء كان النسخ نفس بيان مدة بقاء المنسوخ او الرفع فافهم نعم لو قرر الدليل هكذا
يلزم في النسخ قبل التمكن تعلق الوجوب والحرمة وقت النسخ لتوجه النقض البتة ولا يفيد الجواب بتعدد زمان الوجوب والرفع فان الوجوب

قبل الرفع لانه يعود على اصل الدليل فان الوجوب هناك ايضاً قبل الارتفاع لكن المقصود منها الاتيان لعقد القلب وفي سائر التعبدات الاتيان بالفعل لكن ليس المقصود بها لزوم توارد التكليف بالفعل حتى يتمكن وبالانتهاء فيه فيلزم من غير مردود وكذا اتجاه الحسن فانه يتجه اليه كما مر فتذكر فقد بان لك عدم جواز نسخ التكليف قبل التمكن بالفعل كما ذهب اليه اكثر محققي الحنفية مسئلة لا يجوز عند الحنفية والمعتزلة نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه وقبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر وسائر العقائد الباطلة وقد مر من قبل اتفاق الكل عند المعتزلة وغير الماتريدية ايضاً ان حسن كل فعل وقبحه عندهم لذات الفعل وما بالذات لا يتخلف قلت بالغير وقد يغلب على ما بالذات فيتخلف عنه ما بالذات كما في الضرورات المبيحة وقد مر في مبادئ الاحكامية ويجوز نسخ وجوب الايمان وحرمة الكفر عند الاشاعرة التابعين للشيخ ابي الحسن الاشعري ومنهم الشافعية اذ لا حسن ولا قبح عندهم الا شرعاً فالايمان والكفر سيان عندهم وما اوجبه الشرع فهو حسن وما حرمه فهو حرام ومن ثمه جوزوا نسخ جميع التكاليف عقلاً الا الامام حجة الاسلام الغزالي قدس الله سره قال يجب معرفة النسخ والناسخ وهو تكليف قيل في جوابه سلمنا انه لا بد من تلك المعرفة ولا يجب على المكلف تحصيل تلك المعرفة بل يجب على الله تعالى عقلاً على اصول اهل الاعتزال وما يرد على بالفيضة اصول اهل السنة القامعين لا بدعة كثرهم الله تعالى تعريف الناسخ للعباد تفضلاً منه تعالى على عباده واذا لم يجب على المكلف فلا تكليف به اقول يجب على المكلف اعتقاد ان الناسخ خطاب من الله تعالى والا وان لم يجب فهو يميل الى المنسوخ ولو عمل به لاثم قطعاً فان العمل بالمنسوخ حرام فهذا العقد مطلوب منه وهو تكليف فتدبر واعترض عليه صاحب الاسرار الالهية والذي قدس سره بانه لا فائدة لما فرض وجوب اعلام الله تعالى انتساخ الحكم فلا يقرب الى العمل به فلا ياثم وان عمل به مع هذا العلم فلا ينسخ الوجوب عليه ويعاقب هذا الاثم وايضاً فان الغرض من انتفاء التكاليف ليس الا بالايجاب والتحريم فلو فرض انتفاء هذه المعرفة والعمل بالمنسوخ لا يلزم الاثم كيف وهذا الحال حال انتفاء البعثة فالاعمال كلها على الاباحة فالعمل بالمنسوخ والناسخ سيان فلا اثم نعم لو لم يكن هذه المعرفة وقع في تعب العمل بالاحكام المنسوخة من غير فائدة فيلزم العبث لكن لا يلزم منه وجوب هذه المعرفة اذ لا استحالة عند الاشعرية في ايقاع الله تعالى عبيده في العبث فافهم والجواب عن كلام الامام اولاً كما قالوا اذا علمها به نسخ التكليف بها لانقطاع تعلق الفعل تقاً فيما بينه وبينه فارتفع التكليف بغيرها بالنسخ فلا تكليف اصلاً قيل الارتفاع بالفعل اي ارتفاع التكليف باتيان الفعل لا يسمى نسخاً فارتفاع هذا التكليف ليس بنسخ فلم يلزم نسخ جميع التكليفات بل نسخ البعض وارتفاع البعض بالامتثال واجيب بان النسخ انما هو التكليف المستمر وهذه المعرفة غير مستمرة لانها لضرورة معرفة النسخ والضرورات تتقدر بقدرها ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم لو اراد بنسخ الجميع نسخ المستمرة منها وتعيين محل النزاع لفظياً فان الامام غير منكر اياه بل جوزه انما منع نسخ وجوب معرفة النسخ والناسخ فالجواب ما قد مر من منع الوجوب لا غير وثانياً كما اقول ان النسخ يحدث بعد التكليف لانه عدم طار ونسخ الجميع كما هو نسخ تكليفاً متقدماً على النسخ اوجب تكليفاً آخر هو معرفة ان الناسخ خطاب الله ومعرفة النسخ فهو حينئذ هذا التكليف ثم ارتفع لانه من الجميع التي انتسخت ولئلا يلزم التسلسل فانه ان لم يرتفع هذا التكليف بنسخ الجميع واحتاج الى ناسخ آخر وجب معرفة هذا الناسخ فلا بد لنسخه من ناسخ آخر وهكذا ابداً ولو كان نسخه بنسخ الجميع فلا محذور فتامل وهذا الجواب غير واف لانه قد سلم ان نسخ الجميع اوجب تكليفاً آخر لا بد من امتثاله ولا يسع ترتيبه قبل الامتثال الا لما يحصل المقصود من التكليف وهو الامتثال الا بعد على الذمة حتى حتى ينسخ فلا يصح ان يكون ارتفاعه لانه من الجميع فافهم

مسئلة الجمهور من اهل الاصول على جواز نسخ نحو صوموا ابدا اى الحكم المفيد بالتابيد لانه كصم غدا فى تناول جميع ابدا. التقييد الا
ان التقييد فى المقيس يتناول كل الابد وفى المقيس عليه البعض المعين والنسخ نحو صم غدا جائز قبل انتهاء التقييد فكذا النسخ صم ابدا بخلاف العموم
واجب مستمر ابدا اذ قيل لا انشاء الوجوب واما اذا كان خبرا فانما الكلام فيه ههنا الا انه نص مؤكد لا احتمال فيه لغيره وهو المفسر فى اصطلاحنا فلا يصح
انتساخه وفيه ان النصوصية والتاكيد لا يمنع النسخ بنص اخر وهو اقوى منه فان النص المؤكد قصارى امره ظهور الدلالة على المراد بحيث لا يبقى
احتمال غيره واما عدم احتمال ارتفاعه فكلا فافهم وقيل هما سواء فى عدم الجواز وعليه الشيخ الامام علم الهدى ابو المنصور الماتريدى والشيخ الامام
ابو بكر الجصاص والشيخان الامامان شمس الائمة والامام فخر الاسلام كذا قالوا ولكن عبارة فخر الاسلام واما الذى ينافى النسخ من الاحكام
التى فى الاصل محتملة للوجود والعدم فثلثة تابيد ثبت نصا وتابيد ثبت دلالة وتوقيت اما التابيد صريحا فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا
وقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة يريد بهم الذين صدقوا به وبمحمد عليه الصلوة والسلام من الملك العلام
وهذا والقسم الثانى مثل سائر شرائع محمد التى قبض على اقدامها فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ بدلالة ان محمدا عليه الصلوة والسلام خاتم النبيين
ولا نبى بعده ولا نسخ الا بوحى على لسان نبى والثالث وهو التوقيت انتهى كلماته الشريفة وهذا يحتمل ان يراد بالتابيد الاخبار بالتابيد
كما يدل عليه تمثيله بالاخبارات واخبار ختمهم النبوة لان التابيد والنسخ متناقض فان التابيد يقتضى بقاء الحكم ابدا والنسخ ينافيه
فانه يقتضى الارتفاع قلنا لا نسلم التناقض بينهما بل احدهما يرفع الاخر كطريان الضد لانهما انشاء ليس لهما محكى عنه يتنوع الى الصدق
والكذب وان لزم اخبار بقائه الى الابد فممنوع بل لا ابدية للحكم حتى يصح الاخبار عنه وللقائل ان يقول ان الايجاب مؤبدا يقتضى حسن المامور
به ابدا والنسخ يقتضى قبحه ولو فى بعض الاحيان فيلزم اجتماع الحسن والقبح فى وقت واحد وما اجابوا به فى انتساخ الحكم قبل التمكن قد ابطلنا
سابقا والجواب ان الوجوب الابدى انما يقتضى الحسن ولو فى بعض الاحيان فانه من الجائز ان يامر الحكيم بامر يعلم حسنه فى بعض الاوقات
ان يفعلوا دائما اتكالا على ان يرفعه عند ارتفاع الحسن من البين وليس فى ايقاع للمكلف فى المهلكة بخلاف النسخ قبل التمكن فان الايجاب يقتضى الحسن
ولو فى الجملة لكن حال التمكن اذ لا تكليف قبله والنسخ يقتضى ان لا يكون له حسن وقت التمكن فتدبر اعلم ان المتمسكين بامتناع النسخ استدلوا ايضا بانه
فانهم قالوا ليس من شان الحكيم ان ينص قبله بالتابيد ويريد به معناه من غير تجوز ثم يرفعه فالتابيد عندهم تاكيد للبقاء ودفع احتمال
النسخ كما ان التاكيد لكل واجمع لدفع احتمال التخصيص وعلى هذا يرد عليهم انتساخ النهى مع كونه للتابيد اذ ليس مؤكدا بذكر
التابيد لكن لا بد لهم من البيان على ان التنصيص على هذا التابيد لدفع هذا الاحتمال فافهم وقد يجاب عن لزوم التناقض بان الابدية
قيد المكلف به لا للتكليف والتكليف مطلق ولم يرتض به المصنف وقال واما جعل الابدية قيد المطلوب لا للطلب فبعيد لانه لا يساعده اللغة
اصلا مع انه قد سبق ان الانشاء لا يتقيد بالتابيد وليس هناك الا قيد الطلب ثم ان هذا الجواب لا صحة له اذ لا كلام فى جواز انتساخ الحكم المطلق
عن التابيد والتوقيت واذا كان الابدية قيد المطلوب صار الحكم مطلقا لا مقيدا بالتابيد وهو خلاف الفرض ومن ههنا ظهر فساد تحرير شارح
المختصر فانه جعل النزاع فيما اذا كان قيد المطلوب فانه لا نزاع فيه لاحد وقيل هما اى صوموا ابدا والصوم واجب مستمر ابدا سواء
فى الجواز اى جواز الانتساخ وهو الحق والوجه قد فهم فيما تقدم كيف والتكليف ممكن بجواز ارتفاعه والذى يخيل ما قالوا ليس بمانع فافهم
ثم قيل انه لم يقع فى الشرع تكليف بهذا النمط ثم انتسخ فليس لهذه المسئلة كثير فائدة وبعضهم جعلوا الفائدة من تجويز نسخ صوموا
ابدا والصوم واجب ابدا قلع شبهة بعض الاحكام التوراتية التى يدعون انها مفيدة بالدوام فافهم مسئلة الجمهور قالوا

يجوز النسخ لا الى بدل من حكم شرعي اما البدل الاعم منه ومن الاباحة الاصلية فضروري بالاتفاق خلافا لقوم والمقصود انه لا بدل
الناسخ على البدل ام لا اما ثبوت البدل وبيانه منفصل فلعله لازم لان الشرائع الحنيفية لم يدع حكما من احكام الاجتهاد والا قل من الاباحة
لنا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فان ايجاب تقديم الصدقة عند مناجات الرسول نسخ بلا بدل روى ابن ابي شيبة والحاكم وصححه وابن مردويه عن امير المؤمنين
علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام قال ان في كتاب الله لآية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي آية النجوى يا ايها الذين آمنوا اذا
ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة كان عندي دينار فبعته بعشرة دراهم فكنت كلما ناجيت النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
وبارك وسلم قدمت بين يدي نجواي درهما ثم نسخت فلم يعمل بها احد أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات الآيات وروى عبد الرزاق
عن امير المؤمنين وامام الاشجعين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام قال ما عمل بها احد غيري حتى نسخت وما كانت الا ساعة يعني آية النجوى
كذا في الدر المنثور فالآية الناسخة لا يدل على حكم شرعي بل على انتفاع الحكم الاول فقط لكن لا بد ههنا من دليل على جواز الصدقة بل استحبابها
بعد هذا النسخ والعمومات السابقة لا تكفي فان آية النجوى ناسخة لها فقد ارتفعت من البين فلا بد من دليل بعد النسخ ولعله يسهل وايضا
انتسخ تحريم الافطار بعد العشاء والنوم فقد انتسخ وفيه ان الناسخ قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن
باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل وفيه اباحة
المباشرة والاكل والشرب منصوصة فليس من الباب فتدبر قالوا اولا النسخ لا الى بدل قالوا قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير
منها او مثلها فلا بد من حكم خير او مثل وهو البدل قلنا المراد من الخير والمثل اللفظ يعني في الفصاحة والبلاغة والاعجاز والنزاع في الحكم قيل
وجهين احدهما نسخ التلاوة والمعنى ما ننسخ تلاوة الآية الا ناتي بدلها ما هو خير منها او مثلها وعلى هذا فالانساء اي تاخير وكلمة او مانعة عن كونه تفسير
النسخ والثاني النسخ نسخ الحكم والمعنى كلما ننسخ من حكم آية او ننسها يعني ننسخ تلاوتها نأت بناسخ خير منها او مثلها في الفصاحة والبلاغة وعلى هذا
لا بد من التخصيص يعني ما ننسخ من آية بآية والا امتنع انتساخ الآية بالسنة ولو سلم ان ليس المراد اللفظ في الفصاحة والبلاغة فلعله
اي النسخ بلا بدل خير للمكلف لمصلحة فيه فلا يلزم البدل وفيه ان الاتيان لا يساعده فان ذلك لا يكون الا للفظ والحكم ولو سلم
عدم ارادة الاول تعين الثاني ولعل هذا مراد ما في التحرير واما ادعاء ان من البدل على التنزل ترك البدل فليس بصحيح اذ ليس
ترك البدل حكما شرعيا والنزاع فيه وذلك ان تقول الاتيان الانزال للحكم بانزال الفاظ دالة عليه ولا يلزم منه ان يكون
هو حكما شرعيا بل يجوز ان يكون حكما آخر والناسخ الذي لا يدل على اقامة حكم شرعي بدل المنسوخ يدل على حكم ما ولا اقل
من رفع الشارع حكمه الاول ويكون هذا الرفع خيرا للمكلف في المعاش فقد اتى بحكم ولو غير شرعي خير له فقد بان مساعدة الاتيان
وسقط الايراد فافهم وقد يجاب بالتخصيص بما لا يكون لا الى بدل لا لتجويز التخصيص واحتماله فقط حتى يرد عليه ما في التحرير ان احتمال
التخصيص لا يستلزم وقوعه بل الدلالة من مخصص وهو وقوع النسخ لا الى بدل كما تقدم وقد يجاب ايضا بان غاية ما لزم منه عدم الوقوع
والمدعى عدم الجواز فما تم التقريب وتعقب عليه في التحرير بان ما هم نفي الوقوع واما الجواز فضروري فلا ينبغي ان ينسب الى عاقل فتأمل

واعلم ان شارح المختصر حرر النزاع في نسخ التكليف من غير تكليف وانكان عبارة المختصر الجمهور على جواز النسخ من غير بدل وتحملوا لعدم
مطابقة المتن بتقييد اراد بالتكليف حكما من احكام الخمسة فان التكليف قد يطلق مقابل الوضع ايضا وقيل في بعض المسئلة في جزئي من
جزئياته والظاهر انه حمل البدل في المختصر على التكليف لما ان استدلاله قرينة عليه كما قال ويدل عليه كلام ابن الحاجب فانه استدل عليه

بالمعنى عن او جار رجم الزناة على حد ما تم نسخه سبيلا وهو الاشبه لنيل الخصم فان المماثلة اقل الدرجتين فى لا محالة مثل الاباحة والتكليف فهو قرينة على ذلك
وفيه ان المماثلة من جميع الوجوه غير لازمة وهو المنصوص من الامام الشافعي فى رسالة الاقدم كما فى بعض شروح المنهاج قال لا ينسخ فرض ابدا الا
وثبت مكانه فرض هذا وقد تاولوا الفرض بالحكم وهو كما ترى مسئلة يجوز النسخ باخف او مساو اتفاقا واما بالاثقل فكذلك يجوز عندنا الجمهور خلافا للشافعي
لنا اولا ان رعاية المصلحة فى الاحكام كما هو الحق تعلما خيه اي فى الانتقال من الاخف الى الاثقل والاتعبر المصلحة فيهما فيفعل الله ما يريد فيجوز الانتقال من الاخف
الى الاثقل وثانيا الوقوع ولو لم يجز لم يقع فنسخ صوم عاشوراء برمضان وقد مر تخريجه والظاهر ان انتساخه بالتخيير بين صيام شهر رمضان كله
وبين فدية كل صوم ولا شك ان هذا التخيير اشق على الانسان من صوم يوم واحد وان كان مكابرة واما على قول من يقول لم يشرع تخيير قط بل
اوجب الصوم فى شهر رمضان كله ابتداء بدل هذا الصوم الواحد والآية فى حق الشيخ الفاني فالامر اظهر والحبس فى البيوت الثابت بقوله تعالى واللاتي
ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا بالحد جلدا
او الرجم روى البيهقي فى سننه عن ابن عباس فى الآية قال كان المرأة اذا زنت حبست فى البيت حتى تموت فانزل الله بعد ذلك الزانية والزاني فاجلدوا كل
واحد منهما مائة جلدة فان كانا محصنين رجما فهذا السبيل الذي جعل لها كذا فى الدر المنثور وقد روى هذا بطرق كثيرة ان شئت فارجع اليه ولا شك ان الحبس
اهون من الرجم الذي يموت فيه بتعين وفى الجلد الذي قلما يبرأ وقول الصحابي فى اخبار النسخ حجة فلا يعتبر بما قال البيضاوي ويحتمل ان يكون المراد التوبيخ وامساكهن
بعد الجلد بين الاجنبي جامعين بحبسهن بسبب الخروج والتعرض للرجال ولم يذكر الحد استغناء بقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة نعم يرد
ان الحكم موقت بجعل السبيل فانتفاؤه فيما بعد الغاية لا يكون من النسخ فى شيء الا ان يقال المراد بالسبيل نسخ هذا الحكم يقضي عليكم ايها الحكام حبسهن الى الموت الى
ان ينسخ هذا الحكم ويجعل سبيل آخر فافهم وثالثا انتساخ التخيير بين الصوم والفدية روى الشيخان وابو داود والترمذي والنسائي والدارمي والحاكم
والبيهقي عن سلمة ابن الاكوع قال لما نزلت هذه الآية وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال من شاء منا صام ومن شاء ان يفطر ويفتدي فعل
حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها ومن شهد منكم الشهر فليصمه وروى البخاري عن ابن ابي ليلى حدثنا اصحاب محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم نزل رمضان
فشق عليهم فكان من اطعم كل يوم مسكينا ترك الصوم ممن يطيقه ورخص لهم فى ذلك فنسختها وان تصوموا خير لكم فامروا بالصوم وروى ابن ابي شيبة
والبخاري عن ابن عمر انه كان يقرأ طعام مساكين وقال هي نسختها الآية التي بعدها فمن شهد منكم الشهر فليصمه واخبار الصحابة لا سيما مثل ابن عمر
فى الانتساخ مقبولة فان قلت روى البخاري وعبد الرزاق والدارقطني والبيهقي من طرق عن ابن عباس انه كان يقرأ وعلى الذين
يطوقونه مشددة ويكلفونه ولا يطيقونه ويقول ليست بمنسوخة وهو الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة يطعمون لكل يوم مسكينا ولا يقضون قلت
اولا قد ثبت عن ابن عباس ما يعارضه فانه روى ابو داود عنه وعلى الذين يطيقونه فدية فكان من شاء منهم ان يفتدي بطعام مسكين
افتدى وتم له صومه فقال من تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وقال فمن شهد منكم الشهر فليصمه الآية وفى رواية اخرى لابي داود
والبيهقي عنه كان رخصة للشيخ الكبير والعجوزة الكبيرة وهما يطيقان الصوم ان يفطرا ويطعما مكان كل يوم مسكينا ثم نسخت بعد ذلك فقال الله فمن شهد منكم
الشهر فليصمه واثبتت للشيخ الكبير والعجوزة الكبيرة اذا كانا لا يطيقان الصوم ان يفطرا ويطعما وللحبلى والمرضع اذا خافتا افطرتا واطعمتا كل يوم مسكينا
ولا قضاء عليهما وثانيا انه رضي الله تعالى عنه انما حكم باحكام القراءة المشددة ونحن لا ندعي انتساخه وانما ندعي انتساخ قراءة
التخفيف التي الآن يقرأ فى القرآن غاية ما فى الباب ان قراءة التشديد يكون منقولة احادا ليست بافية على القرآنية بل من جملة
منسوخ التلاوة وثالثا بعد التنزل ان سلمة رضي الله عنه اخبر ان الناس كانوا يفطرون ويفتدون فليس هناك محل الاجتهاد

بخلاف الحرمة على نفي العاقبة والحكم ببقائها فانه مما يسوغ ان يكون بالاستحسان فالمصلح معارضتها فتدبر المانعون قالوا اولا النقل من الاخف
الى الاثقل ابعد من المصلحة فلا يصح قلنا هذا منتقض بالنقل الى التكليف من البراءة الاصلية فان هذا ايضا نقل من الاخف الى الاثقل
فيكون ابعد من المصلحة اقول في الدفع البراءة الاصلية ليس التذكير لعله لرعاية اكبر حكما شرعيا حتى يكون التكليف نقلا منها والكلام
فيه فان قلت ليس في النقل شناعة الا ابطال ايقاعه في العسر بعد ما كان في اليسر وهو متحقق ههنا فينبغي ان لا يصح فانتقض وليتم قلت لم يكن
هناك يسر من الشارع وانما كان البراءة للجهل بالمصالح فاذن تفضل الحكيم فكلف على حسب المصالح فلا نقل من اليسر الثابت منه بل الى
ما نحن فيه فان اليسر كان من الشارع الحكيم فتدبر والحق في الدفع منع الابعدية في النقل من الايسر الى الاثقل فقد يكون الاثقل بعد الاخف
اصلح للمكلف والحكيم يكلف على حسب المصالح تفضلا منه علينا لا وجوبا حتى يرجع الى الاعتزال وقالوا ثانيا قال تعالى يريد الله ان يخفف عنكم
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والظاهر انه ليس في النقل من الايسر الى الاثقل يسر قلنا سيما فيما اي الكريمتين مقال والآخر فالتخفيف تخفيف
الحساب في الاولى والعسر العقاب واليسر تكثير الثواب في الثانية ولو سلم ان المراد التخفيف الدنيوي وكذا العسر واليسر فلا نسلم ان هناك
عموما فانه من البين ان ليس المعنى يريد الله جميع انواع التخفيف واليسر كيف وح لا يصح تكليف اصلا ولا الوقوع في
الشدائد بل التخفيف امر نسبي وكذا العسر واليسر فلم يرد العسر الذي يؤدي الى تلف النفس او زيادة المرض واراد اليسر والتخفيف فاوجب
ما لا يؤدي الى هلاكه كما في الصوم بل القول قال الله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر فالظاهر ان اللام للعهد فاليسر الافطار في السفر والمرض والعسر الصوم فيهما ويؤيده ما روى البيهقي وابن ابي حاتم وابن
جرير عن ابن عباس في قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قال اليسر الافطار في السفر والعسر الصوم في السفر وبما قررنا ظهر لك ان ما
في الحاشية ولا يخفى ضعف هذا الايراد وسقط توجيهه بان اللام ليست عهدية فهي للعموم فافهم ولو سلم العموم ايضا فمخصوص بتعلق التكاليف
بالاتفاق فيخص بالتكليف الناسخ ايضا لدلالة الدليل والعقل قرينة التخصيص اقول ولو سلم ان الكريمتين غير مخصوصتين بتعلق التكاليف
فمعناه اي معنى ذلك القول الكريم يريد التخفيف واليسر مهما امكن في نفس الامر ولما تغيرت المصلحة لا يمكن منه تعالى لانه قبيح يجب تنزهه
منه وتحقيقه ان نسبة الشرع الى الافعال نسبة الطب الى الابدان كما مر في المبادي الاحكامية فلا يحكم الشرع الا بما فيه حسن او قبح فرعايته
واجبة بالنظر الى الحكمة ولا يمكن بالنظر الى الحكمة حكم الاباحة فيه افضاء الى الثواب وتخليص عن العقاب فلما تغير الفعل الاخف من الافضاء المذكور
وصار الفعل الاثقل مفضيا مثل افضائه وفي نفس الامر لم يمكن الحكم بالاخف وتعين الاثقل بالحكم فافهم وقالوا ثالثا قال تعالى ما ننسخ من آية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها والظاهر ان الاخير في خفته دون الاثقل والجواب انه خير عاقبة لان النسخ انما يرد وهو اذا صار المأمور المنسوخ
قبيحا فالنسخ منه او ايجاب ما هو حسن مقامه ولا ان الاثقل خير له في العاقبة وهذه الخيرية هي المراد في الآية فان قلت قد روي عن ابن عباس حملت
على الخيرية الدنيوية في المشقة وعدمها قلنا لو سلم صحته فتاويل الراوي لا يكون حجة لا سيما اذا قام الدليل على خلافه فلا بد وان المراد
الخيرية لفظا في الاعجاز والفصاحة والبلاغة وقد مر من قبل **مسئلة** نسخ جميع القرآن يمتنع اجماعا وذلك لان فيه الاخبار والقصص والاحكام
التي لا تقبل حسنا او قبحا كالتوحيد ونسخ التلاوة والحكم معا اتفاق ولا حاجة الى الاستدلال عليه واستدل بما في صحيح مسلم عن ام المؤمنين عائشة
الصديقة رضي الله عنها كان فيما انزل عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن فتوفي النبي صلى الله عليه وسلم
وهي فيما يقرأ من القرآن لكن فيه انقطاع باطن فانه ليس في القرآن خمس رضعات ولو قيل انه قرآن لكن القوم تركوه لكان هذا قول الشيعة

انه ذهب من القرآن شئ كثير وكيف يصح هذا وقد قال الله تعالى وانا له لحافظون وان علينا جمعه وقرآنه الا ان يقال معناه كان فيما يقرأ
من لا يعلم نسخه الا ما سلف من خلاف ابی موسی الجاحظ وقوله ان لا نسخ في القرآن ولا اعتداد بقوله الاجماع السابق على تحقق خلافه بخلاف قوله
وان النسخ احدهما فقط من الحكم فقط او التلاوة فقط فيجوز عند الجمهور جوازا ووقوعا خلافا لبعض المعتزلة لنا لا تلازم بين جواز التلاوة وحكم المدلول فان
جواز التلاوة حكم وحكم المدلول حكم آخر فيجوز الانفكاك بينهما فيجوز ان يبقى احدهما ويرتفع الآخر فقد ثبت الجواز ايضا والوقوع روي عن امير المؤمنين
عمر رضي الله تعالى عنه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والحكم ثابت وهو الرجم روى الامام مالك والشيخان عن
ابن عباس ان عمر قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد ايها الناس ان الله بعث محمدا بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه
آية الرجم قرأناها ووعيناها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة ورجم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ورجمنا بعده
فاخشى ان يطول بالناس زمان ان يقول قائل لا نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزلها الله وروى عبد الرزاق والحاكم
وصححه عن ابي بن كعب كم تقرأ ايها يعني سورة الاحزاب وانها لتعادل سورة البقرة او اكثر من سورة البقرة ولقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فرفع فيما رفع وهذا ثابت بطرق لا يبعد ان يدعى التواتر فاندفع ما اشار اليه بقوله قيل هذه
الآية منقولة آحادا وما نقل آحادا ليس بقرآن واذا لم تكن قرآنا لا تكون منسوخ التلاوة اقول على التنزل لا اسلم ان ما نقل آحادا ليس قرآنا
مطلقا وانما المسلم ليس باقيا على القرآنية حال نقله آحادا وهذه الآية كانت متواترة حين كونها قرآنا وبالنسخ لم يبق متواترا لارتفاع قرآنيتها
على ما دل عليه قول ابي بن كعب رضي الله تعالى عنه كنا نقرأ في بعض روايات الحديث المتقدم وفيها ولقد قرأنا بصيغة الجمع ثم الوقوع
مروي في آيات اخر فانه روى عبد الرزاق واحمد وابن حبان عن امير المؤمنين وامام العادلين عمر رضي الله تعالى عنه قال ان الله بعث
محمدا بالحق وانزل معه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم فرجم ورجمنا بعده ثم قال قد كنا نقرأ ولا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم ان ترغبوا
عن آبائكم وفي رواية الطبراني عنه قال لزيد اكذلك يا زيد قال نعم وزاد في رواية ابن عبد البر ثم قال او ليس كنا نقرأ الولد للفراش وللعاهر الحجر
فيما فقدنا من كتاب الله فقال ابي بلى والحكمان ثابتان الى يوم القيامة حرمة الرغبة عن الآباء وثبوت الولد بالفراش الصحيح دون السفاح
ومنه اي منسوخ التلاوة وحده عند الحنفية القراءة المشهورة لابن مسعود في كفارة اليمين ثلثة ايام متتابعات ونحوها كقراءة ابن مسعود فافطر فعدة من ايام اخر
في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فانه قد ثبت من الصحابي العادل ذي المناقب الرفيعة برواية شهيرة
انه اخبر بقرآنيتها فلا بد ان يكون قرآنا لان التساهل والنسيان والخطأ في مثل هذا بعيد عنه غاية البعد بل لا يكاد يصح ثم انه لما كان لم ينقل
تواترا علم انها لم يبق على القرآنية وقد انتسخ غاية ما في الباب انه لم يطلع على الانتساخ فقرأها مدة العمر وفيه ما فيه فان غاية ما لزم ثبوت كونها
منسوخة التلاوة واما بقاء حكمها فكما قيل روى الدارقطني عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت نزلت فصيام ثلثة ايام متتابعات
فسقطت متتابعات وقال اسناده صحيح وهذا يدل على انتساخها مطلقا وهذا السند ليس في موضعه لان الظاهر منه سقوط هذا اللفظ لا الحكم المفاد
وربما يستند بما قال الشيخ ابن الهمام في فتح القدير في جواب استدلال الشافعية بحديث خمس رضعات المتقدم ان الاصل في انتساخ التلاوة انتساخ
الحكم معه الا اذا دل دليل على بقائه فان الاصل من انتفاء الدال انتفاء المدلول وهو ايضا غير واف فان الاصالة ممنوعة كيف ولم ينتف
الدال من البين بل هو كلام منزل من الله تعالى دال على حكمه كما كان قبل الانتساخ وانما ارتفع احكامها من جواز الصلوة بها وحرمة مسه
المحدث وغير ذلك ومن انتفاء هذه الاحكام لا يلزم منه ظاهرا ولا عقلا انتفاء الدلالة او المدلول والحق لمن تدبر احسن التدبر سقوط المنع ايضا

فانه بعد ما ثبت نزوله وافادته للحكم ولم يبطل بانتساخ التلاوة شئ منها وجب بقاء حكمه كما كان ما لم يظهر رافعه فانه ظاهر بقاء الحكم فافهم وللقلم
واما الجواب عن حديث خمس رضعات بان راويه ضعيف كما تقدم اما نسخ الحكم فقط مع بقاء التلاوة فآية الاعتداد حولاً منسوخة ورفع حكمها بآية التربص اربعة
اشهر وعشرا وقد تقدم اثبات النسخ فتذكر المعتزلة قالوا اولا النص حينئذ محكمه والحكم ثابت بالنص فلا يوجد احدهما بدون الآخر فبينهما تلازم كالعلم
مع العالمية فلا يتصور ارتفاع احدهما مع بقاء الآخر والجواب بمنع ثبوت الاحوال التي هي واسطة بين الموجود والمعدوم فلا تحقق للعالمية فانها
حال كما في شرح المختصر والمختصر غير متوجه لانه نظير التلازم وليس مبنيا عليه حتى يتغير منعه وايضا الاحوال عندهم امور انتزاعية متحققة بتحقق ما
وعلمهم واسطة لتفسيرهم للوجود بالتحقق حقيقة وبالذات والمعدوم بغير المحقق مطلقا وهذا ليس مما ينكره احد وليس ريب في كون العالمية من
القبيل فتدبر بل الحق في الجواب ان ذلك التلازم ابتداء اي ابتداء ثبوت الحكم فان النص له ثبوت الحكم ابتداء به لا بقاء اي لا تلازم في
البقاء فيجوز بقاء احدهما بدون الآخر فتدبر والاصوب في الجواب ان يقال ان منسوخ التلاوة لا ترتفع نظمه من البين ولا دلالته بل هو كلام
منزل من الله تعالى مفيد لمعناه كما كان قبل وانما يرتفع احكامه من جواز الصلوة به وغيره وليس الحكم من ملزومات هذه الاحكام لا بقاء ولا ابتداء
وكذا انتساخ الحكم انه لم يبق الحكم متعلقا بذمة المكلف وهذا لا ينافي بقاء الاحكام المتعلقة بالنظم من جواز الصلوة وغيره وهو المعنى ببقاء التلاوة
فافهم قيل في حواشي ميرزاجان وايضا الدلالة الوضعية يمكن التخلف فيها اذ لا تلازم بين الدال والمدلول بحسب الخارج بخلاف العقلية والنص دال
على الحكم وضعا فيجوز بقاء التلاوة اي الدال بدون الحكم المدلول واما بقاء الحكم بدون التلاوة فظاهر لانه لا يلزم من انتفاء دليل خاص انتفاء المدلول
اقول الدلائل الشرعية كالعلل العقلية في ايجاب الحكم فلا يصح تخلفها من الحكم الا ترى الى قولهم ان قول الفعل هو الايجاب فلا صحة لتجويز التخلف الا في
البقاء وهو عود الى الجواب الحق وكان هذا القائل في صدد الاجابة بجواب آخر واما قوله واما بقاء الحكم الخ فانحش فانه لا كلام في بقاء حكم بدليل
آخر انما الكلام في بقائه بمنسوخ التلاوة فتدبر ولا تخبط وقالوا ثانيا بقاء التلاوة فقط من غير بقاء الحكم ايقاع في الجهل لانه مظنة بقاء الحكم وجهل
على هذا التقدير وايضا هو عبث لان فائدته اي فائدة بقاء التلاوة الافادة للحكم وقد انتفت على ما فرضتم والايقاع في الجهل والعبث كلاهما
محالان على الله تعالى واما عكسه فهو ايضا ايقاع في الجهل لان ارتفاع التلاوة مظنة ارتفاع الحكم وايضا رفعه عبث اذ لا فائدة في الرفع
قلنا هذا مبني على التحسين والتقبيح العقليين وهما ممنوعان عند الاشعرية ولو سلم التحسين والتقبيح العقليان كما هو الحق عندنا فلا تجهيل مع الدليل
الدال على ارتفاع الحكم دون التلاوة وبالعكس والاعجاز والتلاوة وجواز الصلوة من الفوائد فلا عبث في ابقائها وكذا ارتفاع هذه الاحكام
من الفوائد فلا عبث في العكس فافهم مسئلة جاز نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع باخبار شئ ثم ينهى عنه اتفاقا وقد وقع ايضا فانه صلى
الله عليه وسلم امر ابا هريرة رضي الله تعالى عنه باخبار من لاقاه ممن قال لا اله الا الله ودخل الجنة فنهى عن بشارته امير المؤمنين امام العادلين
عمر رضي الله عنه نهاه عنه كما في صحيح مسلم والمصلحة في النهي ان لا يتكلموا فانه يصل الى المكاسلين فيتكلون واما ابتداء فانما امر ومنع منه بايجم
اولا امير المؤمنين عمر وشبهه لانه ليس بل يجد غاية الجهد اداء للشكر واما نسخه بايقاع نقيضه فمنعه الحنفية والمعتزلة مطلقا سواء كان الاول مما يتغير ام لا
فاعلم انه لم يوجد من الحنفية نص صريح في منع هذا النسخ بل المعتزلة قالوا به على ان فيه تجويز الكذب القبيح وفي التحرير وينبغي ان يكون قول الحنفية مثله
لكن يرد عليه ان قبح الكذب ليس مما لم يقبل السقوط اصلا ومن جهة ما حتى يمتنع نسخه بل يجوز ان يامر الشارع بالاخبار عن شئ وهو صادق لكونه
حسنا ثم يعد منه بعينه مفسدة ويكون في الكذب مصلحة غالبة على قبحه فيامر بالاخبار عن النقيض والحنفية قد صرحوا بجواز انتساخ كلما حسنه بحيث يقبل السقوط
والله اعلم بمراد عباده وقيل في التحرير تبعا للعلامة امتناع النسخ بايقاع النقيض مما لا يتغير واما فيما يتغير فيجوز ايقاع الاخبار بسلبه بعد تغيره

من غير لزوم كذب وفيه ان اتحاد الزمان بحسب التناقض لانه كون الخبرين بحيث يلزم صدق كل كذب الآخر وبالعكس قد لا يعد ان يراد التنافي ولا ان هذا انما يتحقق عند اتحاد زمانيهما فاذا كان الخبر الاول صدقا فالثاني كذب وبالعكس فلو نسخ الامر بايقاع الخبر بالامر بايقاع نقيضه ولو كان متغيرا يلزم الامر بالكذب في احد الحالين فالمتغير وغيره سواء فلا وجه للتخصيص بما لا يتغير وقد يقرر كلام التحرير بانه اراد بالمتناقضين ما يكونان متناقضين في ظاهر الامر ولا يكون ذلك الا بان يختلف ايجابا وسلبا ظاهرا وح اذا كان فيما لا يتغير يكون احدهما كاذبا البتة فلا يصح التكليف بالاخبار باحدهما ثم نسخه بايجاب الاخبار بالآخر واما اذا كانا فيما يتغير فيجوز صدقهما باختلاف الزمان فيجوز واما التكليف فيما يتغير بايقاع احدهما ثم بايقاع سلبه مراعيا شرائط التناقض فلم يذكر الا على قياسه بما ذكر فيما لا يتغير فان حكمهما واحد ولا يخفى ان هذا التكلف مستغنى عنه هل يجوز نسخ مدلول الخبر فان كان مدلولا مما لا يتغير كوجود الصانع فلا يجوز انتساخه اتفاقا او كان مما يتغير فالجمهور يقولون هو مثله في عدم الجواز وهو الحق وقيل يجوز مطلقا ماضيا كان الخبر او مستقبلا وعليه الامام فخر الدين الرازي الشافعي والآمدي وقيل يجوز اذا كان الخبر في المستقبل دون الماضي واختاره البيضاوي لنا كما اقول النسخ اما رفع او بيان للامد وكلاهما باطلان اما عدم الرفع فلان الرافع لا يرفع ولو ارتفع الخبر ارتفع مصداقه الذي هو الواقع وقد يقال النسخ عبارة عن العدم الطاري وهو لا يوجب رفع ما هو واقع بل انما الوجود والتقرير الاول في ان الخبر حكاية عن امر واقع فارتفاع هذا المحكي عنه في زمان آخر لا يوجب ارتفاع الخبر لتحقق ما حكى به عنه فليس هذا من انتساخ الخبر وارتفاعه في شيء بل الخبر انما لا يرتفع الا اذا ارتفع من الزمان الذي حكى في الخبر عن تحققه فيه فلا بد من ان يتحد زمان الرافع والمرفوع لتعارضهما فيرفع الرافع مصداق المرفوع ليرتفع الخبر المرفوع من البين فيلزم رفع الواقع البتة وهو محال واما عدم البيان للامد فلان من شرطه لولاه لدام الحكم لا يتصور الا في الانشاء حقيقة كصيغ الانشاءات او حكما نحو كتب عليكم الصيام لان اللفظ هناك موجب ان لم يمنع مانع فيتصور فيه الدوام لولا هذا البيان واما الخبر فلا يوجب شيئا بل تحقق المحكي عنه سابق عليه موجود في زمانه معدوم بعده ولا دخل للاخبار فيه والاخصر ان يقال ان النسخ سواء كان رفعا او بيانا للامد لا بد فيه من كون الحكم بحيث لولا الناسخ لدام وهذا لا يتصور في الاخبار لان تحقق حكمه يعتمد على وجود المحكي عنه ولا دخل في وجوده وعدمه للاخبار كما لا يخفى فافهم واستدل بلزوم الكذب يعني لو جاز انتساخ الخبر لزم كذبه لارتفاع مصداقه بالناسخ وقيل في الجواب ان الكذب لا يتعلق بالمستقبل فليس بشيء فانه من البين ان الاخبار عن المستقبل ان كان بحسب مصداقه فيه فصدق والا فكذب الم تر كيف نسب الله تعالى الى الكفار تكذيب خبر الحشر والنشر اقول في لزوم الخبر الكذب عند انتساخ الخبر على تقدير البيان اي تقدير كون النسخ بيانا للامد نظر فان انتهاء وجود المحكي عنه الى زمان لا يوجب الكذب في الحكاية فتدبر ولك ان تقرر الكلام بان النسخ يجب فيه ان يعين الناسخ امد الحكم بالمعارضة فلا بد من وحدة زمان الحكم فان تحقق مصداقهما فاجتماع النقيضين والا فالكذب وهذا بخلاف الانشاء فان الاول يرتفع بالمعارضة او يظهر امده وبها وتجويز انتهاء الامد بانتهاء مصداقه لانتهاء علته فليس من النسخ في شيء فتدبر المجوزون قالوا اولا لو قيل انتم مامورون بصوم كذا ثم نسخ لجاز اتفاقا مع انه خبر قلنا ههنا امران الاخبار يتعلق الامر بالمخاطبين والامر المتعلق بهم الموجب ولم ينسخ الخبر المتعلق بالامر لان وقوع الامر واقع ولم يرتفع وانما نسخ الامر المتعلق المخبر عنه وهو ليس خبرا فما هو خبر لم ينسخ وما انتسخ ليس بخبر وان اريد الاخبار المقيد بالدوام فهو كاذب من الاصل عند فرض انتساخ الامر فهذا ليس من النسخ في شيء بل بعد هذا الاخبار عن الشارع لا يصح الانتساخ اصلا وقالوا ثانيا يجوز اتفاقا انا افعل كذا ثم يقول اردت سنة فقد انتهى حكم الاول بهذا وهو النسخ قلنا انه تخصيص لا نسخ فليس من الباب في شيء كذا في شرح المختصر قيل في حواشي ميرزا جان ان هذا التراخي والمتراخي لا يكون تخصيصا

بل المعنى القول انه دفع للحكم من الاصل لا رفع له بعد ثبوته والا يكون دفعا يلزم تغاير الواقع وكل دفع ولو متراخيا تخصيص غاية ما في الباب انه ان لزم
ترتيبه ... الدفع عند التكلم بالاول كان الثاني مرادا عندنا ويحكم بكذب القول من الاصل ان كان انشاء فكلا بل هو تخصيص غير مطابق لمادة
العرب وانما يكون مرادا في الانشاء لما كان اللفظ محتملا للمعنى ومثبتا للحكم كان المتراخي موجبا للرفع من وقت وجوده عندنا لما لا يتصور الا دفع
فانه تغيير غير مطابق للعربية ويكون من قبيل الكلام والاعمال خير من الاهدار فان الاقل لا يتكلم بكلام بدا فافهم فقد اتضح الفرق بحمد الله ومنه

مسئلة يجوز نسخ الكتاب بالكتاب كما مر ونسخ المتواتر من السنة بالمتواتر ونسخ الآحاد بالآحاد وبالمتواتر اتفاقا اما نسخ المتواتر بالآحاد
فمنعه الجمهور خلافا لشرذمة قليلة بعكس التخصيص فانه جائز بخبر الواحد عند الجمهور لكن عند صيرورة المتواتر مخصوصا ظنيا والشرذمة القليلة على المنع
لانه اي التخصيص جمع بين الدليلين وهذا اي النسخ ابطال للاول وابطال القاطع بالظني لا يجوز وفيه شيء فانه هب ان التخصيص جمع لكن مع
تغيير في الاول وتغيير القاطع بالمظنون لا يجوز واما اذا خصص اولا بالقاطع ليصير مظنونا فيجوز التخصيص لانه تغيير ابتداء فينبغي ان يجوز النسخ ايضا لانه
ابطال بعد ثبوته فتدبر لنا المقطوع لا يقابله المظنون فلا يصلح رافعا ولا مبينا الا مد الحكم الاول قيل في حواشي ميرزاجان فيه نظر لان المتواتر وان كان
قطعيا مدة وثبوتا لكنه ظني بقاء لانه قابل للارتفاع والنسخ لان الكلام فيه وانما البقاء بالاستصحاب كالامر فانه لا يدل على الدوام والبقاء
والنسخ انما هو باعتبار الدوام فالناسخ يزيل دوامه فما لزم الا ارتفاع المظنون بالمظنون وجوابه ان حكم المتواتر مقطوع الى ظهور ما يعارضه
ويرفعه والآحاد اذ ليس يصلح للمعارضة لا يرفع بقاء القطعي وهذا هو جواب اول على التنزل المتواتر قطعي مدة وثابت ظني بقاء كما ذكرتم والآحاد
ظني مدة وثابت ظني بقاء اي مظنون ظنا ضعيفا من ظن بقاء المتواتر لان البقاء مشكوك والا لم يعتبر خبر الواحد حجة في البقاء فلا تعارض لان الضعيف
لا يعارض القوي فلا يصلح ناسخا وقول شارح المختصر بعد الاشتراك بين الظنية لا يعتبر القوة والضعف في قدر الظن خلاف المعقول اللهم
الا ان يقال اعتبار ونوع حسن ... وفيه ما فيه الا ان يكون له قوة قريبة الى اليقين كالمشهور عند الحنفية فيعارض المتواتر ويجوز به النسخ بالزيادة
والمعارضة فيه تحقيق سنذكره ان شاء الله تعالى قالوا اولا ثبت التوجه الى البيت اي الكعبة بعد قطعية اي بعد مقطوعية التوجه الى بيت المقدس بخبر الواحد
لان اهل مسجد قبا فداروا الى البيت بعد ما كانوا متوجهين الى بيت المقدس ولم ينكره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم روى
المالك والشيخان والنسائي عن ابن عمر قال بينما الناس بقبا في صلوة الصبح اذ جاءهم آت فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
قد انزل عليه الليلة قرآن وقد امر ان يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم الى الشام فاستداروا الى الكعبة فقصة قبا كانت في صلوة
الصبح واخرج الشيخان عن البراء ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اول ما قدم المدينة نزل على اجداده او قال على اخواله
من الانصار وانه صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهرا او سبعة عشر شهرا وكان يعجبه ان يكون قبلته قبل البيت وانه صلى اول صلوة
صلاها صلوة العصر وصلى معه قوم فخرج رجل ممن صلى معه فمر على اهل مسجد وهم راكعون فقال اشهد بالله لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم قبل الكعبة فداروا كما هم قبل البيت وهذه قصة اخرى والمسجد غير مسجد قبا كما صرح به القسطلاني في شرح صحيح البخاري
وقد وقعت في صلوة العصر ومن ظن ان المسجد مسجد قبا فقد غلط وسهى وبالجملة ان اهل مسجد قبا او هذا المسجد قد عملوا بخبر الواحد
عند معارضة القاطع وحكموا بانتساخه به ولا يتوجه اليه ما في البحر الرائق ان التوجه الى الكعبة ثابتة بالكتاب وهو متواتر لانه هب انه
بالكتاب لكن لم يكن متواترا عندهم بل انما وصل اليهم بخبر الواحد فافهم وقالوا ثانيا كان عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام يبعث
الآحاد لتبليغ الاحكام مطلقا مبتداة كانت او ناسخة فعلم ان النسخ كان يثبت بخبر الواحد والجواب منهما خبر الواحد فيه المقترن بالقيد القطع

من القرائن محفوفة كما يأتي في السنة ونحن لا ندعي عدم انتساخ المقطوع بالخبر الغير المحفوف وخبر القبلة من هذا القبيل لان الاخبار في هذا الامر
العظيم بحضرة صاحب الشرع صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مع علم المخبرين بحضار رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم التحول كما في قوله تعالى
قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها وكذا في المسوخين فتامل فيه ولك ان تجيب عن الاول ان اهل قباء وغيرهم قد تفرسوا
بنور الفراسة ان القبلة قد تحولت وقد انضم اخبارهم بما تفرسوا فعملوا به وقد اخرج الطبراني في خبر التحول ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم قال اولئك رجال آمنوا بالغيب فلم يعتبر رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اخبار الواحد خبرا وحكم بايمانهم بالغيب وهذا انكار للطريق
فلا يقوم حجة ويجاب في التحرير عن الثاني ان بعث الآحاد لتبليغ نواسخ القواطع ممنوع ومن ادعى فعليه البيان فافهم وقالوا ثانيا قال الله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير الى الآية نسخ بتحريم كل ذي ناب من السباع مع ان التحريم
انما ثبت بخبر الواحد وحمله على التخصيص دون النسخ كما قيل بعيد لكونه متراخيا عنه فان الآية مكية وهذا التحريم كان بالمدينة والتراخي في المخصص
باطل عندنا مطلقا وعند غيرنا عن وقت الحاجة قلنا لا نسخ اذ المعنى لا اجد الآن اذ المضارع ظاهر في الحال ولو تنزل فيحتمل له فيحمل عليه فلا رفع

بتحريم الاستقبال بعدم المعارضة ولو سلم الارتفاع فعدم الوجدان انما يوجب اباحة اصلية فان لزم رفع هذه الاباحة فرفع الاباحة الاصلية
ليس بنسخ فتدبر قال في الحاشية الفرق بين هذا التقرير مشكل في اثبات حكم شرعي والجواب عنه ان ههنا اخبارا بعدم وجدان النفس فهو انما يوجب
عدم تعلق الخطاب بالتحريم واما تعلقه بالاباحة فكلا بخلاف التقرير فانه دال على تعلق الخطاب بالاباحة فافهم ومنع ابن الحاجب التحريم اعني تحريم
السباع من البهائم فان النسخ انما هو لانه مالكي والسباع من البهائم سوى الخنزير مباحة عنده مسئلة يجوز نسخ السنة بالقرآن جوازا ووقوعا وعن
قول الشافعي المنع عقلا كما نقل عن عبد الله بن سعيد او سمعا كما قال ابو حامد وابو اسحاق وابو الطيب الصعلوكي وقيل ليس بممتنع لا عقلا ولا سمعا
لكنه لم يقع قال السبكي نص الشافعي رح لا يدل على اكثر من هذا وفي كلام المصر ايماء الى ان للشافعي رح قولين كما قال الآمدي وامام الحرمين لنا التوجه
الى البيت المقدس ليس في القرآن وقد كان ثابتا فكان ثبوته بالسنة ونسخ بآية التحويل فقد ثبت الوقوع وما قيل ان التوجه الى بيت المقدس
لعله كان عملا بالشريعة السابقة فان شرائع من قبلنا كانت حجة فليس فيه نسخ السنة بالكتاب ساقط فان التوجه الى بيت المقدس كان
بعد الهجرة بعد ما كان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متوجها في مكة الى الكعبة فليس هذا من العمل بالشرع المتقدم اصلا وعلى التنزل
ان العمل بالشرع المتقدم انما يكون اذا لم يعلم نسخه اصلا وههنا قد انتسخ التوجه الى بيت المقدس في شريعة

عيسى عليه السلام على نبينا وعلى آله واصحابه فان قبلة النصارى الى الشرق وكذا ان حرمة المباشرة للنساء في ليالي شهر رمضان نسخ لقوله تعالى
احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الآية مع ان الحرمة ثابتة بالسنة دون الكتاب وتجويز كون الناسخ سنة توافقت بالكتاب فصار من قبيل
انتساخ السنة بالسنة فلم يكن من الباب وكون المنسوخ كتابا مما نسخ التلاوة فيكون نسخ الكتاب بالكتاب فلم يكن من الباب قدح بعيد جدا لانه لو كان الامر
كذلك لنقل ولو احادا اندفع بان معلوم التقدم والتاخر محكوم عليه بالناسخية او المنسوخية اجماعا وقد يقال الاجماع انما هو فيما يصلح المؤخر ناسخا
وههنا لا يصلح لان الكلام في جواز انتساخ السنة بالكتاب وهو لا يخلو عن شوب مكابرة فانه لو جوز مثل هذه الاحتمالات لبطل باب الحكم بالنسخ
فانه يصح ان يقول في كل نسخ هذا الناسخ وان كان معلوم التاخر لا يصلح ناسخا عندي فوجدنا ناسخ آخر فهذا اسماعه كيف وقد صح وثبت قطعا واجماعا
ان توجه بيت المقدس كان فرضا ثم نسخ ولم ينقل ناسخ سوى القرآن فيحصل بهذا القطع بان القرآن ناسخ له فافهم ولا تخبط الشافعية قالوا اولا قال الله تعالى
وانزلنا اليك الكتاب لتبين للناس ما نزل اليهم فهو مبين بالكسر اي بايد البيان لكل ما نزل اليهم ومنه السنة والبيان لا يرفع حقيقة بالفتح وسيظهر ما قال بعضهم

بيان فذلك الحق وقصر على حدود ولازمه تقرر بعد ذلك الحق بعينه فتحول من جهة الايصاء الى الايصاء للميراث والى هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم اي الذي فوض اليكم تولى بنفسه اذ عجزتم عن مقادير دالا ترى الى قوله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقال النبي
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث اي بهذا الفريض نسخ الحكم الاول انتهى كلماته الشريفة واعترض
عليه الشيخ الهداد بان الآية ليست محكمة في هذا المعنى بل يجوز ان يكون المعنى الله يوصيكم بقسمة التركة على هذا النمط ولم يفوض اليكم القسمة فلا انكم لا تدرون
ايهم اقرب نفعا وليس ناسخ الوصية هو الذي فوض اليهم بل المفوض اليهم باق كما كان في ما لا تعارض فلا نسخ وانت خبير بان الاحتمال لا يستبعد
في النسخ بل الظهور كاف كيف وآية الوصية ليست محكمة في ايجاب الوصية لاحتمالها معنى آخر كما سيجيء انما المراد بالظهور في ايجاب الوصية فلا بد في انتسا
بظاهر آخر واعلم انه روى البخاري والبيهقي عن ابن عباس قال كان المال للولد والوصية للوالدين والاقربين فنسخ الله من ذلك ما احب فجعل للذكر مثل
حظ الانثيين وجعل لكل واحد منهما السدس مع الولد وجعل للزوجة الثمن والربع وللزوج الشطر والربع وقول الصحابي في الاخبار عن النسخ حجة فهذا بين
من حمل آية الميراث على احد الوجوه المذكورة ولو جعل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ناسخا كما روي عن ابن عباس لكان
ادفع للشغب لانه نص بان للرجال والنساء نصيبا في جميع ما ترك فليس فيه الوصية المفروضة فتدبر ثم اعترض على هذا الدليل بانه من الآحاد فلا يجوز
النسخ به اتفاقا قالهم فهذا الدليل لو تم فيفيدنا ولا يفيدكم الآن يدعى الشهرة وهو اي الادعاء المذكور اقرب الى الحق لتلقي الائمة بالقبول فيجوز النسخ
به على مذهب الحنفية القائلين بجواز انتساخ الكتاب بالمشهور من الخبر وهذا غير واف لان الحنفية لا يجوزون نسخ القطعي بالخبر المشهور
الا النسخ بالزيادة لكن قال الامام ابو زيد القاضي لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا بطريق الزيادة فعلى هذا لا نسخ ههنا الا انتساخ آية
بهذا الخبر ولو بلغ حد القطع فبين في تقرير الكلام الاوجه ان يقال الاجماع على الحكم المتأخر دليل وجود الناسخ لان الاجماع لا يكون خطأ فلا بد من
انتساخ الحكم المتقدم وههنا قد اجمع على بطلان الوصية لوارث فلا بد من انتساخ الوصية المفروضة وليس الناسخ القرآن فهو سنة فتم المطلوب اقول
لو تم هذا الدال على جواز النسخ بالآحاد بان يقال الاجماع دال على وجود الناسخ وليس قرآنا فهو سنة وليست متواترة والا اي ان كانت متواترة
علمت متواترة ولم يعلم التواتر وهذا ظاهر فهو اي الناسخ من الآحاد الا ان يقال لعله كان متواترا عند المجتهدين الحاكمين بالنسخ لقرب زمانهم وهو الظاهر فانه
لولا التواتر لما حكموا بخلاف القاطع هذا وقد ثبت ان اهل الاجماع تمسكوا بهذا الخبر فصار مقطوعا كالمتواتر بل فوقه اذ لا يتوهم في الاجماع الخطأ
وانما منع نسخ خبر الواحد للمتواتر اذا لم يعتضد بما يفيد القطع وههنا قد اعتضد بالاجماع المصير اياه قطعيا فتم الكلام من غير كلفة وان لم يثبت فلم يبق
مجال ثم اعترض على اصل الدليل بوجه آخر وهو انه لا نسخ اصلا ومعنى آية الوصية كتب عليكم الوصية للوالدين والاقربين في الشرع المحفوظ اي الوصية
تلزم عليكم بتقسيم ما وصيت عليهم بالسهام المقدرة عند الله تعالى ولم تتبين هذه الوصية فصارت الآية مجملة وآية الميراث نزلت بيانا لهذا الاجمال
فلا نسخ وهذا التأويل وان كان محتملا من حيث اللفظ ولا يأبى عنه الذهن السليم لكن ينافي ما روى البخاري عن ابن عباس مع ما روى ابو داود والبيهقي
عنه في قوله ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين قال فكانت الوصية كذلك حتى نسختها آية الميراث فظاهره يدل على انهم كانوا يوصون لهم امتثالا لهذه الآية
فلا اجمال اصلا الشافعية قال الله تعالى ما ننسخ من آية والسنة ليست بخير من القرآن ولا مثل له فلا يكون ناسخة للآية ولان الله آت بها فلا يكون ناسخة
ايضا لان ناسخ الآية يأتي به من الله وهذا انما يتم لو كان النسخ نسخ الحكم ولو كان نسخ التلاوة فليس من الباب في شيء قلنا النسخ نسخ الحكم وربما يكون الحكم الثابت
بالسنة خيرا للمكلف من الحكم الثابت بالكتاب مثلا وهو ظاهر اذ لا فرق بين الكتاب والسنة ولا بالنظم والله الآتي للسنة والمبدل للحكم فلا لم
ان الله ليس آتيا بها بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي واعلم انه روى الدارقطني انه قال

رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا ينسخ كلامي وكلام الله ينسخ كلامي وكلام الله ينسخ بعضه بعضا فهذا الظاهر ويدل على ان السنة لا تنسخ الكتاب واجاب الشيخ عبد الحق الدهلوي رحمه الله تعالى بان المراد بكلامه الذي استخرج بالراي والاجتهاد فانه لا ينسخ كلام الله الذي هو الوحي ويؤيده قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فكلما صدر عن اللسان الشريف من الكتاب والسنة فهي كاشفة عن ما في الكلام الازلي فالانتساخ بالسنة في الحقيقة انتساخ بحكم ثابت بكلامه وقال يحتمل ان يكون هذا الحديث منسوخا وهو الظاهر غير صحيح لانه خبر فلا يحتمل النسخ الا ان يقال انه انشاء لوجوب الاحتراس بالكتاب عن معارضة الحديث اياه في صورة الخبر بعدم انتساخه به فافهم

وتدبر **مسئلة** الاجماع لا يكون منسوخا ولا ناسخا عند الجمهور خلافا للبعض اما الاول فلما اقول اتفاق الكل على حكم من غير تاقيت يدل على انه حسن او قبيح لذاته لا يحتمل السقوط فلا ينسخ لان الحسن الذي لا يحتمل السقوط وكذا القبيح كذلك لا يقبل النسخ والا لكان شرعيا قبيحا كذلك لما لا يجتمع عادة فلا يصح انعقاد الاجماع فالحكم المجمع عليه الغير الموقت لا ينسخ واما الموقت فظاهر انه ينتفي بانتفاء الوقت وهو ليس من النسخ في شيء قال مطلع الاسرار الالهية والدي قدس سره العزيز لا حاجة الى منع الملازمة لانه من الجائز ان يكون اهل الاجماع الثاني الا تخمين فيجوز ان لا يختلف فيه العادة غير محيل وايضا ان يكون المستند خبرا من الاخبار الاحاد ومقطوع الدلالة فلا يختلف اصلا ولكان اهل الاجماع بتغير ثم هذا انما يتم اذا وجب الاجماع المستند واما اذا جوز الاجماع من الهام الله تعالى الغير المكذوب فلا يحتمل الاختلاف اصلا هذا واستدل بان انتساخ الاجماع بنص او قطع والاول باطل لانه نسخه بالنص خلاف المعقول لان الاجماع قطعي والثاني اما نقل او اجماع لا ثالث والاول باطل لانه اما متاخر عن الاجماع وبنقل قاطع متاخر لا يتصور الانتساخ اذ لا اجماع الا بعده عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام اذ لا اعتداد بالفتوى احد بحضرته الشريفة ولا اعتداد بالاجماع من غيره وخوله صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه والسلام او المتقدم على الاجماع وبنقل متقدم قاطع يجعله خطاء لان الفتوى على خلاف النص القاطع الغير المنسوخ باطل وايضا الناسخ يجب تاخيره والثاني ايضا باطل لانه حينئذ من اجماع قاطع لدوام الاول وباجماع آخر يتنبع اذ لا دلالة على قطع الدوام للحكم وادراك الاعتبار ثم الاولى ان يجعل الشق الاول من البين فانه يختص ح البيان بالاجماع المقطوع دون السكوتي والمنقول احادا ولا يقال ان انتساخه بنقل او اجماع الى الآخر ثم مانيا قش بان النقل القاطع المتقدم اذا كان ناسخا لا يجعل الاجماع خطاء فان الناسخ يرتفع به المنسوخ ليس ثبوته لانه يبطل به من بد الامر والمصنف جوز كون الناسخ مقدما فتامل فيه فانه موضع التامل والمذكور في بعض الكتب في ابطال انتساخه باجماع آخر انه يستلزم ان يكون احد الاجماعين خطاء والمنع عليه اظهر وفيه نظر ظاهر فانا لا نسلم ان لا دلالة على قطع الدوام اذ زمان نسخ ما ثبت بالوحي وان انتهى لوفاته صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم لكن زمان نسخ ما ثبت بالاجماع لم ينته لبقاء انعقاده بعده فلا يمنع لظهور انتهاء حكمه للمجتهدين الراسخين في العلم المتنبهين على اسرار الشريعة قبل المصلحة فيجوز ان يجمع على خلاف ما اجمع عليه سابقا لاحتمال تجدد مصلحة اخرى الا ان يكون الاجماع الاول اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فانه اقوى من سائر الاجماعات لا ينسخ باجماع من بعدهم فان الابطال القوي بالاضعف لا يجوز وبهذا يكون الاجماع منسوخا باجماع صرح به الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى في باب الاجماع لكنه قال في باب النسخ ان الاجماع لا يكون ناسخا لان النسخ لا يكون الا في زمانه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والاجماع لا يكون الا بعده صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ففي ظاهر كلامي هذا الحبر الهمام تدافع لكن دفع بان المراد منع انتساخ الكتاب والسنة بالاجماع كما ينسخ عنه

دليلا فلا ينافي انتساخ الاجماع بالاجماع ثم قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره ان الاجماع اما عن مستند ولا ينتسخ الا استناده بدليل وعلى الاول فالحكم الثابت بالاجماع الاول ثابت من قبل وكذا احكام الاجماع الثاني فالنسخ ان كان قبل المستندين والاجماع انما هو دليل الناسخ كعمل الصحابي على خلاف المروي الا انه حجة ان كان استند القياس فالاجماع دليل الدليل والثاني الاجماع الاول مع اجماع على المنسوخ فهو خطاء في نفس الامر والعلم لعدم ظهوره حجية وعلى الثاني فالاجماع بالهام من الله تعالى ومع يصح ان يكون منسوخا وناسخا لكن كما لا يصلح ناسخا للاجماع كذلك يصلح ناسخا للكتاب والسنة فان الالهام لا يكون بالماهية فلا بد من ان يكون بافعالكن على ما ابلغوا الاجماع ويكون الالهام الوارد مما فهم ناسخا ولا يجب على هذا احد فان الفتوى من غير حجة شرعية ابطلها بعد ختم النبوة صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم مما لا يجوز اصلا فهذا كلام متين غاية المتانة وليس لقائل ان يقول فرق بين الهام الواحد والالهام الكل منجالفالماثبت بالشريعة المطهرة فان الالهام الواحد الرافع ما ثبت بها يوجب عدم الفرق بينه وبين ابنياء الشرائع ينقض فائدة الختم بخلاف الهام اهل الاجماع فانه لا يوجب الاستحالة وذلك لان الاحكام قد كملت والشريعة قد تمت لظهور الختم المحمدي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كما يشير اليه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلا يظهر بعد وفاته النبي الكريم عليه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه حكم لم يكن ثابتا فلا يصح الالهام الصحيح لا للواحد ولا للكل بما لم يثبت بالشريعة الغراء فالاجماع ان جوزنا من غير مستند بل بالالهام فهذا لا يكون هذا الالهام الاموافقا للدليل واما الكار هذا فعسى ان يكون مكابرة وبعيدا عن ان يجترئ عليه احد فافهم والمجيزون لكون الاجماع منسوخا قالوا لو اختلفت الامة على قولين فاجمع منهم على ان المسألة اجتهادية يجوز الاخذ فيها بكل من القولين فاذا اجمعوا على احدهما بطل جواز الاخذ لكل منهما ووجب اتباع هذا الاجماع فقد انتسخ الاجماع الاول بهذا الاجماع وهذا الدليل لا ينتهض حجة الا على من يجوز انعقاد الاجماع بعد استقرار الخلاف في العصر الاول ويعتقد انه حجة واجبة العمل قلنا لا نسلم ان اجماع الامة على قولين اجماع منهم على الاخذ لكل بل كل فريق يحكم بان الاخذ لقول فريق آخر لا يجوز لكنهم اجمعوا على ان الحق لا يخرج عن القولين وليس الاجماع اللاحق منافيا قصدا ان نعاياه حتى يكون منسوخا بل مقررا له بتعين احد القولين نعم ان يجوز ان ينعقد الاجماع على قول ثالث فحينئذ يرتفع به حكم الاجماع الاول اعني عدم خروج الحق عنهما لكن هذا احتمال عقلي ممتنع وقوعه شرعا بل العادة محيلة باطلاع دليل دال على قول ثالث قد خفي على الفاحصين الاولين فافهم وتثبت ولو سلم الاجماع عليه فلا نسخ ايضا لان الاول مشروط بعدم القاطع وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط ليس من النسخ فان القضية وصفية معناه والمسألة اجتهادية يجوز الاخذ لكل ما دامت اجتهادية وذلك لان كل فريق لا يقطع بما يقول بل يجوز القول الآخر فحكمهم بالاخذ بالقولين او بالقول الفريق الآخر انما هو ما دام الظن لا غير فتامل واما الثاني وهو ان الاجماع لا يكون ناسخا فللحنفية انه لا مدخل للرأي في انتهاء مدة الحكم في علمه تعالى بل يعرف بالوحي يعني ان النسخ ليس الا رفع الحكم بعد وجوده او ابانة مدة الحكم وعلى التقديرين لا شك انه لا بد للنسخ من معرفة مدة الحكم ولا مدخل للرأي فيه فاهل الاجماع لا يعرفونه فلا يتحقق بل انما يعرف بالوحي فهو الناسخ حقيقة اقول مسلم ان الرأي المحض لا يعرف مدة الحكم لكن لا يلزم منه عدم ناسخية الاجماع بل لعل المستند عرف لهم فبعد معرفته مدة الحكم يحكمون بالمستند بالحكم المخالف للاول ولم يعرفوه فافهم وهذا ليس بشيء لان هذا المستند اما الرأي المحض او وحي ولا لا يصلح معرفا وعلى الثاني هو الناسخ دون الاجماع وقد يمنع عدم مدخلية الآراء في معرفة مدة الحكم ويقال انما يعرف بها عدد احكام الوحي دون احكام الاجماع وجوابه انه لا دخل للرأي المحض في معرفة الاحكام بل لا بد من مستند شرعي والقياس منه لا يفيد معرفة المدة والنص هو الناسخ فتدبر ثم يتوجه اليه ان يجوز ان يكون الاجماع بلا مستند بل بالهام منه تعالى لاهل الاجماع فيجوز ان يلهموا مدة الحكم

الحكم قد عرفت ما فيه من المنع هذا وعند بعضهم اي بعض الحنفية في هذا المطلب انه ان كان الاجماع الناسخ عن نص فهو ناسخ حقيقة دون الاجماع والاجماع كاشف عن وجود هذا
النص وان لا يكن الاجماع الناسخ عن نص بل عن قياس او الهام ان جوزناه فان كان الاول المنسوخ نصا كان او اجماعا قاطعا فالاجماع الناسخ خطاء لان
خلاف القاطع خطاء وان كان الاول المنسوخ ظنيا لم يبق مع الاجماع لزوال شرط العمل به وهو الرجحان بالقطع الذي هو الاجماع واذا لم يبق معه لم يعارض
الاجماع اياه فلا نسخ وفيه اولا ان كون النسخ بالنص وحده كما قلتم في الشق الاول باطل قطعا لان نسخ النص هو الحجة دون الاجماع فهو النص لكن المقصد
والجواب عنه ظاهر لان المدعى عدم اثباته للحكم بل انه حجة مبينة انه كاشف وانما المثبت النص المستند لكنا لا نفتقر في معرفة الحكم المجمع عليه الى معرفة
المستند لكونه قاطعا في ابانة الحكم فتامل وفيه ثانيا ربما كان النص المستند غير معلوم التاخر فلا يصلح ناسخا بخلاف الاجماع فانه معلوم التاخر
لا نسلم انه ان كان عن نص فهو الناسخ والجواب عنه ظاهر فان عدم العلم بالتاخر انما يستلزم عدم العلم بالنسخ لا عدم تاخره في الواقع ولا عدم
صلوحه ناسخا فانه اذا اجمع به وجب ان لا يكون منسوخا والا وقع الاجماع على المنسوخ فيكون خطاء فوجب تاخره فنسخه والاجماع انما هو كاشف عن
التاخر والنسخ لا انه ناسخ فافهم وفيه ثالثا ان النسخ لا يوجب الخطاء في الاجماع كما في النصين المتواترين يكون احدهما ناسخا للآخر من غير خطاء
في احدهما ثم لا نسلم ان المنسوخ ان كان قاطعا فالاجماع خطاء بل هو قاطع رافع للقاطع الاول وفيه رابعا انه يستلزم عدم جواز نسخ الآحاد
بالمتواتر لان الآحاد يتقاعد عند المتواتر فلا تعارض فلا نسخ كما قلتم في الشق الاخير من الترديد الثاني اقول لو اسقط الشقين من البين
وقيل لو كان الاجماع ناسخا فهو الاول المنسوخ قطعيا او ظنيا الى الاخر لكفى في المطلوب مع المرتقى الايرادان الاولان لانهما كانا على قوله ان كان
النص هو الناسخ دون الاجماع وقد ارتفع من البين ثم المتناسخان هما الدليلان المتعارضان لو اتحد زمانهما اي زمان التعارضين
والقطعي والظني لا يتعارضان فلا نسخ بينهما والاجماع اذ هو قطعي لا ينسخ المظنون ونسخ الآحاد بالمتواتر كما مر انما هو بمعنى عدم البقاء
عنده وفيه انه لو كان بهذا المعنى لما كان لتقييد كون الآحاد متقدما فائدة بل المتواتر ناسخ بهذا المعنى تقدم او تاخر بل الحق ان التناسخ
يجب ان يكون المتقدم واجب العمل موجبا للحكم الشرعي لولا المتاخر والظني المتقدم كذلك فانه الحكم الشرعي ولو ظننا وجب العمل
بالمجتهد المتاخر ولو سلم انه يجب التعارض بين المتناسخين فمعناه يجب كونهما بحيث لولا وصف عارض لكانا متعارضين واذا كان
المتقدم خبرا فهو بحيث لو لم يرد به الواحد كان هو والقاطع متعارضين فافهم وكذلك الاجماع متلاش في زمان وجود القطعي اذ لا مساغ لرأي
احد ولا للفتوى عند معارضة المتواتر فلا يعارضه الاجماع فلا ينسخ ثم انه في الاخير ان الثالث بالاخير والرابع بالاول فافهم وفيه
تكلف ظاهر اما في الجواب عن الرابع فما عرفت والجواب عن الثالث فانا لا نسلم ان الاجماع متلاش في زمان القاطع ولا نسلم انه لا مساغ
للرأي عند اجتماعه مع الرأي الاخرى وان لم يكن لرأي واحد مساغ كيف والآراء المجتمعة حجة قاطعة كالنص القاطع فافهم ولو جوز الاجماع
من الالهام من غير مستند كان هذا المنع في غاية القوة فافهم فالحق في الاستدلال ما مر من ان الاجماع الناسخ ان كان عن مستند
فهو ثابت من الزمان الشريف فاذن الناسخ هو وان كان عن الهام فهذا الالهام لا يكون مخالفا لما ثبت في الشريعة الغراء فان الشريعة
المحمدية لم تدع مصلحة الا اتت بحكمها ولا تختلف هذه المصلحة ولا الحكم وقد رضي الله تعالى بها والمنع مكابرة لا يلتفت اليه صاحب ادب
المحمدي فافهم مجيزوا ناسخية الاجماع قالوا اولا حين سأل ابن عباس قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس فانتم تردون الام من
الثلث الى السدس باخوين مع انهما ليسا اخوة اجاب امير المؤمنين وامام الاحسنين عثمان رضي الله تعالى عنه حجبها قومك يا غلام يعني
من الثلث الى السدس باخوين وقد مر تخريجه فقد نسخ القرآن الكتاب باجماعهم قلنا اولا ان الآية ساكتة عن حال الام مع الاخوين بل

امير المؤمنين رضي الله عنه في هذا الحال من الثلث الى السدس فقال ابن عباس ان الآية لا تتناولهما فاستدل امير المؤمنين بالاجماع فيما سكت عنه الكتاب وهذا ليس من النسخ في شيء وهو ظاهر جدا وقلنا ثانيا معناه اي معنى قول امير المؤمنين الاخوة مجاز عما فوق الواحد بالاجماع وهذا اي التجوز ليس نسخا بالاجماع فليس من الباب اصلا وقلنا ثالثا لو سلم ان القوم نسخوا بالاجماع لهم من الدليل وهو الناسخ حقيقة فهو اي الاجماع دليل على الناسخ كعمل الصحابي بخلاف النص المفسر فانه دليل على الناسخ فافهم قالوا ثانيا سقط سهم المؤلفة من الزكوة باجماع الصحابة في زمن خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وعنهم روى الطبراني عن امير المؤمنين وامام العادلين عمر رضي الله تعالى عنه لما اتاه عيينة بن حصين قال الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يعني اليوم ليس مؤلفة ولم ينكره احد من الصحابة فصار اجماعا قلنا في التفصي تارة هذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء الغاية المعلومة للصحابة بالاشارات النبوية وفي التعبير عنهم بالمؤلفة القلوب اشارة اليه الى ذلك فانهم انما كانوا يعطون لاعزاز الدين بهم والآن صار عزيزا من غير معونتهم حتى قيل الاعزاز الان في عدم الدفع اليهم وهذا ظاهر وهذا اي انتهاء الحكم لانتهاء العلة لا يسمى نسخا لانه انتهاء على معلوم قبل وجوده فانما يتوهم ناسخا بل الحكم موقت به فسقط ما توهم ان كل نسخ كذلك فانه انتهاء للحكم لانتهاء الغاية لاستحالة ارتفاع الحكم مع بقاء العلة وقد يتوهم ايضا انه كما انهم علموا انتهاء الحكم في هذه الصورة يمكن ان يعلموا في صورة اخرى بعده عليه السلام ان انتفاء العلة فيحكمون بانتهاء الحكم وهو النسخ بالاجماع والقمع اليه فانا قد بينا ان الله تعالى اكمل الشريعة المحمدية حتى لم يبق حكم لم يطلع عليه نبيه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام والعلم انتهاء حكم الا باعلامه بالوحي صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه والسلام ولا يجتري على منعه مسلم وقد بينه الشيخ الاكبر قدس سره في مواضع غير عديدة من كتبه الكرام

مسئلة القياس لا يكون ناسخا لشيء من الادلة ولا منسوخا ايضا عند الجمهور خلافا للبعض الغير معتد بهم اما الاول وهو عدم ناسخيته فلانه لا ولاية للامة على ابطال حكم من احكام الله تعالى ولا مجال للرأي في ادراك مدد الاحكام ولهذا اي لاجل ان لا ولاية للامة لا يقبل النسخ حتى يتعدى في المسكوت الاجماع وفيه نظر ظاهر فانه سلمنا ان لا ولاية للامة لكن القياس حجة من حجج الله تعالى فرفعه الحكم ليس من باب ولاية الامة بل هو رفع من الله تعالى باقامة دليل عليه ولا يلزم منه المحال للعقل في معرفة مدة الحكم بل هو رفعه لانه دليل شرعي غايته ان العقل عرفه تبعا فيه فتامل واما الثاني وهو ان القياس لا يكون منسوخا فلان شرط العمل به رجحانه وقد زال لوجود المعارض وهذا الذي يتوهم ناسخا واذا انتفى شرط العمل فلا حجية فيه فلا رفع به وهذا الوجه لو تم لدل على المطلب الاول ايضا وحاصله انه لا بد للنسخ ان يكون الدليلان كلاهما حجة لو فرض اتحادهما فانهما كانا باعتبار حين والقياس يضمحل عند معارضة الدليل فلا يصلح منسوخا من دليل ولا ناسخا له فلا يرد ان كل نسخ لا بد فيه من معارضة وشرط العمل عدمها فلا يصح نسخ اصلا وكذا لا يرد انه يجوز ان يكون القياس مرفوعا بدليل معارض او رافعا له فلا انتفى شرط العمل لعدم بقاء المعارضة ثم انه ليتجه ههنا بحث وهو انه لا نسلم اضمحلال القياس عند معارضة الدليل بل القياس حجة شرعية كالدليل الآخر فاذا لم يضمحل وتقدم على الدليل الآخر يكون مرفوعا منه وان تاخر يكون رافعا له على انه يجوز ان يكون قياس متقدم الاصل منسوخا بالقياس المتاخر والقياس لا يضمحل بمقابلة القياس الآخر قال مطلع الاسرار الالهية قدس سره الاشبه ان القياس المستنبط علته انما يظن العلية فيه بنفسه لكونها بالراي ثم الحكم الثابت في الفرع لوجودها فيه اشد ضعفا فلا يبقى عند مقابلة النص والدال على خلافه فلا يتحقق المعارضة لو فرض اتحاد الزمان فلا ناسخيته ولا منسوخيته اما عدم منسوخيته من قياس مثله وعدم ناسخيته له فلان القياسين لا يتعارضان كما بين في بحث التعارض بل يجب الترجيح وان لم يتحقق فالمجتهد ان يعمل بايهما شاء والنسخ فرع التعارض واما منصوص العلة فمثله مثل مفهوم الموافقة انتهى كلماته الشريفة وهذا بناء [illegible]

المستنبط العلة مرجوح عن النص رواية. وهذه المقابلة وهي في حيز الخفاء فان العام المخصوص يجوز تخصيصه عندنا وتخصيص العام قطعا عند استافية
ومن القطعيات فان المرجوح لا يعتبر الراجح واذ قد صلح مغير النص فليصلح رافعا لما ثبت به ويكون مرتفعا بنص مثله في الدلالة ولا محذور فيه اصلا الا انه اشار
عند مقابلة آخر مثله فيهما الى الترجيح ما تعارضا لكون كل منهما منتجا فان لم يتحقق الآخر بطل التعارض وانما لم يعهد الثاني لانه ليس فيه دليل ومنهما حتى لم يصار اليه
بل يصار الى الترجيح وان لم يوجد يحكم التساقط لئلا يلزم العمل من غير دليل واما اذا كان احدهما متأخر الاصل عنه ترجح فيكون رافعا لمتقدم العلة وما
منصوص العلة فقط قال ابن الحاجب انه يجوز نسخ القياس القطعي للقطعي في حيوته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم. وبعده صلوات الله وسلامه عليه وآله
واصحابه لا يجوز لانه لا مجال للرأي فيه وما ورد ان القياس لا يكون مقطوعا الا كان العلة منصوصة لجواز ان يكون الفرع بالغا او الاصل شرطا له قطعيا
مقطوعا كان كالنص فينسخ وينسخ ويعللا راو به مقطوع العلة فلا ورود لما ذكر نعم يرد عليه ان الفرق تحكم فان القياس في زمانه الشريف وبعده سواء
في الحجية وافادة الحكم فاذا علم الآن قياس على اصل ثم علم قياس آخر على اصل آخر متأخر عنه ويكون هذا القياس معارضا اياه يحكم بانتساخ الاول
من الثاني لوجوده ولا بد من مقيدين للحكمين فيرفع المتأخر المتقدم وليس هذا مجال للرأي المحض في نصب الاحكام بل انما هو نصب من الشارع ودليل حينئذ
موجب الاعتبار عمر الحكم فان قلت لعل مقصوده ان القياس المستخرج الآن قياس معتبر من الزمان الشريف فناسخه ومنسوخه من ذلك الزمان وانما
ظهر للمجتهد الآن وليس يمكن انتساخ حكم ثابت من الشرع بالقياس المعتبر من الشارع الآن فانه لو كان لزم المجال للرأي في معرفة منتهى الحكم قلت هذا صحيح كيف
لا ولو كان القياس معتبرا الآن ومفيدا الحكم جديد لزم نصب الشرع واثبات حكم جديد خلا عنه شريعتنا ختم الملة الكاملة كان على هذا يكون والفرق
قبيل الجديد فان كل نسخ سواء كان بالقياس او بالنص وبالقياس وبالنص كذلك لا يجوز الا في الزمان الشريف فافهم والحق ان هذا الكلام على القياس
لا يصلح ناسخا ولا منسوخا اصلا الا اذا اتفق ان يكون العلة منصوصة ويكون وجودها في الفرع مقطوعا وكذا عدم كونه بالفارق وعدم كون الاصل
شرطا فانه يكون كالنص وذلك لان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم انما يستعملون الرأي عند عدم وجدان نص ثابت الحكم ولو في حين ما علموا
انهم لا يجعلون الرأي معارضا لحكم معمول النص وان كان ظنيا كيف ولم ينقل عنهم في باب القياس ليكون رافعا لحكم معمول كما يدل عليه الوقائع
الكثيرة فانكار هذا بعيد عن الانصاف وهذا بخلاف القياس المخصص فانهم كانوا يأولون النصوص الظنية بالرأي ويجعلون الرأي قرينة على تغير
ظاهر النص ويؤيده ما قال الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره الشريف ان القياس ليس حجة مطلقة بل انما يعتبر عند عدم وجود النص واما
لضرورة العمل لئلا نجاز الواقعة بل به المكلف هذا معقول في القياس مع النص واما القياسان المتعارضان فان الظاهر ان المتقدم الاصل
منسوخ بمتأخره كيف لا وان الاصل المتقدم كان دالا على حكم الفرع بواسطة العلة وكذا الاصل المتأخر دل على ضد ذلك الحكم فهو بواسطة بينة
ما في الباب ان دلالتهما ظنية والقياس انما هو كاشف عن هذه الدلالة فهذا بالحقيقة يرجع الى انتساخ النص المظنون بالنص الآخر مثله في بعض
مدلوله لكن هذا الانتساخ كان من قبل في زمانه الشريف ولا يجوز العمل بالقياس المنسوخ بحال لكونه منسوخا من زمن الشارع وانما معارضة
في نظر الشارع وانما علم هذا الانتساخ الآن وهذا البينة كما اذا انتسخ نص بنص وتداركنا حكم المنسوخ من الاصل بان خفي على المجتهد برهة
من الزمان ثم ظهر هذا كله ظاهر الا انه لم ينقل من الصحابة في مناظراتهم ترجيح القياس بتقديم اصل احدهما على الآخر فتدبر والله
اعلم باسرار احكامه مسئلة ناسخية القياس قالوا النسخ تخصيص الازمان فانه ابانة منتهى الحكم وتخصيص في الازمان كالتخصيص في الاعيان
وتخصيص الاعيان به جائز فكذا تخصيص الازمان قلنا سلمنا انه تخصيص الازمان والاعيان ممنوع اذ لا مجال للرأي في درك الانتهاء لانه
يحكم فالقياس يجوز ان يكون المصلحة في حكم موجودة الى زمان من الازمان فينتهي الحكم اليه ويدرك فيه بالرأي قال ولو علم حكم منسوخا

بمصلحة ثم علم ارتفاعها فكسهم المؤلفة اي فهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة كما في سهم المؤلفة وهذا ليس من النسخ في شيء فانه رفع من الشارع الحكم الثابت هذا ولك
ان تقول ان تخصيص الازمان بالقياس ليس بالراي المحض حتى يكون ترك الانتهاء بل بنصب حجة من الشارع كما هو فيما سواه فلا بد من الرجوع الى
ما قلنا فتذكر مسئلة اذا نسخ حكم الاصل للقياس لا يبقى حكم الفرع الثابت بالقياس على هذا الاصل وهذا ليس نسخا عند الجمهور وقيل نسخ قالوا لان انتفاء
الحكم لانتفاء العلة ليس من النسخ فانه رفع من الشارع ولم يوجد والتقييد بهذا انتهاء وجلي فانه يعرف عند ملاحظة حكم الاصل وعلته انه يزول بزوال العلة
فهو موجب وفيه نظر ظاهر فان الاول اعادة عين الدعوى والحكم قد كان ثابتا من الشارع وانما زال بازالته والقاء علته فهو رفع من الشارع
وهذا هو الناسخ وزوال العلة قد يكون خفيا ايضا بحيث لا يعلم الا عند ابانة الشرع انتفاء الحكم المعلل بها عند وجودها كما في نحن فيه والاشبه
ان النزاع لفظي قيل يبقى حكم الفرع عند انتساخ حكم الاصل ونسب هذا الى الحنفية اشارا الى ان هذه النسبة لم تثبت وكيف لا وقد صرحوا ان النص
المنسوخ لا يصح عليه القياس وسيجيء في شروط القياس ان من شروطه ان لا يكون حكم الاصل منسوخا قالوا ان نسخ الاصل الغاء العلة عن العلية
وهو ظاهر فيرتفع الفرع اي حكمه والا اي وان لم يرتفع حكم الفرع لكان ثبوته عن غير دليل ولو ابقاء او غير القياس مفروض الانتفاء والقياس
قد انقطع لعدم اعتبار الشارع علته وفيه نظر ظاهر فان العلة ربما كانت في الفرع اقوى ومن ارتفاع الاصل لا يلزم الا عدم اعتبار قدر العلة الموجودة
فيه ولا يلزم منه عدم اعتبارها مطلقا فيجوز ان يبقى القدر الموجود في الفرع معتبرا فيبقى الحكم المنوط بها فيه الا ان يقال المناط اذا كان اقوى في
الفرع يكون دلالة لا قياسا والقياس انما يكون فيما اذا كان الفرع مساويا للاصل في العلة او اضعف ح يلزم البتة من عدم اعتبار القدر الموجود
في الاصل عدم اعتبار الموجود في الفرع لكن هذا اصطلاح محض لا يغني من الحق شيئا فان مناط الفرق بين الدلالة والقياس على كون المناط مفهوما لغة
وعدمه فاذا لم يكن المناط مفهوما لغة بل رايا لم يندفع الاشكال فتفكر ثم ههنا بحث آخر وهو ان انتساخ الاصل لا يوجب عدم اعتبار العلة بل يجوز ان يبقى العلة
معتبرة وانما ارتفع حكم العلة لطريان مفسدة مختصة بالاصل لاجلها ارتفع ويبقى القدر الموجود في الفرع من العلة معتبرا سواء كان مساويا لما في
الاصل او اضعف ويبقى الحكم لوجود العلة وانتفاء المفسدة من الحكم ومما يؤيده ما قلنا ان نسخ الحكم عن بعض افراد العام مع بقائه في البعض جائز من
غير ريبة كما صح عن ابن مسعود فقد انتفى اعتبار العلة في البعض اما بالغاء القدر الموجود فيه واما الغلبة مفسدة مختصة به مع انه لم ينتف اعتبار العلة
في البعض الآخر حتى يبقى الحكم فالممكن فيما نحن فيه كذلك فتامل فيه قائلوا ابقاء حكم الفرع مع انتفاء حكم الاصل قالوا اولا الفرع تابع للدلالة للاصل
على الحكم وهي باقية لا لحكم الاصل وهو المنتفي فقط والدلالة باقية كما كانت فيبقى تابعها قلنا حكم الفرع انما تبع لدلالة الاصل بواسطة العلة
المعتبرة شرعا واذا نسخ الاصل لزم من انتفاء الاصل انتفاء الحكمة المعتبرة شرعا فانتفى التابع وايضا تعلق الحكم الفرع بذمة المكلف تابع لتعلق
حكم الاصل وقد زال التعلق فقد زال تابعه ولك ان تقول ان الموجب للحكم العلة والنص كان يدل عليه بواسطة العلة فالحكم الشرعي المستفاد
من العلة انما فهم من النص بالتبعية والحكم من الشارع لا يرتفع الا بظهور رافع والرافع انما ناسخ فهو لم يرفع الا حكم الاصل فقط واما عدم اعتبار
العلة والحكمة المعتبرة فيها فكلا ولم يظهر عدم الاعتبار من انتساخ الاصل كما قررنا فلا بد من ابقاء الحكم الى ظهور عدم اعتباره لدليل منفصل
او ظهور ناسخ آخر فعليك بالتامل الصادق وقالوا ثانيا لو استلزم انتساخ حكم الاصل انتفاء حكم الفرع فليس الا القياس وحكم الانتفاء على الانتفاء
ورفع حكم الفرع قياسا على رفع حكم الاصل من غير جامع قلنا لا نسلم الملازمة فان مناط انتفاء حكم الفرع ليس هو القياس بل انما ينتفي بانتفاء العلة
الموجبة للحكم المعلوم بانتفاء حكم الاصل بالنسخ ولك ان تقول ان انتفاء العلة الموجبة للحكم مطلقا من الاصل والفرع لم يظهر فلو ارتفع عن الفرع
لارتفع بقياس ارتفاع حكم الفرع على ارتفاعه في الاصل وهو قياس من غير جامع فعليك بالتامل الصادق فتامل مسئلة المختار جواز النسخ الا بدل

فيه الفرع ولا بقاء للحكم عند انتفاء المناط فلو نسخ فرضاً ايجاب الكفارة للجماع في الصوم المنصوص لا يبقى الايجاب المذكور للاكل فيه بالدلالة الثابتة
لتساويهما في المناط فيهما وانما البقاء للاصل دون الفحوى اذا كان المناط فيه اشد واما العكس فانما يجوز اذا كان المناط في الفحوى اشد ثم اعلم ان الفحوى تباين القياس
متغايران في ثبوت الحكم في الفرع بواسطة المناط وانما الفرق بكون المناط في احدهما منفهماً لغة وعدمه في الآخر تاملاً واجتهاداً فتجويز بقاء
الفحوى عند انتساخ الاصل مع عدم تجويز بقاء الحكم الفرع في القياس عند انتساخ الاصل تحكم الا ان يقال النص دال على الفرع في الفحوى
لغة والكلام مفيد للحكمين بالذات بوضع الواضع هيئة التركيب لمشاركة المسكوت للمشارك في العلة في الحكم فبارتفاع حكم واحد لا يرتفع الحكم
الآخر بخلاف القياس فان الحكم في الفرع فيه انما يثبت بايجاب العلة لا بايجاب الكلام من حيث الدلالة اللغوية فاذا ارتفع حكم الاصل ارتفع
العلة فانتفى الحكم وعليك بالتامل فيه فانه موضع تامل واما الفرق بين الفحوى الذي يكون المناط فيه مساوياً للاصل وبين ما يكون مخالفاً
فاسد فان المناط وان كان مساوياً لكنه يجوز ان يعرض في الاصل مفسدة تغلب على مصلحة المناط ويكون هذه المفسدة مختصة بالاصل المنطوق
دون المسكوت المفهوم فيمنع الحكم فيه اي المنطوق ويبقى في المسكوت كما مر تقريره في القياس فتذكر هذا ما حصل لي الى هذا الآن لعل الله
تعالى يحدث امراً ثم الفحوى يكون ناسخاً وقد ادعى الامام الرازي والآمدي الاتفاق وجرى عليه بعض شروح المنهاج ونقل ابو اسحق الشيرازي
وابن السمعاني الخلاف كذا في كتب الشافعية والتحقيق فيه انه ان كان الدلالة على حكم الفرع بوضع الكلام له بان يقول الواضع وضعت هيئة
تركيب لافادة حكم المنطوق وما هو مشارك له في المناط المفهوم لغة من غير نظر واجتهاد فيصح كونه ناسخاً ومنسوخاً لانه مدلول الكلام الشارع
كالمنطوق وان لم يكن الكلام موضوعاً له وانما يستفاد الحكم لوجود العلة الموجبة للحكم كما يقول به قائل كونه قياساً جلياً فينبغي ان يكون حكمه
كحكم القياس في الناسخية والمنسوخية فان جاز هناك جاز ههنا والا فلا وكذا الحال في بقاء حكم احدهما دون الآخر ثم اعلم ان الفحوى على
ضوابط مشايخنا لا يصلح ناسخاً الا الفحوى آخر لا للعبارة والا الاشارة لانحطاطه دونهما وانا سمعنا بعضهم من انه لا يجب الانحطاط بل قد
يكون مثلها بل اعلى من الاشارة ايضاً فيصلح ناسخاً لها فتدبر مسئلة وكذا اختلف في نسخ مفهوم المخالفة بدون الاصل وبالعكس اي
نسخ الاصل بدون مفهوم المخالفة وكذا اختلف في كونه ناسخاً والمختلفون هم القائلون به سوى الحنفية كذا في التقرير والاشبه جواز
بقاء كل بدون الآخر لكونهما حكمين غير متلازمين فلا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الآخر وفي كونه ناسخاً ومنسوخاً تامل فانه ادون
من القياس عند قائليه فلا يصلح معارضاً لشيء من الادلة لو فرض اتحاد الزمان ولا بد للنسخ من التعارض كما قالوا في القياس وقد مر فافهم
مسئلة مذهب الحنفية والحنابلة واختاره ابن الحاجب لا يثبت حكم الناسخ بعد تبليغ جبرئيل عليه السلام الى رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم قبل تبليغه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الى الامة وقال بعض الشافعية يثبت واما قبل تبليغ جبرئيل
عليه السلام فلا يثبت اجماعاً وكذا نقلوا انه بعد تبليغ النبي عليه الصلوة والسلام الى الواحد من الصحابة يثبت على الكل اجماعاً ينبغي
ان يراد في المسئلة بالحكم تعلق الخطاب والطلب بالفعل فانه ظاهر ان قبل بلوغ الناسخ المكلف غافل عن الخطاب بخبر فاحسم اياه
فلا يمكن وجوبه وقوع التكليف والطلب منه ولا يصح النزاع بعد شرط فهم المكلف والغير لو كان المراد هذا المعنى اتفاقهم على ثبوت الحكم
على من لم يبلغه بعد بلوغه لواحد من الامة مع قولهم بعدم ثبوت الحكم عليه قبل البلوغ الى واحد فانه غافل مثله ولا ينافي الفرق بالتمكن
على الفهم في الاول دون الثاني لانه قد ثبت اشتراط الفهم للتكليف فيما مر لا اشتراط التمكن على الفهم بل الذي ينبغي ان يراد شغل
الذمة بالحكم من غير وقوع الطلب من الشارع تنجيزاً كما في النائم وهو الذي يقال له نفس الوجوب فحاصل المسئلة انه هل يشتغل

الذمة قبل التبليغ بالحكم الناسخ ام لا لكن على هذا لا يصح الخلاف من الشافعية فانهم لا يقولون بافتراق وجوب الاداء من نفس الوجوب فاحكم
ان جوزنا الافتراق بينهما فانما يجوز في الامر واما في النهي فلا يصح الافتراق قلت الذمة في النهي قد تشتغل بلزوم الكف عنه ثم بعد العلم يجب الطلب
اليه وهذا غير بعيد فقلت لم لا يجعل محل النزاع الحكم التعليقي دون التنجيزي والحكم التعليقي يتحقق قبل تحقق الطلب قلت الحكم التعليقي مما لم يختلف فيه
لنا اولا لو ثبت قبل التبليغ على ذمة المكلف كانت مبلية تاخير من وقت الحاجة والتزامه لا يخلو من شناعة عقلية وفيه ان الحاجة الى التبليغ انما تكون
في وقت تعلق التكليف وما قبل ذلك والكلام اشتغال الذمة فلا حاجة الى التاخير عن التبليغ ليس تاخيرا عن وقت الحاجة ولك ان تقرر الاستدلال
بانه لا يصح الطلب قبل البلوغ لكونه تكليف الغافل ولا اشتغال الذمة الذي هو نفس الوجوب فانه لا فائدة فيه اذ الفائدة صحة الاداء اذ عدم
حكم الناسخ قبل البلوغ بل انما يلزم عليه العمل بالمنسوخ او وجوب القضاء بعد البلوغ وذلك لا يصح لان صاحبه معذور كالمخطئ في الاجتهاد ورد
هذا بخلاف ما اذا بلغ واحدا لان الجهل لقصور منه لانه يمكنه الاطلاع عليه بالتفحص الا اذا لم يمر وقت يمكن فيه طلب الناسخ والاطلاع عليه كما في اهل
مسجد بني حارثة ومسجد قباء وعلى هذا ينبغي ان يشترط التعلق الحكم التبليغ الى الواحد ومضي زمان يمكن اطلاع الغير عليه فافهم قالوا الحسن والقبح
عقليان فاذا ورد النسخ فانما يرد اذا زال حسن المنسوخ وثبت حكم الحسن في حكم الناسخ فحسنه متعلق بذمة المكلف ويسقط الحكم المنسوخ
لزوال حسنه قلت نعم الحسن والقبح عقليان وان انتقال صفة الحسن من الحكم المنسوخ الى الحكم الناسخ لازم للنسخ لكن الانتقال انما يكون عند
تعالى عند التبليغ فانه وقت التعلق لا عند التنزيل كيف ولو جوزنا الانتقال قبل التبليغ يلزم تاخير التبليغ عن وقت الحاجة على ان الحسن لو كان
عقليا لكن الحكم وتعلق الذمة به شرعي ولا شرع قبل التبليغ ولنا ثانيا واقعة اهل قباء فانهم استداروا وهم راكعون حين علموا بالناسخ اثناء صلوة
الفجر وما اعادوها وقد مر تخريجه وكذا واقعة اهل مسجد بني حارثة فانهم ايضا استداروا في صلوة العصر وما اعادوا كما هو في صحيح البخاري
وغيره ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وفيه نظر ظاهرا اما اولا فلان هذا خارج عن محل النزاع لان بلوغ التحول الى اهل
المسجدين بعد صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن معه من الصحابة في المسجد الشريف فهذا من قبيل بلوغه الى بعض الامة دون
بعض وقد نقلوا الاتفاق في ثبوت الحكم في هذه الحالة على الكل واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون عدم الاعادة لعفو من الشارع الشريف
كيف وليس هذا بادون من الخطاء في الاجتهاد كيف وهو معذور وهو يعتقد ثبوت حكم المنسوخ قطعا وهو فوق الظن الاجتهادي واذا كان
عدم الاعادة للعفو فيجوز ان يكون الوجوب في الذمة ويسقط الاعادة فتامل فيه ولنا ثالثا ما في الصحيحين انه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
وسلم وقف في حجة الوداع بمنى للناس يسألونه فجاءه رجل فقال لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح فقال اذبح ولا حرج فجاءه آخر فقال
لم اشعر فنحرت قبل ان ارمي فقال ارم ولا حرج فما سئل النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن شيء قدم ولا اخر الا قال افعل ولا حرج
والمعنى لم اشعر بالناسخ فحلقت قبل ان اذبح فنفى عليه وعلى آله واصحابه وسلم الحرج وهذا انما يتم لو ثبت انه لم يكن هذا الترتيب واجبا
من قبل والا فالمعنى سهوت فحلقت قبل ان اذبح وكان هذا السائل فعل قبل البلوغ الى واحد والا فيلزم ان لا يثبت الحكم بعد
البلوغ الى واحد الغير مع ان الصاحبين يقولان بعدم وجوب الترتيب في المناسك المنوية متمسكين بهذا الحديث فعلى هذا المعنى
لم اشعر الترتيب فحلقت قبل ان اذبح فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ليس الترتيب حقا فاذبح الآن لا حرج عليك لا
في الآخرة بالسؤال عنه ولا في الدنيا لعدم وجوب الدم فهو ليس من الباب في شيء نعم ابداء الاحتمال الاول يكفي للجواب وتمسكهما
فتامل واستدل اولا بانه لو ثبت حكم الناسخ قبل التبليغ الى الواحد من الامة لوجب تحريمه ووجوبه في وقت واحد والملازمة

لان حكمه اي الناسخ تحريم العمل بالاول المنسوخ والمنسوخ واجب العمل مالم يعتقد ناسخه حتى لو عمل به اي بحكم الناسخ قبل العلم لعصى ولا يكون عصيانا
بترك غير الواجب فالعمل به واجب ولو ثبت حكم الناسخ يكون حراما ايضا اقول هذا الدليل منقوض بما اذا بلغه واحد دون غيره فان العمل بالمنسوخ
واجب الى العلم بالناسخ لا للعصيان بالترك فلو ثبت عليه حكم الناسخ حرم العمل به ايضا فاجتمعا الا ان يمنع العصيان
هناك بترك المنسوخ بل بالاخلال بطلب معرفة الناسخ فانه كان متمكنا بعد البلوغ واحدا ولا يمكن مثله فيما نحن فيه فانه قبل البلوغ لا تمكن للطلب
فتامل فيه فانه موضع تامل والحق انه لا نزاع لاحد في وجوب الامتثال بالناسخ قبل العلم لانه لا تكليف للغافل عند احد بل في الثبوت لحكم الناسخ في
الذمة فيمكن التدارك بالقضاء كما في النائم فانه لا يجب عليه الامتثال مع شغل ذمته بالواجب لصحة التمكن من الفعل وان لم يكن التمكن حاصلا
بالفعل وح لا نسلم ان المنسوخ واجب ثابت في الذمة بل انما الثابت حكم الناسخ وان لم يكن واجب الاداء والعصيان بالاتيان بحكم الناسخ
وترك حكم المنسوخ لقصد المخالفة للحكم الالهي الثابت عنده وان لم يكن ثابتا في نفس الامر كما في وطي الزوجة لقصد الاجنبية فانه يعصي
لقصد المخالفة في زعمه وان كانت زوجته في نفس الامر وهذا يرشدك الى انه لا يصلح للنزاع الا الحكم بمعنى اشتغال الذمة به لا طلب الاتيان
به لكن ينبغي انه لا ينفع الشافعية فانهم لا يريدون بنفس الوجوب منفكا عن طلب الاداء في البدنيات كما مرت الاشارة اليه فافهم وعليك بالتامل
الصادق واستدل ثانيا بانه لو ثبت حكم الناسخ قبل البلوغ الى الامة لثبت قبل تبليغ جبرئيل عليه السلام الى النبي صلى الله عليه وعلى آله
واصحابه وسلم لاتحادهما في عدم العلم بالمكلف ولم يكن المانع الى ذلك وفيه ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على الارض
من جنس البشر فيمكن العلم بالفحص عنه فههنا التمكن من العلم موجود بخلاف ما قبل تبليغ جبرئيل فالقياس مع الفارق وهذا غير واف لانه
لا دخل للتمكن من العلم فيه اذ مبنى التكليف على العلم بالفعل دون التمكن وقيل انه ليس الكلام فيه بل في الثبوت في الذمة وهو
ليس من باب التكليف قلت فليثبت في الذمة قبل تبليغ جبرئيل فلا نسلم بطلان اللازم لكن ينبغي ان يكون بطلان اللازم مجمعا عليه
فافهم ويمكن ان يقال على الدليل بان القياس مع الفارق فان النزول على الرسول شرط التكليف ولم يوجد كيف وقد نزل القرآن في
السماء الدنيا قبل بعثة محمد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بكثير والتورية قبل بعثة موسى عليه السلام بكثير ولم تثبت احكامها
في الذمة وذلك لعدم النزول الينا فكذا لا يكفي النزول الى جبرئيل عليه السلام فتامل فيه والشافعية قالوا حكم الناسخ تجدد وتعلق بالمكلف
لانه نزل الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهو من المكلفين فثبت في الذمة فان قلت لعل عدم العلم مانع قال وعدم العلم
غير مانع عن التعلق والثبوت كما اذا بلغ الى مكلف ما من غير البلوغ الى الآخرين فانه يثبت على الكل اتفاقا قلنا لا نسلم انه تعلق بالذمة لفقد
شرطه اذ التمكن من العلم معتبر في تعلق التكليف دفعا للتكليف بالمحال وهو اي التمكن يحصل بالتبليغ الى واحد من الامة بخلاف ما قبله فان التمكن
لا يمكن هناك وفيه اولا ان التكليف بالمحال انما يندفع بالعلم بالفعل لا بالتمكن منه فينبغي ان يشترط العلم بالفعل وثانيا قد مر انه ليس النزاع في التكليف
بل في الثبوت في الذمة وهو لا يستدعي العلم ولا التمكن وقد يقال لا بد من البلوغ الى الواحد ليحصل التمكن والنبي صلى الله عليه وعلى آله وصحبه
وسلم ذلك الواحد فيه يحصل التمكن من العلم فقد وجد الشرط اقول في الجواب اذا بلغ واحدا من الامة دل على حصول زمان التمكن من العلم بالضرورة
بخلاف ما اذا لم يبلغ واحدا فانه لم يمر زمان تمكن اصلا والا يلزم تاخير التبليغ الواجب عن وقت الحاجة وهو زمان توجه التكليف ولو اسقط
حديث التمكن واكتفى على لزوم تاخير التبليغ في الاستناد ومنع على تعلق الحكم بنفس النزول بل شرط التعليق بالذمة البلوغ الى واحد
دفعا لتاخير التبليغ لتم ولا يتوجه الاشكال لان منع الاصل والاظهر في الجواب ان يقال لا نسلم التعلق بذمة المكلف قبل التبليغ لعدم القياس

من الاداء او القضاء كالامر فاقهم فانه مع وضوحه ينكره مسئلة زيادة عبادة مستقلة ليست نسخا للمزيد عليه اذ لا تنافي من جنسه فانه لا يرفع شيئا من الحكم
وهو ضروري كالاولى ومن بعضهم ايجاب صلوة سادسة نسخ لانه يبطل
فانه اذا صار الصلوة ستة لم يبق وسطى والصلوة الوسطى عند الاما
القوة للاحاديث العصر والتفصيل في فتح المنان في تائيد مذهب النعمان للشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى وفائدة هذا القول الشهرة ايجاب صلوة
الوتر بخبر الواحد فانه لما كان ايجاب السادسة نسخا عندهم لايجاب المحافظة على الوسطى الثابت بالقاطع لم يكن ايجاب الوتر بخبر الواحد صحيحا لانه لزم
انتساخ القاطع بالمظنون وجوابه ان الوصف وصف التوسط عقلي لا حكم شرعي بل الحكم هو ايجاب الموصوف بهذا الوصف والزائل هو وصف التوسط
ولا يلزم من زواله بطلان الموصوف اي بطلان الايجاب الموصوف به ولعل منشع نظر هذا البعض ان الاحكام المتعلقة بالمشتقات تقييد بالصفات
في المعنى ايجاب الصلوة الموصوفة بهذا الوصف اي ايجابها على وجه يكون متوسطة ولا شك ان ايجاب السادسة يبطل هذا الحكم لكن لقول ان
ان الظاهر في الاحكام المتعلقة بالمشتقات ما ذكرتم الا انه لا شك ان الغرض ههنا ايجاب نفس الصلوة المعنونة بها ولا دخل لكونها وسطى في الايجاب
فتامل فيه واما زيادة جزء في الواجب كالتغريب في الحد حد الزنا او زيادة شرط للعبد الطلاق الواجب عنه كالايمان اي اشتراطه في رقبة اليمين
فهل هو نسخ لحكم المزيد عليه فالحنفية قالوا نعم نسخ وهو المسمى عندهم بالنسخ بالزيادة والشافعية والحنابلة واكثر المعتزلة قالوا لا نسخ وعبد الجبار
من المعتزلة قال ان غير هذا الجزء او الشرط الاصل الواجب المزيد عليه حتى لو فعل المكلف اياه كما كان قبل الزيادة وجب استينافه كزيادة ركعة
كما روى الشيخان عن ام المومنين ان صلوة الرباعية كانت اثنتين ثم زيد ركعتان الان لو صلى الظهر ركعتين لم يجز ووجب الاستيناف
او كان التخيير معطوف على غير الاصل قوله كزيادة ركعة كما لا يخفى في ثلث من الخصال بعده اي بعد التخيير الثابت في اثنتين فانه رافع لحرمة ترك
الاثنين الى اباحته بشرط الاتيان بالثالث نسخ اي فالزيادة نسخ بخلاف زيادة التغريب على الحد الذي هو الجلد فانه لو جلد ولم يغرب لا يجب
استيناف الجلد وغلط ابن الحاجب حيث جعل زيادة التغريب نظير المغير ولعل بناء كلامه على انه فسر التغيير بان يكون وجوده على ما كان لا وجوده
بحيث لا يعتد شرعا ولا يكون ممتثلا به ولا شك ان الجلد على تقدير زيادة التغريب كذلك فتامل فيه انما هو بناء على تفسير العام والواضح النقل عنه
لكنهم يحجونه بانه نقل الآمدي عنه موثقه في الباب والله اعلم بحقيقة الاحوال وقيل ان رفع هذا الجزء او الشرط حكما شرعيا فنسخ والا فلا واختاره الامام
امام الحرمين والامام الرازي والآمدي كلهم من الشافعية اقول هذا وهم لا يضبط الامر كما لا يخفى ولا يتاتى بل في بعض الاحكام يكون رفعا
لحكم شرعي فيكون نسخا وفي الاخرى لا فلا يكون لا لجميع ولا في التنقيح فانه كلام خال عن التحصيل لان كل احد يعترف به وانما الخلاف في انه رافع ام لا
ووجه الاندفاع ظاهر قال صاحب الاجزاء الا لهية والدي قدس سره وهذا النقل في شرح الشيخ وليس في التنقيح ذكره اصلا الا ان يكون هذا
التنقيح غير التنقيح المشهور فافهم واما رفع مفهوم المخالفة كما في العلوفة زكوة بعد القول في السائمة زكوة فان الاول يرفع مفهوم الثاني فنسبته
اي نسبة كونه نسخا الى الحنفية سهو من ابن الحاجب لانهم لا يقولون بمفهوم المخالفة حتى يكون رفعه نسخا الا تقديرا بان يقال لو كان المفهوم
عندهم ثابتا كما اذا دل القرينة كان رفعه نسخا وانت تعلم ان ذكره ههنا غير مناسب قال ميرزاجان لو صح نسخ مفهوم قولنا في الغنم
السائمة زكوة بقولنا في العلوفة زكوة لم يبق لذكر الصفة فائدة بل يكون لغوا والقائلون بالمفهوم انما قالوا في القول بنفيه لئلا يكون ذكر
الصفة لغوا وجوابه انه لا يلزم لقاء الفائدة وانما يلزم القدر الضروري ان لا يعدم الفائدة حين التكلم لئلا يلغو التكلم وتم انما قالوا في القول
به لئلا يكون التكلم بها من غير فائدة وهذا لا يوجب لقاء التكلم الفائدة وهذا لا... كما قيد بالصفة لو سامع آخر واذا زال فوقه

لم يبق تلك الفائدة فافهم لنا ان المطلق عن تلك الزيادة دل على الاجزاء مطلقا سواء كان مع الزيادة او مجردا عنها لانه اى المطلق كالعام
يدل على افراده التى مع الزيادة او مجردا منها ابدا لا ولیس هناك صارف عنه لان الكلام فيما لا صارف غير هذه الزيادة فهى مفروض الانتفاء
زمان ورود المطلق فيحمل على الاطلاق ويدل عليه والتقييد بجزء او شرط ينافيه فانه تقتضى عدم الاجزاء بدونه فيرفع هذا التقييد حكما شرعيا
وهو اجزاء الافراد التى هى مجردة عن هذا التقييد وهذا ظاهر جدا ثم فرع على هذه المسئلة مسئلة اخرى وقال ولهذا اى لاجل ان زيادة جزء
او شرط نسخ امتنع الزيادة عندنا بخبر الواحد على القاطع كالكتاب والا لزم انتساخ القاطع بالمظنون فان قلت قد جوزتم الزيادة بالخبر المشهور
مع انه مظنون قلت سنبين وجهه ان شاء الله تعالى كالطهارة للطواف فانا لا نجعلها شرطا حتى يجزى الطواف من غير طهارة ولا يجب الا عادة خلافا
للشافعى رحمه الله تعالى تمسك اصحابه بما روى الترمذى والنسائى عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فيه فلا يتكلم الا بخير واجاب مشائخنا كما اشار اليه المصنف بقوله وليطوفوا بالبيت
العتيق مطلق فزيادة الطهارة عليه وتقييد اطلاقها لا يجوز بهذا الخبر المظنون بل يبقى الطواف المفروض مطلقا لكن قلنا بوجوب الطهارة عملا
بهذا الخبر فيجب الدم الجابر ان طاف محدثا لكن سقط الفرض كذا قالوا واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بانا لا نسلم ان الطواف مطلق كيف ولو كان
مطلقا لكفى شوط واحد فانه ادنى ما يطلق عليه اسم الطواف لغة بل المراد الطواف الشرعى المعتبر عند الشارع وهو مجمل فى الاركان والشروط
فيقع هذا الخبر بيانا للشرطية فلا نسخ اصلا فلا يلزم عليه محذور فح لا يصلح تفريع هذه الفرعية على هذا الاصل بل الحق فى الجواب ان تمثيل شئ
لشئ لا يوجب المماثلة فى جميع الاوصاف فلا يجب المماثلة للصلوة فى اشتراط الطهارة بل يجوز ان يكون المعنى الطواف مثل الصلوة فى
الثواب فى الآخرة فلا تكلموا الا بخير لكن على هذا لا بد لوجوب الطهارة من دليل آخر ولعله هو الاحتياط فى امر العبادة فافهم وكثير اى كثير
من الفروع منها عدم وجوب النية والترتيب فى الوضوء لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام الاعمال بالنيات رواه الشيخان وغيرهما
والمواظبة على الترتيب من غير ترك قال فى سفر السعادة لم يترك رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الترتيب مرة وقال الشافعى
رحمه الله تعالى بوجوبهما لذلك وكذا عدم وجوب الموالات بالمواظبة المذكورة كما علمت وكذا عدم وجوب التسمية لقوله صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا وضوء لمن لم يسم رواه الدارقطنى كما قال به احمد بن حنبل رحمه الله تعالى وكذا وجوب التخليل لقوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خللوا اصابعكم كيلا تخللها نار جهنم وذلك لان آية الوضوء انما يدل على اجزاء غسل الاعضاء الثلثة
مع مسح الراس مطلقا عن النية وغيرها مما ذكر فلو زيد احد هذه الاشياء لزم انتساخ القاطع بخبر الواحد كذا قالوا وهذا العذر صحيح فيما وراء النية
اما فى حديث الاعمال بالنيات مشهور يصح الزيادة على الكتاب بل الحق فيه ما مر ان الحديث لا يدل على اشتراط النية اصلا فى الوضوء
وغيره من الوسائل ثم ان هذا العذر انما يكفى لعدم افتراض هذه الامور لكنه يجوز ان يكون واجبة فالنية قد عرفت حالتها واما الترتيب
والموالاة فلان الفعل لا يدل على الوجوب كما سيجئ وليس قول يدل عليه واما التخليل فلثبوت الترك وعدم نقل من نقل وضوء رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من الصحابة المعتبرين واما التسمية فلان الحديث ضعيف كما بين فى موضعه لكن الشيخ ابن الهمام قال
فى فتح القدير ان هذا الحديث لتكثر طرقه وكون النخاع الذى فى رواية غير الفسق صار فى درجة الحسن فهو وان لم يوجب الركنية
للدلالة مع الزيادة على الكتاب لكن ينبغى ان يثبت الوجوب فتامل فيه فانه موضع ومنها عدم ركنية الفاتحة فى الصلوة كما قال الائمة
الثلثة لقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا صلوة لمن لم يقرء فاتحة الكتاب رواه الشيخان لان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن

فيثبت افتراض مطلق القراءة لما تيسر اي قدر كان من اي سورة كان فجعل الفاتحة ركنا نسخ بهذه القاطع بخبر الواحد فلا يجوز وكذا التعديل الاركان ليس ركنا وكذا القومة بعد الركوع بحديث الاعرابي المخرج في الصحيحين هو طاء الامام محمد خلافا للائمة الثلثة والامام ابي يوسف والالزم الزيادة على قوله تعالى اركعوا واسجدوا بخبر الواحد وهو مردود عليهم لم لا يجوز ان يقال بان امر الصلوة مجملة فيلتحق خبر الفاتحة وحديث الاعرابي بيانا فلا نسخ فيمكن ان يجاب ان ركن القراءة والركوع والسجود قد ثبت بالقاطع فلا يلحق بهذا الخبران بيانا وانما يصيران زيادة على هذا القاطع ثم الحق في خبر الفاتحة ما ذكره فان القراءة قد فرضت مطلقة بالقاطع ولا اجمال فيه اصلا حتى يلحق خبر الواحد بيانا مع ان سنية مضطربة ايضا فانه قد روي لا صلوة لمن لم يقرأ الفاتحة الكتاب خداج والخداج الناقص فهذا يقتضي تحقق الصلوة مع النقصان بدونها واما حديث الاعرابي فانما سيق لبيان حقيقة الصلوة فان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال له صل فانك لم تصل حين ترك التعديل ثم بين له الاركان العملية المعدلة فهو بيان قطعا واما قوله تعالى اركعوا واسجدوا فقد قيل اريد به الصلوة من قبيل اطلاق الجزء على الكل وان سلم انه على معناه فليس المراد به الركوع قبل القراءة غير معتد به وكذا السجدة الواحدة بل المراد الركوع على نحو خاص يختص مع الشرائط فهو مجمل باعتبار الشرائط فيلحق حديث الاعرابي بيانا فاذن الحق قول الامام ابي يوسف فافهم وههنا فروع اخرى يطول الكلام بذكره واذ قد عرفت ان الزيادة مغيرة للحكم المطلق كما في شرح المختصر ان زيادة غسل عضو في الوضوء او ركن في الصلوة ليس نسخ ساقط لان تحقق الامتثال بالاول المطلق عن غسل هذا العضو المفروض الآن او الركن المفروض الآن لم يحقق كما عرفت بل الامتثال حينئذ بالكل فقط لا غير فتدبر وتشكر واكون الزيادة نسخا قالوا الزيادة تخصيص للمزيد عليه من الاصل لانه اهون من النسخ لكونه ابطالا وهذا بيان ملاء المطلق لا يدل الا على الماهية من حيث هي هي اي على امر صالح لان يوجد في كل فرد سواء كان ماهية مطلقة كما المفهوم من الامر او غيره او الفرد المبهم كرقبة فلا ينافي ما مر في فصل المطلق والمقيد وتخصيص فرع الدلالة على المتشخصات لعدما كما مر يعني ان التخصيص انما يكون اذا كان هناك دلالة على المتشخصات المعينة والمطلق انما يدل على القدر المشترك لا دلالة العام على تمام ما صدق عليه وليس ههنا قرينة صارفة عن القدر المشترك الى المتشخصات اذ غير النص الدال على الزيادة مفروض الانتفاء وهذا النص متراخ عنه معدوم في زمان التكلم فلا دلالة له على المتشخصات ولم يرد بان التخصيص انما يكون في العام وهو فرع الدلالة على العموم ولا عموم في المطلق لدلالته على الماهية حتى يرد عليه انه لم يرد المستدل بالتخصيص قصر العام بل قصر المطلق على طريق الدفع والحاصل ان الدفع اهون من الرفع فتدبر

واما النقص جزء او شرط من العبادة وغيرها من الواجبات فنسخ له اي لذلك الجزء او الشرط المنقوص اتفاقا لصدق الرفع هناك وهل هو نسخ لها اي للعبادة يعني الباقي منها فالمختار عند المص لا اي عدم كونه نسخا وقيل نعم هو نسخ وهو الاشبه قال الامام فخر الاسلام كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ كذلك الاطلاق بعد التقييد وقال عبد الجبار المعتزلي في نقص الجزء نعم هو نسخ وقال في نقصان الشرط لا اي ليس هو نسخا وظاهر هذا الفرق لما كان تحكما محضا قال ولعله زعم ان النزاع في نسخ المجموع فيفصل فان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل واما انتفاء شرطية الشرط لا يضر لبقاء حقيقة المجموع لانه لم يتغير شيء من اركانه وليس كذلك اي كما زعم بل النزاع في نسخ الباقي بعد النقصان ولا فرق بين الشرط والجزء بل الجزء ايضا كالشرط للباقي فانه خارج عنه واعتداده موقوف عليه فافهم لنا لو كان التنقيص المذكور نسخا للباقي لافتقر الى دليل لايجاب الباقي لان الدليل الدال عليه قد ارتفع بالنسخ فلو لم يحتج الى دليل آخر لثبت الحكم من غير دليل وهو باطل اتفاقا ولعلك تقول لعل النص الدال على التنقيص يدل على بقاء الباقي كيف لا والقصر والنقصان وامثاله انما يدل على بقاء ما وراء المنقوص ولو كان المنقص بحيث لا يدل على القصر والنقصان بل على الرفع فيلتزم الاحتياج الى دليل آخر كما اذا نسخ الوجوب فيحتاج

عند مشائخنا الكرام في لقاء الجواز الى دليل زائد ودعوى الاجماع مطالب بتصحيحها ثم انه لو سلم انه ليس بنسخ فيقول يلزم عليكم ايضا الحاجة الى الدليل في
بقاء الباقي فان النص الدال على المجموع قد ارتفع بورود النسخ وقد خرج من ان يكون دليلا فبقاء الباقي من اي دليل فاكان هو الدليل الاول فهو انما
كان يدل على وجوبه في ضمن وجوب الكل لا الوجوب استقلالا كما مر من المعترض في فصل الحكم الاعتراف به ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا فاذن لا بد من ان يثبت
بالدليل الدافع فيشتمله يقول معشر القائلين بانتساخ الباقي فتامل تاملا صادقا قالوا لو لم يكن التنقيص نسخا قالوا اثبت حرمتها حال كونها بلا جزء و
شرط قبل ورود هذا المنقص والاولى ان يقال ثبت عدم الاعتداد لها بلا جزء وشرط ثم ارتفعت الحرمة بالتنقيص فهو رفع لحكم شرعي
ثابت وهو النسخ قلنا حرمتها بدونه معناه وجوبه فيها فارتفاع الحرمة بدونه ارتفاع وجوبه فاللازم نسخه لا نسخ الباقي والكلام في نسخ الباقي في
ذلك ان تقرر الدليل هكذا كان الباقي غير مجزي الا حال الاقتران بالجزء والشرط والان صار مجزيا مطلقا فقط تغير حكم الباقي وهو صرورته
نعم كونه مجزيا حال المقارنة ملازم لكونه واجبا فيه لا انه عينه كيف وجوبه صفته ووجوب الباقي مطلقا صفة له فكيف يكون احدهما هو الآخر و
ان شئت قلت كان الباقي غير مقصود بالايجاب قبل التنقيص بل كان واجبا في ضمن ايجاب الكل ولم يكن عبادة مستقلة انما كان العبادة
الكل والآن بعد التنقيص صار الباقي مقصودا بالايجاب وعبادة مستقلة فحدث في الباقي حكم لم يكن وارتفع حكم قد كان فهو النسخ فتدبر وقد
يجاب بان الزائل ههنا وجوب الزيادة فهي اما العبادة باقية على الجواز الاصلي المفروض ولم يتجدد وجوب بل بطل الوجوب فقط والثابت
هو الوجوب الاول فارتفع حكم شرعي لا الى حكم شرعي فلا يكون نسخا كذا في شرح المختصر وفيه انه مع مخالفته لجواز النسخ لا الى بدل كما هو مختارنا
كما مر سابقا وهذا لا يكون ردا عليه لانه انما جوز النسخ لا الى بدل هو تكليف لا مطلقا كما مر ومع صدق تعريفات النسخ عليه فانه رفع الحكم الشرعي المنقوص
بالمنقوص فانه قد انتسخ بهذا التنقيص اتفاقا مع انه لا الى بدل حكم شرعي فافهم ووجهه المص بارجاعه الى الجواب الاول بان المراد ان الزائل
وجوب الزيادة وهو رفع حكم شرعي فيها لا في الباقي بل هو باق على وجوبه كما كان فلا النسخ فافهم وتذكر ما اوردنا عليه سابقا من انه رفع
حكما في الباقي وهو وجوبه مع الزيادة وقد تغير الى الوجوب مطلقا فافهم وتوكل على الله فانه اعلم باسراره خاتمة يعرف الناسخ بالنص من الشارع
ومنه قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا
ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ الا في سقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم بدون لفظ كنت ويعرف الناسخ بالاجماع
كما اذا اجمع على حكم نص معارض لنص آخر فانه لو لم يكن النص المجمع عليه ناسخا لكان الاجماع على المنسوخ فيكون خطاء وكذا عمل الصحابي على
خلاف نص مفسر مع علمه يقين علمه بالناسخ لان عدالته مقطوعة ويعرف الناسخ بضبط التاريخ فيحكم بناسخية المؤخر عند التعارض فيقبل قول
الصحابي هذا سابق لانه اخبار عدل بخبر لا مساغ فيه للرأي واما قوله هذا ناسخ فعند الحنفية مقبول لا الشافعية قالوا الآن تعين الناسخ قد
يكون عن اجتهاد فلا يكون حجة على الغير قلنا الان تعيين العدل الموثوق عدالته بل مقطوعها الناسخ لا يكون الا عن علم بالتاريخ والتعارض
فان المراد عنده معلوم بمشاهدة القرائن فحكمه بالنسخ عن بصيرة ولا مجال للاجتهاد فيه فانه في الصراية لعله انما حكم بالنسخ بحمله المروي على معنى معارض
للاول عن اجتهاد فلا يكون ملزما للغير وذلك لانه بعيد فان شان العدل ان يهتم في امر النسخ غاية الاهتمام لا عن بصيرة كما بين لكن الشافعية قالوا
اذا تعارض متواتران فقال الراوي الصحابي لكن اذا لم يبلغوا حد التواتر والاظهر قال بصيغة المفرد وجمع على قصد التعظيم هذا ناسخ احتمل الرد
لرجوعه الى نسخ المتواتر بالآحاد رواية وهي رواية انه ناسخ واحتمل القبول ايضا فلعل اي لانه لعل الناسخ المتواتر الذي قال فيه الصحابي
هذا ناسخ والآحاد الذي رواية دليله اي دليل النسخ وما لا يقبل ابتداء فقد يقبل مالا كما في الاستحسان فانه لا يقبل ابتداء ويقبل انتهاء

الرحم وكما في شهادة القابلة بخلاف اثبات النسب ابتداء لكن يقبل في اثبات الولادة ثم يترتب عليها النسب فكذا هنا ليقبل قول الواحد في اثبات النسخ
والناسخ هو المتواتر وان كان لا ينسخ ابتداء وقيل في حواشي ميرزاجان فيه ان قول الصحابي ذلك اي اخباره بالنسخ جاز ان يكون اجتهادا اذ الانقلاب منه عليه
آله واصحابه الصلوة والسلام واجتهاده غير ملزم لمجتهد آخر على ما يراه الشافعية اقول في المتواتر هنا اذا تعارضا فالنسخ لازم لا من اجتهاد والا لزم
كون احدهما منسوخا من الصحابي لا لاخباره بالنسخ ليس الا بيان السبق فالحكم عليه بالناسخية من جهة الآخر متقدم وهو اي اخباره ورواية السبق ان كان
مجمولا فان قلت لعل الصحابي انما حكم بالنسخ لظنهما متعارضين اجتهادا قلت لا اذ لا ظنه التعارض لا يكون الا للتيقن لمعنى عنده بالسماع او مشاهدة
القرائن فيقبل وثانيا ان حكمه بالنسخ انما يكون لعلمه بالسبق واللحوق فيقبل قوله فيه فان ظهر التعارض يحكم بالنسخ والكلام فيه ومن ههنا تبين ان
القبول اي قبول اخباره بالنسخ هو المقبول وابن الحاجب محجوب عنه فتوقف فيه ولم يكن له ذلك ثم لا يعرف الناسخية بالبعدية في المصحف فيستدل
به على البعدية في النزول لان ترتيب المصحف وان كان من عند الله تعالى لكنه ليس على ترتيب النزول وهو ظاهر جدا فان سورة اقرأ اول
القرآن نزولا وكتب في قريب من الآخر وسورة البقرة مع كونها مدنية كتب في الاول وسورة البراءة التي هي آخر المنزلات كتب مقدمة
على اكثر المكيات ولا يعرف تعيين الناسخ بحداثة من الصحابي اي الراوي ليحكم بان مرويه متاخر عن مروي من هو اقدم لانه يجوز سماع الاحدث
ولا يعرف بتاخر اسلامه فيحكم بتاخر مرويه عمن تقدم اسلامه لجواز سماعه قبل سماع متاخر الاسلام او سماع متاخر الاسلام قبل اسلامه اللهم الا
ان يكون اسلام الاحدث بعد وفات الاقدم وصرح بالسماع او متاخر الاسلام اسلم بعد ما انقطع صحبة متقدم الاسلام وصرح بالسماع ولا يعرف
بموافقة البراءة الاصلية فيدل على التاخر عما هو مخالف لها لان التاسيس خير من التاكيد ولو تقدم موافق البراءة يكون تاكيدا فلا بد ان
يكون متاخرا عن المخالف فيكون هو رافعا فيكون تاسيسا والموافق يكون ناسخا اياه فيكون تاسيسا ايضا وهو ضعيف لان النسخ بالاجتهاد
وهو غير جائز سيما يقال ان النسخ غيره وبالراي عرف التاخير والراي مما يتدري اليه ثم يثبت النسخ ضمنا وكم من شئ لا يثبت ابتداء ويثبت
ضمنا فتامل مع ان كونه مباحا شرعيا فائدة زائدة والبراءة الاصلية لا يدل عليه فلو كان موافقها بعدها افاد الاباحة الشرعية فلا تاسيس
اصلا والحنفية يجعلون فيه ويؤخرون المخالف للبراءة لئلا يتكرر الرفع فانه لو تقدم المخالف رفع البراءة ثم الموافق يرفعه فيتكرر الرفع
وفي التعبير بالرفع والعدول عن النسخ ايماء الى انه لا يلزم تكرر النسخ لان رفع الاباحة الاصلية ليس نسخا ايماء الى ان المراد من كلام
المشايخ رحمهم الله تعالى بتكرر النسخ تكرر الرفع وهذا القدر يكفي ههنا فالمناقشة فيه لا يضر ثم انه لما كان هذا القول ايضا نسخا بالاجتهاد وقال
هذا القول منهم ليس حكما بالنسخ في الحقيقة بل هو ترجيح لاحد المتعارضين في التعارض لضرورة العمل لا تعيين للناسخ في الحقيقة ولا شك ان
هذا القدر من الترجيح يكفي لترجيح العمل بالمخالف فقدر ولا تزل فانه مزلة والله تعالى اعلم بمراده وخواص عباده **الاصل الثاني السنة** لما
فرغ من اصل الكتاب شرع في السنة لتاخره عن الكتاب رتبة وتقدمها على الباقين وهي لغة العادة والسيرة وهي ههنا اي في الاصول
وانما قيد به اشارة الى ان السنة في الفقه فعل ما ثابر عليه رسول الله صلى الله عليه واصحابه وسلم ولا يحسن التقييد بالترك احيانا والاخير كالاذان
والاقامة ونحوهما وانما قيد من قيده زعما منه بان المواظبة المستمرة من غير ترك اصلا دليل الوجوب وستتضح لك ان شاء الله تقدس وتعالى
انه ليس الامر كذلك ما صدر وظهر عن الرسول صلوة الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه غير القرآن من قول وفعل وتقرير وانما فسر الصدور
بالظهور ليدخل الحديث القدسي وليظهر لقوله غير القرآن فائدة كذا في شرح المختصر وانما احاله اليه اشارة الى انه موافقنا في هذا التعريف لكنه
الميا ايراد التنافي اليه لقوله اقول القراءة الشاذة ليست بقرآن ولا خبر عند الشافعية ولذا لم يكن حجة ولو كانت قرآنا او خبرا كان

حجة لانا مجيبان اتفاقا فيرد نقضا عليهم بصدق التعريف عليها فلا يكون ما نعا والجواب بان المراد ما صدر من الرسول بعنوان الحجية وليست القراءة
الشاذة كذلك لتكلف لان هذه الارادة بعيدة في التعريفات وان اجيب بانه خبر في الواقع وعدم الحجية لكونها مشروطة بالنقل خبرا قال دا ما
اعتقاد الخبرية وجعل الحجية مشروطة بالنقل بعنوان الخبرية فالخفي وههنا ولان لعبد اعتقاد صدوره عمن هو لا ينطق عن الهوى لا معنى لنفي
الحجية والحق في الجواب من قبلهم انها ليست عندهم مما صدر عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لانه لم ينقل خبرا ولا بد منه وانما
نقل قرانا وهو خطاء بيقين فلا اشكال واما على ما هو التحقيق عند اصحابنا ان دعوى الصحابي العادل المقطوع العدالة انه هو قران لا يصح
الا بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والخطاء بيقين انما هو في اخبار بها قرانا لا في السماع فالقراءة الشاذة قران منسوخ
التلاوة كما مر فليس بخبر وخرج بقوله غير القران فافهم فانه المتلقى بالقبول عند المحافظين بالادب مسئلة هذه المسئلة كلامية
لكن جرت عادتهم بايراد ما صدر في مباحث السنة لشدة التصاقها بها والكان الاليق ان يورد في المبادي وهي الكلامية لكونها من المبادي
العامة لتوقف الادلة كلها على عصمة الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم المقرون الكلمة لا اله الا الله محمد الرسول الله اختلفوا في عصمة
الانبياء قبل النبوة وهي عدم قدرة المعصية عند البعض ونسبه بعض الروافض الى الشيخ ابي الحسن الاشعري قدس سره او هي خلق مانع عن
ارتكاب المعصية غير ملجئ حتى لا يكون المعصوم مضطرا في ترك المعصية وفي فعل الواجب وهو المختار عند الجمهور فالاكثر من المسلمين على
انه لا يمتنع عقلا ذنب منهم مطلقا اي ذنب كان صغيرة او كبيرة كفرا او وقوعه خلافا للشيعة فانهم لا يجوزون عقلا ذنب عليهم مطلقا
اي ذنب كان صغيرة او كبيرة وهم مع قولهم بهذا يجوزون عليهم الكفر تقية عقلا وشرعا قبل النبوة وبعدها وهذا من غاية حماقتهم فانه
لو جوز هذا الامر العظيم عليهم لم يبق الامان في امر التبليغ وهو ظاهر كيف وما من نبي الا بعث بين اظهر اعدائهم فلعله كتم شدة من الوحي
خوفا منهم وخصوصا من مذهبهم الباطل ومن حماقتهم الكاملة ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ما عاش من وقت
البعثة الى وقت الموت الا في اعدائهم ولم يكن له صلعم قدرة لدفعهم مدة عمره وكان يخاف منهم فاحتمل كتمانه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
شيئا من الوحي والتقية بالقران وغيره فانظر الى شناعتهم ومن حماقتهم كيف التزموا هذه الشناعات خذلهم الله تعالى الى يوم القيمة ثم من اجلى
حماقتهم انهم استدلوا بنفرة الناس على العصمة عقلا وهو لو تم لدل على عصمتهم عن المعصية مطلقا فضلا عن الكفر عند الخوف فالتقية للزوم نفرة
الناس عنهم بل النفرة ههنا اشد لا يمانعه الجبن الذي هو اسوء النقائص والحق انهم بمثل هذه الاقاويل خرجوا عن ربقة الاسلام ولذا انهم
بعض اهل الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على صورة خنزير كما هو مشروح في الفتوحات المكية للشيخ الاكبر وارث رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم بل حكم بعض اهل الله تعالى رضوان الله عليهم انهم يحشرون على صورة الخنزير والله اعلم بالصواب وخلافا للمعتزلة
فانهم انما يمنعون صدور المعصية عقلا الا في الصغيرة فانهم يجوزونها واما الواقع فالمتوارث من لدن آدم الى البشر الى نبينا ومولانا
افضل الرسل واشرف الخلق محمد الرسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انه لم يبعث نبي قط اشرك بالله طرفة عين على ما نص الامام
ابو حنيفة في الفقه الاكبر في بعض المعتبرات الانبياء عليهم السلام معصومون عن حقيقة الكفر وعن حكمه تبعية ابائهم وعلى هذا فلا بد ان
يكون تولد الانبياء بين الابوين مسلمين او يكون هو تولد قبل تولدهم لكن الشق الثاني خلا يوجد في الآباء ولا يمكن في الامهات ومن
ههنا بطل انتساب بعضهم الكفر الى ام سيد العالم مفخر بني آدم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وذلك لانه يلزم نسبة الكفر
بالتبع وهو خلاف الاجماع بل الحق الراجح هو الاول واما الاحاديث الواردة في ابوي سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه

وسلم متعارضة مرتبة احادا فلا تعويل عليها في الاعتقاديات واما آزر فالصحيح انه لم يكن ابا ابراهيم عليه السلام بل ابوه تارخ كذا صحح في بعض التواريخ وانما
كان آزر عم ابراهيم عليه السلام ورباه الله تعالى في حجره والعرب يسمي العم الذي يلي التربية ابن اخيه اباه وعلى هذا التاويل قوله تعالى واذ قال ابراهيم
لابيه آزر وهو المراد بما روي في بعض الصحاح انه نزل في ابي سيد العالم صلوات الله عليه وعلى آله واصحابه ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا
للمشركين ولو كانوا اولي قربى من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم فان المراد بالاب العم كيف لا وقد وقع صريحا في صحيح البخاري انه نزل في
ابي طالب هذا فينبغي ان يعتقد ان اباء سيد العالم صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من لدن ابيه الى آدم كلهم مؤمنون وقد بين السيوطي رحمه الله
ولولا الغرض غير الفعل لما القول فيه والمتوارث اليوم لا البحث اليوم من يشار فيما نحن فيه اولا من فعل الافعال المستحقة لنا على الرد النقض والمعتزلة لا مانع
في تجويز العقل من الكمال بالعبد نقصان بعد بلوغ البالغ لنهاية الهيبة ورياضة تامة كما قد روي في اكثر الاولياء كما روي في المعتبرات عن سيد الطائفة قدس سره
انه في الله ما افاقه ويستغرق في زمرة انه كان يا فنا الدرية الفعل افعال الممنوعة ثم يتفضل الله تعالى عليه الى ان صار وليا كاملا صاحب السلاسل
فكذا لا بعد عند العقل ان يصير الرجل بعد ارتكاب المستشنعات القبيحة وليا مقربا ثم يبعث نبيا الروافض والمعتزلة قالوا فيه اي في ارتكاب
المعصية احتقار عند الناس فتنتفر الناس عنه فلا يتبعونه في الاوامر والنواهي بل يقولون هو كان يفعل كذا وكذا او يامرنا بكذا او ينهانا عن
كذا فلا يتأتى حكمة الارسال في ارساله فيمتنع هذا الارسال على الله تعالى عقلا قلنا ما ذكرتم مبني على القبح العقلي اي على ان هذا الارسال
قبيح وما هو قبيح يمتنع عليه تعالى والاشعرية منا لا يقولون بقبح هذا الارسال العاري عن الاتباع فلا يتم عليهم وهذا المنع يتأتى منا ايضا
فان الخلو عن الفائدة ممنوع وانما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة في اتباع من ارسل اليهم وهو ممنوع بل يجوز ان يكون الحكمة
والفائدة اقامة الحجة عليهم في التعذيب وهو حاصل ولو سلم قبح هذا الارسال العاري عن الفائدة فلا نسلم الملازمة وهي لزوم التنفير
والاحتقار لان بعد صفاء السريرة وحسن السيرة ينعكس الحال فيصير موقرا فلا تنفير بعد الارسال ولا التنفير ما كان قبل بناء على ان المعجزة
جاذبة اياهم الى الاعتقاد بهم فينعكس الحال البتة هذا كله قبل النبوة واما بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب فيستحيل عليهم شرعا
وقبل النبوة كما هو المتوارث عنهم فعصمتهم عن تعمد الكذب اليوم لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فمنع الجمهور صدوره عنهم عليهم السلام
من دلالة المعجزة واما ما روي في الصحيحين وغيرهما كل ذلك لم يكن في جواب قول ذي اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت فمعناه كل ذلك لم يكن
في ظني وهذا صادق مطابق للمحكي عنه وكذا قول موسى عليه السلام لا في جواب من سال هل احد اعلم منك فقال الله تعالى بلى عبدنا خضر
كما في الصحيح والمراد بالنفي نفي الاعلمية عن الغير في ظنه فرد الله تعالى ذلك الظن او يقال ان قول موسى صادق في نفس الامر
ولم يكن احد في زمانه اعلم منه لكن لما لم يكن لشان الاعلم دعوى الاعلمية لائقة بل لان يكل الامر الى الله تعالى عاتبه الله تعالى بقوله بلى عبدنا
خضر يعلم اشياء لا تعلمه فلا يليق هذه الدعوى منك وان كنت اعلم منه بالاسرار الالهية فافهم وجوز القاضي ابو بكر صدور الكذب
عنهم غلطا فمنع هو دلالة المعجزة على الصدق مطلقا بل اعتقادا بان لا يجري على اللسان غلطا خلاف الواقع بل انما دلالتها على
العمد فقط قيل لابطال هذا الرأي يلزم عدم الوثوق في التبليغ فانه يجوز ان يكون قوله هذا من عند الله تعالى كذبا جاريا على لسانه
غلطا اذ لا دليل للسامع على البطلان غير الاخبار واذا جاز فيه الكذب ولو غلطا انعدم الوثوق واجيب بالالتزام عنده حين جريان الكذب غلطا
على اللسان ينبه بانه خلاف الواقع واذا عدم التنبيه فهو الدليل على الصدق فالوثوق باق لهذا القائل ان يرجع ويقول يلزم
ان لا يكون للامة وثوق بصدق اخباراته حين السماع بل ينظر الى زمان التنبيه التزام فذلك بعيد من الادب والانصاف فتامل ولا

مباح كما قال الله تعالى وما كان لهم ان يقبل هو منا الاختيار واعلم انه كما يجوز عليهم الصلوة والسلام الزلة يجوز سهوا فيتقون فيما يكون خطيئة لو لم يكن خطاء وكذا السهو والتشنيع البعض على الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية قدس سره على حكمه لوقوع الخطاء لابراهيم على نبينا وآله واصحابه وعليه السلام في التعبير رؤياه فهم شنيع انه انما نشاء من جهلة النبوي عليه فلا يسمع ان ما يفضي اليه ثم اعلم ان حجية السنة موقوفة بالنسبة الينا على السند وان لم يكن موقوفة عليه بالنسبة الى الصحابة وهو الاخبار عن طريق المتن بان يقول حدثني فلان من غير واسطة او بها انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا خبر خاص فلابد من البحث عن الخبر والخبر قد اختلف في تحديده هل يصح ام لا فقيل لا يحد ثم اختلفوا فالغزالي الامام حجة الاسلام قدس سره قال لا يحد لعسره وانما يعرف بالقسمة والمثال بالوجه كما قال في الوجود والعلم ومقصوده انه لا يمكن المعرفة بالكنه ولا بالرسم للاوجه ما القسمة الى هذه الاقسام او بما يماثل هذا الجزئي ونحوه واما الاكثر قالوا لا يحد لان علمه اي تصوره ضروري وهو هو يحد تعريفا حقيقيا او المعرفات كلها لفظيات وهو المختار عند المص وغيره فان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وهو خبر خاص ومطلق الخبر تمام ماهية هذا الخبر فيلزم من تعقله المطلق وقد يجاب بان علمه استغنى نفسه كما في العلم الحضوري الذي يكفي فيه مجرد الحضور غير الصورة الذي كما هو في العلم الحصولي الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فلا يلزم من ضرورة نسبة الوجود اليه ضرورة تصور النسبة فانه يجوز ان يكون الاول من قبيل الحضوري فلا يلزم ان يكون الذي هو الحصولي وفيما اي في النسبة باعتبار تعلق التصور النزاع هل يكون متصورة ام لا ولا يلزم من العلم الحضوري بالخاص العلم الحصولي هذا انا وهو ظاهر جدا كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون حقيقة السخاوة والشجاعة وسائر الحالات النفسية مدركة لنا الكنه وهو بين البطلان كذا في شرح المختصر اقول قد مر ان الخبر الخاص حكاية من تحقق مضمونه والحكاية انما يكون بصورة المحكي عنه مطابقة هذه الصورة اياه وفيه مدخل ولا فيكذب فانما ان صورة المحكوم عليه والمحكوم به حاكيتان عنهما اي عن المحكوم عليه وبه كذلك نسبتا الذهنية حاكية من نسبتها الخارجية المغايرة لهما بالذات في الوجود وكاشفة عن ربطهما بين المحكوم عليه وبه في نفس الامر اثباتا او سلبا التحقق المغاير للحكاية سواء كان تحققا في الواقع او لم يكن فلا ينافي ما اختاره في السلم ان مضمونه ما مفهوم الثبوت الاعم اما الثبوت حال الاخبار المعتبرة المستعملة في المحاورات ولهذا اي لاجل كون صورة المحكوم عليه وبه والنسبة حاكية قالوا لا بد في القضية من ثلثة تصورات تصور المحكوم عليه وبه والنسبة التامة واما النسبة التقييدية التي اعتبرها المتأخرون فالوجدان الصحيح يحكم بخلافها واذ قد ثبت ان الحكاية ليست الا الصورة الحاكية فليس علم الخبر الا بالتصور و حصول الصورة فاندفع الايراد ثم رجع الى تقرير الدليل توضيحا فقال فاذن هذا الخبر حاصل بذاته بكنهه لا بوجه بالحصول الذي هو التصور فكان هذا الخبر الخاص متصورا بالكنه بداهة فكان المطلق كذلك اي بالكنه بداهة لان الذاتي ضروري الثبوت في مرتبة الذات فحصول الذات هو حصول الذاتي وقد اشار في اثناء التقرير الى اندفاع المنع المشهور بانه لا نسلم ان ذاتية الاعم وكون الاخص متصورا بالكنه وكلاهما ممنوعان فتامل ثم هذا غير وارد فان العلم بالخاص لا يلزم منه العلم بالمطلق كيف لا ويجوز ان يكون الخاص متميزا عند العقل من دون تميز المطلق الذاتي وهو كما هو ظاهر جدا عند المحققين المنكرين لحصول الكنه فانه يجوز ان يكون شبح الخاص مغايرا لشبح المطلق الذاتي فلا يلزم حصول احدهما حصول الآخر فلا يلزم من بداهة احدهما بداهة الآخر ثم ان العلم المتعلق بالخبر الخاص علم تصديقي ولا يلزم من تعلق التصديق بشيء تعلق التصور بذاتياته ولعل هذا هو مراد شارح المختصر فان تحصيل نفسه كما في العلم بالخبر الخاص هو التصديق به لا يلزم منه تصور النسبة المطلقة التي هي تمام ماهيته وانما بنا الكلام على الحصولي والحضوري فاحسان الى من لا يقبل فان شارح المختصر ممن لا يرى اتحاد العلم والمعلوم ولو سلم ان الادراك بحصول الصورة

يجوز علمها او رد بقوله الا انه يفيد تصور الكنه اجمالا في ضمن تصور الخاص من غير ان تميز عما عداه لان امتياز الصورة فرع تصور الذات تفصيلا
واذا لم تكن صورته الذاتي متميزة عن صور الذات لم يكن هو منكشفا ولا معلوما الا العلم الذات وهو وجه من وجوهه فلم يلزم انكشاف الكنه
وفيه النزاع فتامل فيه وقد تقرر الدليل بان حصة الخبر اعني الخبر المقيد بكونه بين هذه الاطراف متصورة بكنهه وتصور المطلق لازم من
تصور المقيد فان تصور المقيد لا يكون الا بصورة تفصيلية صورة المطلق والقيد فلزم تصور المطلق وعلى هذا لا يرد عليه شئ مما ذكر لكن يرد عليه منع
كون المقيد متصورا بالكنه كيف وهذا في قوة اصل المدعى وقد استدل على بداهة تصور الخبر بالتفرقة بينه وبين غيره ضرورة وهي لا تكون
الا بالعلم بهما وتصورهما والجواب لا نسلم ان التفرقة تقتضي تصور الخبر بل لا تقتضي التصور اصلا بل يكفي في التمييز الحصول اي حصول مطلق
الخبر بل يكفي حصول الاخبار له نحاصة بان الخصم قائل بالعلم بالقنية والمثال وهو يكفي للتمييز ويمكن ان يقرر بما مر انه انما يلزم التميز مطلق
العلم واما العلم الحصولي الذي هو التصور فكلا ثم يدفع بما مر وبان المراد ان التفرقة بين مطلق الخبر وغيره ضرورية فلا بد من العلم بمطلق الخبر
والعلم بالمطلق لا يكون حضوريا ولو سلم تصور مطلق الخبر فالتفرقة لا تقتضي الكنه اي تصوره بل يكفي التصور بوجه ما والنزاع وانما هو في الكنه
وما في التحرير ان لكل من الخبر وغيره لوازم واعطاء لوازم كل بما هو لوازم له وضعها موضعها لا يكون الا بتصور الملزومات نعم لا يلزم التصور من
حيث انه منتسبي الخبر ساقط لانه يكفي لاثبات اللوازم التصور بوجه تميزه الملزوم واما التصور بكنهه فكلا وهذا ظاهر جدا ثم ان الدليل منقوض
بسائر المفهومات فان التفرقة بينها وبين نقائضها ضرورية فلا بد من تصورها ضرورة وكذا منقوض بالانشاءات كالاوامر والنواهي
فانه كما ينتج بداهة الخبر ينتج بداهة الانشاء ايضا الا ان يقال هذا الدليل منسوب الى الامام الرازي وهو يدعي بداهة جميع التصورات فتأمل
فيه ثم اعلم انه قيل ان الحكم بالبداهة لا يمكن ان يكتسب بالدليل بل يكفي فيه الالتفات الى المدرك بل يحصل من غير نظر اصلا فهو من الوجدانيات
وبه ارتضى صاحب التحرير ايضا قد استوفينا الكلام في حواشينا على الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف واما المحددون اي المعرفون
تعريفا حقيقيا لقولهم بالكسبية فالقاضي الباقلاني او عبد الجبار المعتزلي قالوا الكلام يدخله الصدق والكذب اورد عليه كلام الله تعالى
وكلام الرسل عليهم الصلوة والسلام فانه لا يدخله الكذب اصلا والاولى في الايراد ان يورد كل خبر فالصدق على شئ من افراده
فان الخبر الصادق صادق دائما والخبر الكاذب كاذب دائما لا يمكن ان يدخلا في شئ من الاخبار وفيه رد على من زعم ان الاشكال
غير وارد فان المفهوم من التعريف الذي يجتمع فيه الدخول للصدق والكذب ويجوز ان لا يجتمع بل يدخل في بعض الاوقات احدهما وفي الآخر
الآخر وانما يلزم لو كان المراد دخولهما مجتمعا ولم يفرق هذا الزاعم بين تحقق مصداق الخبر وصدقه فان الاول قد يختلف بحسب الاوقات
واما صدق الخبر فدائم فان صدق المطلقة دائم فالصادق صادق دائما فلا يدخله الكذب اصلا والا اجتمعا والكاذب كاذب دائما
فلا يدخله الصدق فلا الصدق الحد على شئ من افراد المحدود ثم قد يجاب المراد ما يدخل حقيقته الصدق والكذب وهذا لا يوجب ان يدخلا فردا
واحدا منه بل يصدق بدخول الصدق في بعض الافراد والكذب في البعض وهذا صحيح الا انه تكلف واما ما قال المص انه يلزم ان يتوقف معرفة
كل خبر على خبرية الآخر فليس بلازم فان غاية ما لزم ان التنبه على خبرية الخبر انما يكون بعد التنبه على خبرية الآخر ولعله يلتزم ويجوز ان يكون التعريف بما
يتحقق المرسوم لا يوجب تحقق الرسم حتى يلزم منه التوقف في التحقق فتدبر وقد يجاب ايضا بحمل الواو على او اي يدخل احدهما وهو تكلف ايضا والجواب
عند العبد المرزوق من دخول الصدق والكذب انه يحتملهما عقلا بالنظر الى حقيقته النوعية مع قطع النظر عن خصوص الطرفين والامور الخارجية من القائل
وغيره وكل خبر وان كان خبر الله تعالى اذا جرد النظر اليه وقطع النظر عن الطرفين والمخبر ويلاحظ انه ثبوت شئ لشئ او نفي شئ عن شئ يحتمله

العقل بصدقه وكذبه او الجواب ان المراد كما صرح به القاضي المعرف دخولهما لغة فانها لاتابى عنه ولا يستنكف عن تجويز صدق كل خبر وكذبه معا ولو
كان العقل يحيل ذلك فان قلت اليس قالوا ان حقيقة الخبر الصدق فكيف يجوز اللغة كذب الخبر قال ولا ينافي ذلك اى دخولهما الخبر لغة ما تقرر
ان المدلول للخبر هو الصدق فقط والكذب احتمال عقلي وذلك لان كون مدلوله الصدق لا ينافي المقارنة بالكذب ومفهومها اللغوي فلا ينافي
دخولهما معا باعتبار مفهوميهما اللغويين وهذا هو المعنى تجويزهما لغة فقد بان انك تعلم ان الخبر انما وضع لتحقق مصداقه في نفس الامر فان تحقق مطابقة
الخبر يكون صدقا والا يكون كذبا فليس الصدق مدلولا له مطابقة ولا التزاما بل قد يعرضه وقد لا يعرضه فان اراد بكون مدلوله الصدق
ان مدلوله تحقق المصداق فحق والا فلا يخفى ما فيه واما الايراد بالدور بان الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدمه فتوقف معرفتهما على معرفة الخبر
فتعريفه بهما دور قال ابن الحاجب لا جواب عنه فمندفع بانهما ضروريان تصورا وليس تصورهما موقوفا على تصور الخبر بل هما معنيان
يعبر عنهما بالفارسية براست ودروغ يتعاطيهما كل احد وان لم يعرف مفهوم الخبر نعم تحققهما موقوف على تحقق الخبر فانهما لا يوجدان فيما سواه
والتفسير المذكور لهما لفظي فلا يرد وانما يتوقفان على الخبر سواء كانا ضروريين او نظريين تحديدا او يقال هما مطابقة النسبة للواقع وعدمها
وهذا لا يتوقف على مفهوم الخبر فلا دور او يقال المأخوذ في مفهومهما الخبر المعلوم باعتبار ما والمعرف حقيقة الخبر فلا دور وقيل في تعريف الخبر
باحتمال التصديق والتكذيب هربا عن لزوم الدور زعما منه ان التصديق والتكذيب مما لا يتوقفان على معرفة الخبر بخلاف الصدق
والكذب وهو اى الدور وارد فلا فائدة في الفرار لانهما الحكم بالصدق والكذب فقد توقف معرفة الخبر عليهما فعاد الدور وقد يقال
لا نسلم ان التصديق والتكذيب الحكم بالصدق والكذب بل المراد بهما الايجاب والسلب على ما صرح به ابن سينا فالخبر ما احتمل الايجاب
والسلب ولا دور فيه الا ان الايجاب والسلب نفسهما الخبر على معنى لا احتمال لهما والاظهر ان يقال المراد اذعان النسبة وانكارها اى
اذعان نقيضيها ولا شك ان كل خبر يحتملهما فح لا دور ولعل المراد بالايجاب والسلب الاذعان والانكار الا انه تسامح وقد يقال ابو الحسين
في تحديده كلام يفيد بنفسه نسبة واراد بالكلام ما تألف من الحروف لا ما هو المشهور بين النحاة فيخرج نحو قائم من المشتقات مع انه
كلام عنده وليس بخبر لا لما زعم ابن الحاجب انه يفيد النسبة لا بنفسه بل مع الموضوع فلا يفيد بنفسه نسبة وذلك لان هذا يتوقف على ان الدلالة
بنفسه الدلالة بلا ضم ضميمة اخرى وهو خلاف ما صرح به المحدد فانه نقل عنه ان الدلالة بالوضع والنسبة داخلة في مفهوم المشتق فالدلالة
عليها بنفسها بل لان المراد افادة وقوع النسبة او لا وقوعها اى النسبة التامة الحاكية التي هي متعلق الاذعان والانكار ولا يرد
نحو قم اى صيغ الاوامر على ما وهم ابن الحاجب بناء على ان قيامك مطلوب او الطلب منك القيام مفاد منه فيكون النسبة مفادة منه
لانه اى افهامه منه ليس بنفسه اذ مدلوله المطابقي هو طلب القيام واما الاخبار بكونه مطلوبا فمدلول التزامي لانه لازم عقلي وليس معنيا
وهو المراد من قوله بنفسه كما صرح به في المعتمد تامل فانه احق بالقبول ثم لعله اراد بالوضع الوضع الاعم من الحقيقي والمجازي لئلا يخرج
الانشاءات المستعملة في الخبر مجازا والحاصل ان المراد من الدلالة بنفسه الدلالة على المعنى المستعمل فيه فافهم وما ليس بخبر من الكلام وهو
المركب التام المفيد فائدة تامة انشاء ومنه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء وتسمية الجميع بالتنبيه كما في المختصر
غير متعارف عندهم والمناسب للتأنيث نعم اهل المنطق يسمون الانشاء الغير الطالب تنبيها مسئلة صيغ العقود نحو بعت واشتريت
وتكفلت واحلت والفسوخ نحو طلقت واعتقت واقلت وظاهرت وغير ذلك هل هي انشاء او اخبار اختلف فيه ومحل الخلاف فيما اذا استعمل
عند ارادة انشاء العقد ولما كان الذهاب الى الاخبارية مستبعدا عند افهام العامة في بادي الراي لان البيع مثلا لا يثبت الا عند تلفظه

بهذا اللفظ عبر بالخلاف اولا ثم قال اعلم انه لا خلاف لاحد فی ان مدار الفتوی علی اللفظ والقائم به مقامه من الکتابة والاشارة والمناطعة
لتحقق هذه العقود والفسوخ حقیقة معنی النفس القائم بها لکن لما کان المعنی النفسی امرا مبطنا ادیر علی اللفظ والقائم مقامه کالسفر والمشقة فانه
ادیر الرخصة علی السفر ومناطه حقیقة المشقة لکن دلالة اللفظ لیست مطلقا علی المعنی الموجب للبیع وهو الحادث فی الذهن عند احداث البیع اما
بالعبارة بان نقل عن المعنی الخبری الیه شرعا فهو انشاء کما فی التقریر والنقل الشرعی مشکل لان هذه العقود کانت فی الجاهلیة قبل ورود الشرع
فالاخری ان یقال هو منقول عرفا وعلیه الشافعیة او بالاقتضاء بان یکون حکایة عن تحصیل البیع وهو متوقف علی حصول المعنی الموجب
فهو لازم متقدم وهو اخبار وعلیه الحنفیة بل الجمهور من المالکیة والحنابلة فالمعنی الموجب الذی هو المحکی عنه موجود والحکایة موجودة
بوجود متغایر کما فی سائر الاخبارات ولیس بین الحکایة والمحکی عنه تغایر بالاعتبار کما ظن فی شرح الشرح حیث فرق اولا بین الانشاء
والاخبار بانه علی تقدیر الانشاء ینعقد البیع بهذا اللفظ وعلی تقدیر الاخبار ینعقد بمعنی فهی معبر بهذا اللفظ ثم قال فان قلت فما تحد
الحکایة والمحکی قلت هما متغایران اعتبارا فان المعنی القائم بالذهن من حیث هو قائم محکی ومن حیث انه مدلول اللفظ حکایة ولیس الامر
کما ظن فان المعنی القائم بالذهن اعتبره الشارع موجبا ومحکی عنه النسبة المدلولة بهذا التربیع المعلومة حکایة عنه وهذه النسبة مغایرة
بالذات ولو کان الامر کما زعم لکان الانشاء حکایة ایضا فان مدلول اضرب ایضا قائم بالذهن ثم النسبتان نسبة الی الذهن بالقیام
والی اللفظ بالمدلولیة فیکون باعتبار محکیا عنه وباعتبار حکایة ولعل منشأ قوله هذا التسامح وسنقرره ما حقق فافهم ومنها التحریر علی هذا
المنطوق ومتن الا انه یتوقف علی ان المعنی الموجب سبب لوجود البیع وتحقق البیع فی نفس الامر سواء حکی عنه بهذه الالفاظ ام لا
وهو فی حیز الخفاء فانه لا ینعقد بعقد القلب فقط بل لا بد من القول لان هذه التصرفات قولیة والنیز یقع الطلاق ونحوه بالهزل والجد والخطاء
فلو کان المعنی النفسی موجبا لوقوع الطلاق لما وقع عند الهزل وانتفاء المعنی الموجب فی الخطاء اظهر منه فی الهزل والیضا انهم قالوا ان
وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما بالاقتضاء واذا کان الموجب هو معنی النفس حقیقة وهو معنی موجود مقدما علی التکلم بهذه الکلمات
فلا اقتضاء ههنا وهل هذا الا کما اذا طلق سابقا ثم اخبر بعد حین انه کان طلقها والجواب ان وقوع الطلاق ونحوه بهذا اللفظ لکن الدلالة علی
وجود الطلاق تطلیق الزوج فههنا تطلیق سابق ولیس الا عقد القلب فهو السبب لکن لم یعتبر الشرع ایاه سببا الا لصدق هذه الحکایة وهذا
القدر هو المعنی للاقتضاء فانه اعتبر لصدق الکلام شرعا بخلاف الحکایة عنه بعد هذه الحکایة انه کان طلقها فانه لم یعتبر سببیة فهو العقد
القلبی لصدق هذا الخبر فاندفع الاخیر ثم ان المراد بکونه تصرفا قولیا انه یثبت سببیة هذا العقد بهذا القول وغیر قیاسه صرح بذلک الشیخ السداد
فی شرح اصول الامام فخر الاسلام والاصول لتصرف فقط یثبت بفعل القلب فاندفع الاول واما فی الهزل فالمطلق لم یعقد فی القلب ایقاع الطلاق
ویخبر عنه بهذا الخبر الا انه لا یرضی بوقوع مسببه والشرع لم یجعل لبعض العقود مشروطة بالرضی بحکمها اذا انشاء فالحق فیه ان الوقوع فیه
القضاء فقط للحکم بالظاهر فلا لصدق القاضی فی عدم تحقق العقد القلبی واما عند عدم الخبر فلا انشاء لعدم تحقق ما هو سبب حقیقة فاندفع
الثانی ایضا هکذا ینبغی ان یفهم وقد یقال فی تحقیق کلام الحنفیة ان الخبریة التی تقتضی تحقق المحکی عنه الا لم یکذب اصلا هی التی لا بد للخبریة
من الحکایة من امر فان تحقق هذا الامر مادیا وما دون الا لکان وهذه الصیغ قد قصد بها الاخبار والحکایة عن وجود البیع والطلاق
مثلا لکنها کاذبة لا تتقاضا الخبر عنه فالشرع اعتبر هذا المعدوم موجودا لتصدیق الخبر فهو ثابت اقتضاء فتحقق البیع والطلاق قبل التصحیح
هذه الخبر وهذا والکان لبعض عباراته شراح الاصول للامام فخر الاسلام ایماء لکنه لا یخفی علی من له قاسمه سلیم ما فیه من التکلف فان هذا التقسیم

كانت مستعملة في الجاهلية ولم يكن المستعملون يعرفون الشرع فضلا عن هذا الاعتبار بل عامة المسلمين يعملون هذه الصيغ ولا يعرفون هذا التدقيق ولا يتصدرون الكذب اليقين عند استعمالها الحكاية عما ليس في الواقع ثم اعتبار الشرع المعدوم موجودا انما يحكم به العقل فالحق ما افاده المصنف تحقيق ان هذه حكايات عن العقد القلبي الذي اعتبره الشرع سببا فافهم لنا الصيغة موضوعة للاخبار فيبقى عليه لان الانشائية انما يكون بثبوت النقل النقل لم يثبت وقد يقال المعنى الانشائي يتبادر اليه وهو دليل النقل الجواب ان القدر الضروري ان العقد ينعقد عند التلفظ بهذه الالفاظ واما تبادر المعنى الانشائي فلا دليل عليه بل يفهم المعنى اللغوي فلا يعدل عنه لان الاصل هو الاصل فافهم الشافعية قالوا اولا لو كانت هذه الالفاظ اخبارات لكان لها خارج يكون حكايات عنه ولا خارج لها بل البيع يقع بعت وكذا اخواته فليس هناك بيع سابق عليها حتى يكون خارجا محكيا عنه وقالوا ثانيا لو كانت اخبارات لكانت محتملة للصدق والكذب ولا يحتمل الصدق والكذب فان الوجدان يحكم بخطاء من جوزهما عليها والجواب لا نسلم انه لا خارج لها ولا يحتمل الصدق والكذب بل لها خارج من الكلام وهو العقد القلبي الموجب لانعقاد البيع وبه يتحقق البيع حقيقة لها فهي صادقة بلا ريب ويحتمل عدم المطابقة كما مر بيانه وانما اكتفى بذكر المطابقة لانه من المعلوم ان ما احتمل المطابقة احتمل اللامطابقة ايضا لا كما في شرح الشرح ان هذا الخبر صادق قطعا ولا يحتمل الكذب لوجود مصداقه ثبتة كما اذا اخبر احد ان في نفسه صورة لان هذا لا يستقيم فان الحكاية عن الذهن والخارج سواسيان في احتمال المطابقة واللامطابقة نعم محصول ما في الحاشية ولعل مقصوده ان هذه الاخبارات صادقة بالنظر الى الامر الخارجي وهو ان المتكلم اعرف بحاله ومعلوم انه لا يقصد عند استعماله هذه الصيغ الكذب واما بالنظر الى حقيقتها فيحتمل كليهما فتدبر وقد يجاب عنهما بان الخبرية لا تقتضي تحقق المصداق في نفس الامر والذي لا بد منه قصد الحكاية عن امر خارج وعدمه ممنوع لكنه انما لا يكذب الا ان الشرع اعتبره محققا موجودا قبل استعمال هذه الصيغ فيكون صادقة لهذا والا فهي كاذبة فثبت احتمالها وهذا الجواب مبني على ما قلنا سابقا في تحقيق الخبرية مع ما عليه ويمكن حمل كلام شارح الشرح عليه ايضا بان صدقها مقطوع لاعتبار الشارع المصداق المعدوم موجودا او اعتبار الصيغ صادقة ولا ينكر احتمال الكذب بملاحظة نفس هذا الكلام فتدبر وقالوا ثالثا لو كان خبرا لكان ماضيا لانه صيغته ولو كان ماضيا فلم يقبل التعليق والتوقف على ما هو في المستقبل ومخطور الوجود وهو باطل لانه يقبل التعليق اجماعا وهذا منقوض بما اذا كان انشاء لانه لو كان انشاء لكان انشاء للعقد الواقع في الحال فلا يصح التعليق على امر مستقبل مخطور الوجود فان قالوا الشرط مغير عن كونه انشاء في الحال الى الانشاء عند وجود المعلق عليه فنقول كذلك عند كونه اخبارا الشرط مغير عن الاخبار الماضي الى اخباره وقوعه في المستقبل عند وجود المعلق عليه فان قالوا انشاء الحكم التعليقي قلنا انه على تقدير الخبرية للاخبار عن اللزوم والتعليق على الكائن في نفس الامر بالجملة ما هو جوابكم فهو جوابنا اقول الشرط مغير كما في سائر الاخبارات والانشاءات الا ترى النهار موجود يدل على الوقوع الحالي فاذا علق بالشرط لا يوجد الا وجوده فانه يدل على الوقوع عند الوقوع وتغيرها دل عليه حال الانشاء وكذا انت طالق على الانشائية كما هو مذهب الخصم طلاق في الحال والانشاء له بعد التعليق ليس كذلك بل انشاء الطلاق يوجد عند المعلق عليه فكذلك الحال حال الخبرية فانه يكون اخبارا عن طلاق يكون واقعا في المستقبل عند وجود الشرط فلا نسلم انه لو كان ماضيا لم يصح التعليق بل يصح ويتغير من الماضي الى الاستقبال بل يخرج عن الحكم الماضوي ويكون حكم بينه وبين المعلق عليه باللزوم ثم لما كان المعنى الموجب من مقتضيات الخبر كان التعليق مستلزما للتعليق كيف ولو وجد المعنى لكان الخبر عن الحكم اتفاقيا كاذبا بل انما يستدعي وجود المعنى الموجب عند وجود الشرط لا غير ولذا قلنا التعليق يمنع السببية كما مر ولا يخفى ان الاخبار

تقتضي وجود اللزوم بين الطلاق ودخول الدار مثلا ولا يكون لزوم الا باعتبار الشرع بسببية العقد الشرطي النفسي له وهذا القدر ضروري ومتحقق واما انه
بل هو سبب لوقوع الطلاق عند وجود الشرط فالنزاع فيه باق بحاله وقد مر مع ماله وعليه فلا نعيده وقد يجاب في شرح الشرح بانه اخبار عن وقوع التعليق الكائن
في الذهن فلا ينافي كونه ماضيا وهو ليس بشئ لان الماضي انما يدل على وقوع مصدره في الزمان الماضي والتعليق يقتضي وقوع مصدره عند وجود الشرط
لا غير واما وجود تعليقه في الماضي فمعزل عما نحن فيه لانه ليس مدلول الصيغة طلقت وهو ظاهر جدا وقالوا ثالثا لو كان الصيغ المذكورة اخبارا لزم عدم
الفرق بينه خبرا عن الطلاق الواقع من قبل او انشاء اي وقوع الطلاق بهذا اللفظ لانه خبر على كل تقدير وهو اي انتفاء الفرق باطل ولذا
لو قال للرجعية المطلقة في العدة طلقتك يسئل عنه فان نوى الانشاء يقع الطلاق الآخر وان نوى الاخبار لا يقع اقول الملازمة ممنوعة بل
الفرق بانه مرة اخبار عما حصل به اقتضاء وبه يقع الطلاق ومرة اخرى ليس كذلك بل هو اخبار عن الطلاق الواقع لا بالاقتضاء والاظهر في العبارة
انه يقال مرة اخبار على تطليق حاصل بالانشاء النفسي لم يحك عنه اصلا اولا ومرة اخبار على التطليق المحكي بالحكاية اولا وعلى الاول يقع طلاق
آخر لوجود الموجب مرة ثانية وعلى الثاني لا يقع لعدم تكرار الموجب وقد يجاب بان الفرق بين ما اذا قصد ايقاع الطلاق وبين ما اذا قصد الاخبار
عن طلاق سابق ان في الاول لم يقصد الحكاية عن طلاق فيه متحقق يخبر عنه وتوقعه فالشرع يعتبره واقعا تصديق هذا الكلام فيقع طلاق آخر و
في الثاني لقصد عن طلاق واقع محقق فهو صادق في الاخبار فلا يحتاج الى اعتباره وقوع آخر وهذا بناء على ما مر نقله عن البعض
في تحقيق الاخبارية مع ما عليه فتذكر قال شارح الشرح ان القطع بالفرق المذكور انما هو في الحكاية عن الخارج واما في الحكاية عما في الذهن
فدقيق تحقيقه ان الانشاء يدل على حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار عن حدوث البيع من الكلام النفسي والتغاير بين الحكاية والمحكي عنه بالاعتبار
فالمحكي عنه هو احداث البيع القائم بالنفس والحكاية هو من حيث انه مدلول اللفظ مطابقة وانت لا تذهب عليك ان هذا مع ابتنائه على التغاير
الاعتباري لا يفيد لان المستدل انما الزم عدم الفرق فيما اذا قصد الحكاية عن طلاق واقع وبين ما اذا قصد حدوث آخر لكونه اخبارا على
كل حال وهذا لا يدفع ذلك وبيان الفرق بينه حال كونه انشاء وبينه حال كونه اخبارا مما لا طائل فيه والقطع بالفرق في الحكاية عن الخارج لا يضره
بل يفيد لبطلان اللازم فلا وجه الا بالارجاع الى ما قال المصنف وقد يقال في الجواب الفرق بينه خبرا وبينه انشاء انه اخبار عن الذهن
اي عن الانشاء القائم بالذهن مرة فيقع آخر واخبار عن الخارج اي عن الطلاق الواقع في الخارج وفيه ما فيه فانك قد عرفت ان السبب
الموجب لوقوع الطلاق هو الانشاء القائم بالنفس فيه يصير المرأة مطلقة في الخارج والرجل بائنا والمال مبيعا فنحو طلقتك وانت
طالق حكاية عن هذا الانشاء الذهني او الاثر المترتب عليه فلا وجه لهذا الفرق نعم قد يكون اخبارا عن الانشاء الاول الذي به وقع الطلاق
مرة ويحكى عنه اولا وعلم وجوده بهذه الحكاية فلا يقع طلاق آخر وقد يكون اخبارا عن انشاء ذهني آخر غير الاول فيقع آخر ولذا يسأل
في الرجعي كما قد مر وقد يقال في الاستدلال على الانشائية بان انت طالق وطلقتك لو كانا خبرين كان الاول خبرا عن اتصاف المرأة
بالطلاق والثاني عن اتصاف الزوج بالتطليق فهذا المخبر عنه ثابت من قبل ام لا وعلى الثاني فلا اخبار بل يكون انشاء لتطليق الزوج
وصيرورة المرأة متصفة به فانهما قد تحققا بهذا وعلى الاول يلزم ان يكون المرأة مطلقة قبل هذا الكلام وهو ظاهر الفساد لان الطلاق
انما يقع به لا قبل والقول بان مناط الحكم هذا اللفظ كما في السفر والمشقة لا يفيد لان الشارع قد اناط الحكم على السفر ولم يعتبر المشقة
فيه اصلا انما هو ابداء الحكمة منا واما ههنا فقد قلتم ان ايقاع الطلاق قد اناطه الشرع بعقد القلب وانما هذا حكاية واخبار عنه
لا دخل له في الايقاع والتحقق لهذا الاناطة من دليل شرعي لانه لا يهتدي اليه العقل ولا يجوز نصب الاسباب بالرأي

والفقه لايكون ح هذا من قبيل المقتضي فانه يثبت بالمقتضي وهذا انه ثبت من قبل والجواب عنه ان المخبر عنه ثابت قبل التكلم بهذه الاخبار وان المرأة مطلقة قبله بالانشاء النفسي ليس فيه فساد اصلا وانما الحاكم على هذا اللفظ مع كونه اخبارا لغة لانه اعتبر سببية الانشاء النفسي لئلا يلزم اعتبار الكلام الكاذب وهو معنى لولا الحكم بهذه الصيغ ان العقد النفسي المخبر عنه انما جعل سببا شرعا عند هذا الاخبار مقدما عليه فيكون ظهور سببية بهذه الاخبار ويكون الوقوع الفقه عند والدليل عليه ثبوت الطلاق والبيع عند استعمال هذه الصيغ وهذا هو الدليل على ان الحال حال السفر للمشقة ثم لما كان اعتبار سببية هذا المعنى النفسي لوقوع الطلاق وصيرورة المرأة مطلقة انما هو مشروطة بارادة الحكاية لا ناطة الشارع الحكم بهذا الحكاية لا على النفسي كيف اتفق كما ان اناطة الرخصة بالسفر دلت على انه لا اعتبار للمشقة كيفما اتفقت بل حال كونها مقارنة للسفر فكان سببية هذا الانشاء النفسي لوقوع الطلاق انما يظهر بهذا الاخبار قبل انها ثابتة باقتضائه وان هذه الالفاظ اسباب لاحكامها لكونها مظنة لها وهذا كلام صاف لاغبار عليه قد تفضل الله سبحانه بالكشف على هذا العبد عفر الله له الى هذا الآن ولعله يحدث لعد ذلك امرا الخبر عند الجمهور اما صادق او كاذب لانه اما مطابق للواقع الذي هو المخبر عنه وهو الصادق او لا مطابق وهو الكاذب وهذه المنفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات والنزاع من نازع ليس الا في اطلاق لفظ الصدق والكذب لغة هل هما لهذين المعنيين لا في صدق هذه المنفصلة وما قيل كل اخباري اليوم كاذب ولم يتكلم بغيره او كلامي هذا مشير الى هذا كاذب فليس له صادق ولا كاذب ولا كان كاذبا وصادقا معا لانه لو كان صادقا مطابقا للواقع لاتصف موضوعه بالكذب وهو هذا الخبر بعينه فيكون كاذبا ولو كان كاذبا لكان محموله مسلوبا عن موضوعه الذي هو هذا الخبر واذا كان مسلوبا كان الصدق ثابتا فيسمى هذه الشبهة جذر الاصم فقد ذكرنا الجواب عنه في السلم وقد بينا في شرحه انه لا يتم واجاب المحقق الدواني بانه ليس خبر فلا استحالة في الخلو عنهما وهذا حاسم لمادة الشبهة ولها اجوبة اخرى لولا الفن غريبا لفصلنا القول فيه مع ما له وما عليه وقال النظام من المعتزلة الخبر اما صادق او كاذب لانه اما مطابق للاعتقاد فهو صادق سواء طابق الواقع ام لا او لا مطابق للاعتقاد فهو الكاذب سواء طابق الواقع ام لا ولا يخفى انه اختل الحصر بما اذا لم يكن هناك اعتقاد والا ان يتكلف ويراد بعدم المطابقة اعم من ان يكون اعتقاد ولكن لا يطابقه او لا يكون اعتقاد اصلا لكن يكون مساق التعالي الاعتقاد لئلا يخل بالانتشار وتمسك تمسكا بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فقد اثبت الله لهم الكذب في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع من غير ارتياب وشك فعلم ان الصدق ليس المطابق للواقع ولا الكذب عدمها فبطل قولكم وهذا ينفي قول الجاحظ ايضا فتعين قولنا هو ان الصدق مطابقة الاعتقاد والكذب عدمها واجيب بمنع بان الله كذبهم في قولهم انك لرسول الله بل المعنى انهم كاذبون في الشهادة فكذبهم في قولهم نشهد وذلك لان الشهادة الاخبار عن صميم القلب والاعتقاد وهذا ظاهر اذا كان نشهد اخبارا كما هو مقتضى الصيغة واما اذا كان انشاء للشهادة فالكذب باعتبار تضمنها الاخبار بانهم معتقدون ولا شك ان الاخبار بالشهادة وكذا اخبار انهم معتقدون خبر مطابق للواقع وكذا ان اقرانهم بان قولهم نشهد انك لرسول الله كناية عن اخبار ايمانهم فقصدوهم بانهم مؤمنون ثابتون على ايمانهم عبروا عنه بما هو طرز من الايمان وهو الشهادة عن صميم القلب فرد الله عليهم انهم كاذبون في دعواهم لانهم منافقون ليس في نفس الامر التصديق اصلا او التكذيب في ادعائهم العلم والاعتقاد اللازم للنفاق او سلمنا ان التكذيب راجع الى قولهم انك لرسول الله لكن لا بحسب الواقع فانهم صادقون فيه بل في زعمهم الباطل فانهم كانوا يزعمون انهم كاذبون وههنا جواب آخر هو ان المعنى انه يدعيهم الكذب وعدم مطابقته كلامهم للواقع لا الكذب في هذا الخبر وهذا جواب اوفق واجاب في المطول بان التكذيب يرجع الى قولهم انهم ما قالوا

لا تنفقوا على من عند رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ولئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل كما روى في صحيح البخاري
انهم حلفوا انهم ما قالوا ذلك نزل اذا جاءك المنافقون وفيه بعد فان قوله تعالى هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا
متأخر عن قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون بآيات كثيرة ومعنى ما في صحيح البخاري انه نزل هذه السورة ويؤيده ما وقع في
رواية النسائي فنزلت هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله الى قوله ليخرجن الاعز منها الاذل هذا والله اعلم بمراده والجاحظ
ابو مسلم من المعتزلة اثبت الواسطة بين الصدق والكذب ويدعي ان من الاخبار ما ليس بصادق ولا كاذب قائلا في التقسيم الخبر اما مطابق
للخارج اي الواقع او لا وكل منهما مع اعتقاد انه كذلك اي كل من المطابق مع اعتقاد انه مطابق ومن غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق
او لا مع اعتقاد انه كذلك فالمطابق مع اعتقاد انه مطابق صدق وغير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق كذب والثاني منهما وهو المطابق
مع عدم الاعتقاد بالمطابقة سواء كان مع اعتقاد عدم المطابقة او لم يكن هناك اعتقاد اصلا وغير المطابق مع عدم الاعتقاد لعدم المطابقة
سواء كان مع اعتقاد المطابقة ام لا ليس بكذب ولا صدق فقد بان لك مما ذكرنا ان الاقسام ستة واحد منها صدق وواحد كذب
والاربعة منها ليس بصدق ولا كذب واحتج الجاحظ اولا على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وهؤلاء
الاشقياء لم يعلموا اخبار الرسول بالبعث وغيره صدقا مطابقا للواقع وقد حصروا تلك الاخبار في الكذب وكلام اهل الجنة فقد قسموا
اللامطابق اي ما مع اعتقاد بانه لا مطابق وهو الكذب والى ما ليس معه اعتقاد وهو كلام اهل الجنة لان المجنون لا اعتقاد له فكلام اهل الجنة
مع كونه غير ليس بصادق عندهم ولا كاذب لكونه قسيما له فهو واسطة عندهم وهم كانوا اهل لسان فقولهم يكون حجة قلنا انه لا نسلم انه
قسيم للكذب بل قسيم للافتراء وهو اخص من الكذب لانه الكذب عن عمد فيجوز ان يكون كذبا في زعمهم الباطل فلا يكون واسطة عندهم
ويجوز ان لا يكون خبرا فلا يكون صادقا ولا كاذبا فلم يلزم الواسطة وذلك لان الكلام الصادر عن المجنون لا يكون مقصودا
بالافادة فلا يكون حكاية عن امر حتى يكون خبرا فتامل فيه واحتج الجاحظ ثانيا بقول ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله تعالى
عنها في عبد الله بن عمر ما كذب ولكنه وهم عن عمرة بنت عبد الرحمن انها سمعت عائشة ذكر لها ان ابن عمر عبد الله يقول ان الميت
ليعذب ببكاء الحي عليه فقالت عائشة يغفر الله لابي عبد الرحمن انه لم يكذب ولكنه نسي او اخطأ انما مر رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم على يهودية يبكى عليها فقال انهم ليبكون عليها وانها لتعذب في قبرها رواه الشيخان فام المؤمنين لم تعتقد هذا الحديث
قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تسمي الاخبار مطابقا وصدقا ثم نفت عنه الكذب فعلم ان من الاخبار ما هو ليس بصدق
ولا كذب وهو الوهم والسهو والخطأ وهذا الخبر عندها رضي الله عنها واعلم ان هذا الحديث رواه امير المؤمنين عمر رضي الله عنه وتكلمت
عليه ام المؤمنين ايضا رواه الشيخان عن عبد الله بن ابي مليكة قال توفيت بنت عثمان بن عفان رضي الله عنهم بمكة فجئنا لنشهدها
وحضرها ابن عمر وابن عباس واني لجالس بينهما فقال عبد الله بن عمر لعمرو بن عثمان وهو مواجهه الا تنهى عن البكاء فان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه فقال ابن عباس قد كان عمر يقول بعض ذلك ثم حدث فقال صدرت مع عمر
حتى اذا كنا بالبيداء فاذا هو بركب تحت ظل سمرة فقال اذهب فانظر من هؤلاء الركب فنظرت فاذا هو صهيب قال فاخبرته فقال
ادعه فرجعت الى صهيب فقلت ارتحل فالحق امير المؤمنين فلما ان اصيب عمر دخل صهيب يبكي يقول وا اخاه وا صاحباه فقال عمر يا صهيب
اتبكي وقد قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان الميت ليعذب ببعض بكاء اهله فقال ابن عباس فلما مات عمر ذكرت

ذلك لعائشة فقالت يرحم الله عمر لا والله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه ولكن الله تعالى يزيد الكافر عذابا ببكاء اهله وقالت عائشة حسبكم القرآن ولا تزر وازرة وزر اخرى قال ابن عباس عند ذلك والله اضحك وابكى فقال ابن ابي مليكة فما قال ابن عمر شيئا وانظر بالنظر الصائب ان نظرت بعين الانصاف علمت ان ام المؤمنين انما ردت الحديث لمخالفة كتاب الله تعالى اياه عندها وانما لم ينسب الى الافتراء العلماء الثقات لما دجلالة قدرهما انزال الكتاب في شانهما بل حمل على الخطاء في فهم معنى الحديث الذي ذكره ونقلها بالمعنى الذي فهماه وهذا الاصح وارحا لان امير المؤمنين عمر وابنه كانا اشد اتقانا وضبطا عن ام المؤمنين بانه قد نقلا فوجب قبوله واتباعهما اما دفع معارضة كتاب الله تعالى اما بتخصيص كتاب الله تعالى بما سوى الكفرة ومنها الحديث بهم واما بحمل الباء على المصاحبة ان الميت ليعذب حال كونه ملابسا ومصاحبا ببكاء اهله يعني ان البكاء لا ينفع شيئا في دفع العذاب واما في بحمل البكاء الموصى به من قبل الموت كما كان اهل الجاهلية يوصون عند الموت بالبكاء وبالانفاق من ماله عليه وهو عادة لبعض الجهال اليوم ايضا وفي الحديث ايضا اشارة الى التخصيص حيث قال ببعض بكاء اهله ولعله هو البكاء بالوصية فتدبر وقيل الميت من اشرف على الموت والمعنى المريض المشرف على الموت يتاذى ببكاء اهله عليه ويرده رواية الميتة ليعذب في قبره ببكاء اهله فالاحرى ان المعنى يتاذى الميت ببكاء اهله لان قلبه ليسحب على الباكي لاجل اذيته بالبكاء ما لحق فافهم قلنا تريد ام المؤمنين رضي الله عنها ما كذب ابن عمر عمدا ولكن وهم وغلط في فهم معنى الحديث وذلك اي ارادة التعمد شائع في الاطلاق لما تقرر في مقره ان الافعال التي من شانها ان تصدر عن قصد وارادة وانما تصدر في بعض الاحيان لا عن قصد بل بخطأ او غيره اذا نسبت الى ذوي الارادة يتبادر منها صدورها عن قصد فهي بالمعنى وان لم يكن القصد جزء في مفهومها والكذب ايضا من جملة هذه الافعال فيتبادر صدوره بالقصد فهي المنفي لا مطلق الكذب وقال في شرح المختصر والذي يحكم النزاع انا على اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه مع انه مخالف لاعتقاده الفاسد واذا قال خلافه حكمنا بكذبه مع انه مطابق لاعتقاده الكاذب فعلم ان مطابقة الاعتقاد ليس داخلا في مفهوم الصدق والاصح فافهم وايضا الخبر اما يعلم صدقه بنفسه اي بنفس انه خبر صادر عن مخبرين وهو المتواتر او يعلم صدقه ضرورة لغيره وهو الموافق للعلم الضروري الذي علم به سواء اخبر ام لا مثل الواحد نصف الاثنين فانه علم مضمونه ضرورة سواء اخبر ام لا او يعلم صدقه نظرا كخبر الله تعالى والرسول فانه يعلم صدقه بتوسط ان الخبر صادر عن الله ورسوله وكلما صدر عنهما فهو صادق وهذا لمن لم يبلغ مقام المشاهدة والحدس واما من بلغ الى احد هذين المقامين فهو معلوم الصدق ضرورة وخبر اهل الاجماع والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات كالهندسيات والحسابيات فعلى هذا يخرج خبر الواحد المحفوف بالقرائن فيرد اشكال اختلال الحصر عند من يراه مفيدا للعلم الا ان يدخل فيما يفيد العلم نظرا او يعلم كذبه ضرورة او نظرا وهو كل خبر مخالف اي مناف لما علم ثبوته او لا يعلم شيء منهما اي الصدق والكذب فقد يظن احدهما كخبر الواحد العدل فانه مظنون الصدق مع احتمال السهو والنسيان وخبر الواحد الكذوب فانه يظن كذبه مع احتمال الصدق فان الكذوب قد يصدق وقد يتساويان صدقا وكذبا كالمجهول اي كخبر الواحد المجهول العدالة والكذب كذا قالوا لكن يرد عليه ان خبره حجة عند البعض بل شهادته مقبولة عند الامام الهمام رضي الله تعالى عنه بل رواية ايضا على ما روي عنه في غير ظاهر الرواية مقبولة فكيف يكون خبره متساويا صدقا وكذبا بل يكون مظنون الصدق غاية الامر الظن ضعيف قال بعض الظاهرية كل ما لا يعلم صدقه يعلم كذبه والظاهر مما نقلوا عنهم انهم ارادوا به الجزم المطابق كخبر مدعي الرسالة اي انهم قاسوا على خبر مدعي الرسالة فانه متى لم يعلم صدقه بارادة المعجزات يجزم بالكذب فان الاخبار سواسية وهو

اى قول الظاهرية باطل لاستلزامه ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماعهما لان كذب كل يلزومه صدق الآخر فكذبهما يلزومه صدقهما ولا استحالة
فى العلاقة بين مستحيل ومنافيه بل هو الحق على ما ينادى عليه الاقيسة الخلفية وللتفصيل موضع آخر فى اخبار مجهولين بنقيضين وتفصيله
انه اذا اخبر مجهول بخبر فلا يعلم صدقه فيعلم كذبه ثم اذا اخبر مجهول آخر بنقيضه فلا يعلم صدقه فيعلم كذبه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين و
هو مع كونه محالا فى نفسه يلزم منه اجتماع النقيضين وشارح المختصر اقتصر على لزوم اجتماعهما والبناء على هذا الوجه تطويل للمسافة
فان ارتفاعهما محال كاجتماعهما فالاولى ان يقرر كلامه بانه اذا اخبر مجهول بخبر فلم يعلم صدقه فعلم كذبه فعلم صدق نقيضه وكذا فى الاخبار
بنقيضه لكن لا مناقشة ان يناقش فيه بانه اذا علم كذب خبر المجهول فيعلم نقيضه فالاخبار به من مجهول آخر ليس مما لم يعلم صدقه بل قد علم لكون
مضمونه مطابقا للعلم ضروريا كان او نظريا لكن الامر سهل فان بطلان هذا الراى ضرورى غنى عن الابانة والمذكور تنبيه فافهم اقول
هذا اى لزوم ارتفاع النقيضين المستلزم للاجتماع مبنى على ان مطابقة الواقع معتبر فى العلم كما هو مفهوم عرفا ولغة وشرعا وذلك
لانه لو شمل الجهل ايضا فلا يلزم ارتفاع النقيضين فى الواقع وح يكون التقسيم المذكور الى معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومظنون احدهما
والمتساوى غير حاصر اذ الاخبار المطابق للجهل المركب وهو الجزم الغير المطابق للواقع ليس فيه علم لعدم المطابقة ولا ظن وشك لا
اذ فيهما تجويز للجانب المخالف مرجوحا او مساويا والمجهول بالجهل المركب مجزوم لا تجويز فيه للنقيض اصلا فتدبر فان الامر سهل
اذ ليس المقصود من هذا التقسيم الحصر بل الغرض الرد على من زعم الانحصار فى معلوم الصدق ومعلوم الكذب فتدبر ثم اجاب عن
تمسكهم بقوله واما تكذيب مدعى الرسالة عند عدم ظهور صدقه فانه بخلاف العادة اى تكذيبه بسبب كون هذه الدعوى من غير بينة خلاف
العادة وهى اى العادة توجب العلم قطعا فبهذا الوجه يعلم كذبه لا لانه لم يعلم صدقه فقط كما مع النهار وقيل لو جب العادة العلم قطعا ب
بكذبه فلا علم فى الباطل حتى يقاس عليه لكن هذا خلاف الضرورة فان مدعى الرسالة العاجز عن اقامة معجزة مقطوع الكذب من غير ريب
فافهم والثانى تقسيم آخر للخبر ما هو متواتر ان كان خبر جماعة يفيد العلم بنفسه اى من حيث انه خبر هؤلاء المخبرين لا بالقرائن المنفصلة عن الخبر
بخلاف القرائن اللازمة له من احوال المخبر المتكلم والمخبر السامع والمخبر عنه وهو مضمون الخبر فان لهذه الاحوال دخلا فى افادة العلم كما
لا يخفى ولذلك اى لاجل كونه مفيدا للعلم بالنظر الى احوال المتكلم والسامع ومضمون الخبر يتفاوت عدد التواتر بتفاوت المخبر فاخبار
العدول الاقلين ربما يفيد العلم دون الفسقة الاكثرين وكذا بتفاوت السامعين فان الاخبار عند ذى سلطنة يؤذى من كذب
عنده من اقلين يفيد العلم دون اكثرين عند غيره وكذا يتفاوت مضمون الخبر فان اخبار دخائل الملك عن اسراره الكائنة اقلين يفيد
العلم دون اكثرين غيرهم وهذا كله ضرورى والا يكن خبر جماعة كذلك فخبر الواحد وهذا التقسيم يشمل جميع الاخبار لكن الظاهر ان المقصود
تقسيم الخبر المروى عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اذ هو المطمح لنظر الاصولى ويؤيده ما بعده فان رواه اى خبر الواحد رجل
واحد فقط بان يكون فى السند واحد فى مرتبة ما ولو كان الرواة اكثر فى مرتبة اخرى فهو الغريب وان رواه اثنان ولا ينقص عن
اثنين الرواة فى كل مرتبة ولا يزيد عليه فى مرتبة ما وان زاد فى اخرى فهو العزيز وليس شرطا للصحيح من الخبر فالغريب ايضا يكون صحيحا وهذا
الحق لعدم فرق الادلة الدالة على الحجية ولا للبخارى الامام محمد بن اسمعيل صاحب الصحيح رحمة الله عليه فى المذهب الصحيح وان زعم البعض
انه شرط العزة على نفسه فى صحيحه وان تتبعه يحكم بخلافه وما روى عن الحاكم الامام رحمهما الله تعالى ان الامام البخارى التزم فى صحيحه
ان يروى عن صحابى له راويان ثم لكل واحد من الراويين راويان وهكذا الى الامام البخارى فلعل مراده انه لم يكتف بتوثيق واحد

بل يشترط في توثيق ثقة ان يروي ويستفيد منه اثنان فصاعدا الا انه انما يخرج عن صحابي روى عنه التابعيان ذلك الحديث ثم عن كل واحد منهما
اثنان بذلك الحديث فان ذلك لعله يكون خلاف الواقع وان اعترض عليه بعض النقاد فتدبر احسن التدبر وان رواه ثقة او اكثر بان
يكون للحديث ثلثة اسانيد برواة مختلفة فصاعدا ولا ينقص في كل مرتبة عن ثلثة فالمشهور وهو المستفيض وقيل الى الثلثة عزيز فان زاد على الثلثة
فمشهور والاشهر الاول والتقليل ههنا القيد على الاكثر اي الغلبة فاذا روى واحد في موضع من مواضع السند والاثنان او ثلثة في موضع
آخر فهو غريب فالغريب ما تخلل في مرتبة من مراتب سنده واحد سواء كان قبله او بعده اثنان فصاعدا ام لا والعزيز ما له سندان متباينة الرواة
ولا يزيد في مرتبة ما من المراتب على راويين اثنين فان روى اثنان في موضع وثلثة واربعة في آخر فهو عزيز لا غير والمشهور ما له ثلثة اسانيد
او ازيد متباينة الرواة اعلم ان هذا التقسيم للشافعية واهل الحديث ولا يظهر لتخريج هذه الاقسام وتسمية كل باسم وجه الا عند من يرجح بكثرة
الرواة لكن ينبغي على هذا ان يسموا كلما زاد سنده ولم يبلغ حد التواتر باسم خاص كما لا يخفى على صاحب الدراية والله اعلم بالصواب
وقال علماء الحنفية رحمهم الله تعالى ما ليس بمتواتر احاد ومشهور فالقسمة عندهم مثلثة ووجه الحصر ان الخبر ان رواه جماعة لا يتوهم تواطؤهم على
الكذب ثم ثم فمتواتر والا فان روى عن صحابي جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ثم ثم وتلقته الامة بالقبول فمشهور كما قال وهو
ما كان احاد الاصل بان يروي عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واحد او اثنان وبالجملة عدد غير بالغ حد التواتر ثم تواتر
في القرن الثاني والثالث ومن بعدهم مع قبول الامة والا لم يكن كذلك فهو خبر الواحد وجعله الشيخ الامام ابو بكر الجصاص الرازي
رحمه الله قسما من المتواتر وتبعه بعضهم كابي منصور البغدادي وابن فورك على ما في الحاشية فيفيد العلم نظرا اذ المتواتر عنده مفيد العلم
ضرورة والمشهور نظرا واستدل بانه اذا نقل هذه الجماعة وتلقت بالقبول صار كونه حديث رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه
وبارك وسلم مجمعا عليه والاجماع مفيد للعلم وجوابه انه لا يلزم من نقل هذه الجماعة الاجماع بل يجوز ان لا يكون فيهم مجتهد اصلا فضلا عن
اجماعهم ثم التخصيص بالتواتر في القرن الثاني تحكم فانه لو كان رواية هذا العدد اجماعا فيكون بالتواتر في كل قرن مجمعا عليه فيكون
مقطوعا وما قيل انه لو سلم الاجماع ايضا فلا يلزم ثبوت الخبر من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بل غاية ما يلزم ثبوته من
ذلك الراوي والصحة مجمعا عليه مقطوعا وكذا تلقي الامة بالقبول ليس الا للصحة لا لانه عنه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قطعا
فليس بشيء فان تلقي الامة ليس الا لانه ثبت عندهم انه امر الله ورسوله فبعد تسليم ان هذا التلقي اجماع لا وجه للمنع فان الاجماع قطعي
في اثبات ما اجمع عليه وان كان اهل الاجماع ظانين فتامل وقد يستدل من قبله ان رواية هذا الجم الغفير من الفحول مع كونهم ذوي الايدي
الطولى في العلوم والمعارف يفيد القطع بانه قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والجواب ان رواية هذا الجم الغفير من الفحول انما
يدل على ان المروي عنه عدل وروايته واجبة العمل لا على ان ما يرويه قول رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم قطعا كيف
وقد تلقت الفحول بالقبول صحيح البخاري مع عدم قطعهم بكون مروياته قوله صلعم قطعا بل غاية الامر الظن القوي بالقبول فافهم والاتفاق من الكل على
ان جاحده لا يكفر اما عند غير الشيخ ابي بكر فظاهر واما عنده فلان قطعيته نظرية فقد دخل في حيز الاشكال وما قيل انه لم يبق حينئذ ثمرة
الخلاف ففيه ان الثمرة انه عنده لما كان قطعيا يعارض الكتاب وينسخه جميع انحاء النسخ بخلاف الجمهور كما سيظهر عن قريب بل يضلل
جاحده ويحكم بخطائه ويوجب الخبر المشهور ظنا قويا كانه اليقين الذي لا مساغ للشبهة والاحتمال الناشئين عن دليل فيه اصلا
ويسمى هذا الظن علم الطمانينة وهو الذي قد يعبر عنه باليقين فيما يقال للخاص مفيد لليقين وهو العلم الذي لا يحتمل الخلاف احتمالا

ما نشأ عن دليل بل لو كان احتمال كان غير معتد به صرح به صدر الشريعة فتقييد به مطلق الكتاب لانه قطعي مثل قطعية المطلق وههنا بحث قد عد عليهما فان غاية ما لزم من الشهرة قوة ثبوته من الراوي لا قوة ثبوته من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم فانه خبر الاصل وهو لا يفيد الظن وقبول الجم الغفير انما هو لعدالة الراوي وهي لا يفيد الا ظن المطابقة للواقع لان احتمال السهو والنسيان قائم بل احتمال الكذب وان كان مرجوحا فان العدالة غير مقطوعة واذا لم يفد هذا الخبر الا ظنا مثل خبر الواحد فكيف يجوز تغيير المطلق المقطوع الثبوت وايد بان هذا الايراد على السماع من الصحابي لنفسه وهو الايراد به على الكتاب وتحقيق المقام ان عدالة الصحابة مقطوعة لا سيما اصحاب البدر وبيعة الرضوان كيف لا وقد اثنى عليهم الله تعالى في مواضع غير عديدة من كتابه وبين رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فضائلهم غير مرة والاخبار فيها وان كانت مروية احادا لكن القدر المشترك متواتر واذا كان كذلك فلا احتمال للكذب في اصلا ثم ان بركة صحبة النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم واختيار الله تعالى اياهم لتلك الصحبة وبذل جهدهم في حفظ الدين يبعد النسيان بان يحفظوا وينسبوا الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ما لم يسمعوا كل البعد ثم ان تلقي الائمة بالقبول يوجب عدم الاعتداد باحتمال النسيان فان التلقي بالقبول انما هو لكونه قول رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وبعد هذا فاحتمال النسيان ليس الا كاحتمال المجاز في الخاص من غير قرينة واذن رواية الصحابي المقطوع العدالة الجليل مع تلقي الائمة اياها موجبة لليقين بالمعنى الاعم مثل اليقين في دلالة الخاص فاذا تواترت منه في القرن الثاني والثالث ارتفع القطع بانها مروية عن الصحابي الذي هذا شانه ورواية مقطوعة بالمعنى الاعم فالخبر المشهور مقطوعة بالمعنى الاعم ثم مطلق الكتاب وان كان ثبوته مقطوعا بالمعنى الاخص لكونه متواترا الا ان دلالته على الاطلاق مقطوعة بالمعنى الاعم فيكون الاطلاق حكم الله تعالى وحكم الخبر المشهور حكمه تعالى متساويان في المقطوعية العامة فيجوز ابطاله به فيجوز التقييد في الابتداء او نسخ الاطلاق وكذا يجوز تخصيص عام الكتاب ونسخ لبعض افراده به لهذا لكن لا يجوز نسخ المطلق راسا ولا نسخ جميع افراد العام راسا بالخبر المشهور اذ يلزم منه ابطال المقطوع بالمعنى الاخص بالمقطوع بالمعنى الاعم هذا ما عند هذا العبد ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا والمشهور في ابانة هذا المطلب ان تقييد المطلق بيان من وجه وابطال من وجه وكذا الخبر المشهور برزخ بين المتواتر والاحاد فيوفر عليهما فيجوز التقييد دون الابطال بالكلية ولا يخفى عليك انه لو كان بيانا فبيان تغيير فهو ابطال له من كل وجه فلا صحة لهذا الا بالارجاع الى ما قلنا وقال بعضهم في ابانة هذا المطلب ان رواية هذا الجم الغفير الذين بلغوا مبلغ التواتر وقد انضم اليه شهادة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بالصدق لقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب توجب للثبوت قوة بينة فيبلغ مبلغ قوة اطلاق الكتاب فيجوز ابطاله بالتقييد وفيه نظر ظاهر فان بلوغ الرواة من الصحابي حد التواتر انما يوجب ثبوته منه قطعا ولا يلزم منه قوة الثبوت عن النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وشهادة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم للقرون الثلاثة انما هي بكثرة العدول فيهم ثم فشو الكذب بعدهم وهو لا يوجب قطعية عدالة كل راو واما احتمال النسيان والسهو فقائم كما كان فتأمل

وا سحق لا سيما وزعما اقرناك مثالا كاية الجلد قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة قيدت بعدم الاحصان برجم ماعز تلقته الائمة بالقبول في فتح القدير اخرج احمد واسحق ابن راهويه وابن ابي شيبة عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ابي بكر الصديق رضي الله عنه اتى ماعز بن مالك النبي صلى الله عليه وسلم وانا عنده فاعترف مرة فرده ثم جاء فاعترف عنده الثانية فرده ثم جاء فاعترف عنده الثالثة فرده فقلت له ان اعترفت الرابعة رجمك قال فاعترف الرابعة فقالوا لا نعلم الا خيرا فامر به فرجم

في هذا التمثيل نظر فان ثبوت الرجم متواتر المعنى كما صرح به في فتح القدير وقد ثبت ثبوت الرجم من الحيوانات كما نقل عن القردة معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم وعلى
آله واصحابه وسلم خامس من الباب في شيء وكثيرًا المشهور في التمثيل تقييد قوله تعالى حتى تنكح زوجًا غيره بحديث العسيلة وتقييد آية الوضوء بخبر المسح على الخف
والاول صحيح والثاني منظور فيه لما يجيء ان خبر المسح متواتر المعنى فافهم والآحاد ما ليس احدهما اي ما ليس متواترا ولا مشهورا بل ما نقل منه في القرن الاول
والثاني من غير بلوغ الرواة حد التواتر مسئلة العلم بالمتواتر حق ثابت خلافا للسمنية من البراهمة والمشهور انهم فرقة اخرى غير البراهمة هم عبدة
سومنات اسم للصنم كسره السلطان محمود سبكتگين والسمنية قوم من الهند منكروا النبوة وهو اي قولهم مكابرة صريحة على العقل ضرورة العلم بالبلاد
النائية كمكة ومدينة شرفهما الله تعالى والامم الخالية كالانبياء السابقين وكاروس ومكي قالوا اولا انه اي الاخبار تواترا كاجماع الجميع على طعام
واحد وهو ممتنع عادة فيستحيل الاخبار تواترا فلا يفيد العلم اذ هو فرع التحقق وهذه الشبهة يدل على انهم انكروا وجود التواتر اليسير وقالوا ثانيا يجوز
الكذب على كل من المخبرين تعمدا ونسيانا او ذهولا فكذا يجوز الكذب على الكل اجمالا لانه اي لان الكل هو اي كل واحد اجتماعا فالحكم واذ جاز
الكذب فلا علم وقالوا ثالثا لو افاد التواتر العلم ليؤدي الى التناقض اذا اخبر جمعان مختلفان بالنقيضين كما اذا اخبر جمع لوجود اسكندر واخرى
بعدمه فلو كان معلومين لكان موجودا ومعدوما معا في الواقع وقالوا رابعا لو افاد التواتر علما يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن
موسى وعيسى عليهما وعلى نبينا وآله واصحابه الصلوة والسلام انه لا نبي بعدي والثاني باطل قطعا فان هذا النقل كذب وافتراء الهامية وقالوا
خامسا لو افاد التواتر العلم لما كان بينه وبين العلوم الآخر تفاوت لكنا نجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وهو دليل احتمال النقيضين
في التواتر فلا يفيد العلم والجواب عن شبهاتهم كلها اجمالا انه تشكيك في الضروري فان كل احد يعلم افادة التواتر العلم كشبه السوفسطائية فانها
تشكيكات في الامور الضرورية فالشبهات كلها باطل لا يلتفت اليه فافهم واما الجواب عن شبهاتهم تفصيلا فعن الدليل الاول وهو قياس منع
امتناع اجتماع الكل على اكل طعام انه قياس مع الفارق بين الفرع والاصل لوجود الداعي على اخبار الكل وهو العادة ههنا فان عادة الانسان
ان يخبر بما يعلم وعدمه اي عدم الداعي ثمة اي المقيس عليه فان الداعي الى الاكل بالاشتهاء قلما يكون اشتهاء الجماعة طعاما واحدا عادة وعن الدليل
الثاني وهو جواز الكذب تدريجيا انه حكم الكل اي المجموع حكم كل اي كل واحد فلا اجتماع اثر في الحكم فلا يوجد عنده عدمه وان كان حكماهما
متنافيين فلا يلزم من جواز الكذب كل جواز كذب الجميع ثم مثل لافتراق الحكمين لقوله الا ترى ان كل اثنين من النقيضين مقدور لامكانه بخلاف الكل
فانه مستحيل غير مقدور فان قلت لو كان كل النقيضين غير ممكن لوجب نقيضه وهو رفعهما مع انه ممتنع بالذات قلت نقيض الكل اعم من رفعهما معا بل
هو قد يكون برفع واحد لا بعينه ولا يلزم من وجوب الاعم وجوب الاخص نعم يلزم وجوب احدهما لامتناع الارتفاع وان كان كل ممكنا ولا يلزم من
امكان جميع افراد شيء امكان مطلقه فافهم وعن الدليل الثالث وهو لزوم اجتماع النقيضين عند اخبار الجماعة بخبرين متناقضين ان تواتر النقيضين
محال عادة فلا يلزم التناقض في الواقع بل على التقدير خلاف الواقع فلا استحالة فان قلت الاخبار بالمتناقضين وان كان خلاف العادة لكن ممكن
بالذات لا يلزم من فرضه محال ولو فرض ههنا لزم المحال وهو التناقض فحصول العلم بالتواتر محال لانه ما لزم المحال الا منه قلت
لا نسلم امكانه بالذات بل هو محال بالذات والعادة لقيد العلم باستحالته قائل والغير الممكن بالذات لا يلزم منه بالنظر الى ذاته واما بحسب الواقع
فقد يستلزم محالا بالذات فهذا الاخبار وان كان في نفسه ممكنا غير مستلزم للمحال لعدم وجوب العلم منه بالذات لكن مستحيل في الواقع
بالعادة فيستلزم في الواقع المحال الايجاب العادة العلم به فافهم وعن الدليل الرابع وهو لزوم صدق اخبار اليهود والنصارى الكاذبة
بيقين ان تواترها ممنوعة وان ابتداءه ليس كوسطه بل لم يوجد في الابتداء مخبرون بعدد التواتر انما هم لبعض اشقيائهم اخترعت

اشال ہذہ الاقاویل واخبرت شیاطینہم الآخرین وہم اخبروا المنابل علما بالکذب شیاطینہم الآخرین فقد وجد فی الوسط مبلغ التواتر ثم ان کلہم طائون غیر مستیقنین فلم یوجد التواتر ومثل ہذا اخبار الشیعة الشنع الجاہلین علی امامة امیر المومنین وامام الاجمعین علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ ووجوہ آلہ الکرام فان لبعض شیاطینہم اخترعوا وکذبوا علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم ثم اخبروا شیاطینہم الآخرین حتی صار منقولا فیہم ثم ان الشبہة تما یرد علی من لا یشترط العدالة فی التواتر واما علی الشارط فلا تتجہ اصلا فتدبر وعن الدلیل الخامس وہو وجدان التفاوت بینہ وبین البدیہی الآخر الموجب لاحتمال النقیض ان غایة ما لزم من شبہہم التفاوت فی الجملة ولا نسلم ان العلوم لا تتفاوت فانہ قد یکون لبعض خفیة عن لبعض لعدم ملاحظة الاطراف حقہما او المصاحبة لبعض الوسط دون لبعض نعم استحال التفاوت بمعنی احتمال احدہما النقیض دون الاخر ولزومہ ہہنا ممنوع بل المتواتر والواحد نصف الاثنین لا یحتمل کل منہما النقیض ولو سلم ان العلوم لا تتفاوت جلاء وخفاء اصلا فالتفاوت ہہنا لا النسبة مدمہ لا لکون احدہما جلیا والآخر خفیا فتدبر مسئلة الجمہور علی ان ذلک العلم الحاصل من التواتر ضروری غیر متوقف علی النظر حاصل بالعادة وقال الامام حجة الاسلام الغزالی قدس سرہ الی انہ من القضایا قیاساتہا معہا والنزاع معنوی ان اراد الجمہور انہ قسم آخر من الضروری وہو یحصل بالعادة وان ارادوا بالضروری مطلق الضروری فلا نزاع بحسب المعنی الظاہر فان الالیق بالفقہاء والمتکلمین مطلق الضرورة وہو ای میل الامام حجة الاسلام قریب الی الصواب لان الوسط متحقق البتة ولما لم یتوقف علیہ صار الوسط معہ قال الکعبی وابو الحسین کلاہما من المعتزلة والامام امام الحرمین من الشافعیة انہ نظری حاصل بالفکر وتوقف المرتضی الرافضی والآمدی من الشافعیة لنا علی کونہ ضروریا ولو فطریا لو کان العلم الحاصل بالتواتر نظریا لافتقر الی توسط المقدمتین او اکثر ولا یحصل بدون المقدمات اصلا والعلم بالمتواترات المذکورة لیس کذلک فان العلم یحصل بمجرد سماع الخبر عن جماعة متوافقین حتی یحصل العلم بہ لمن لا یقدر علی الکسب کالبلہ والصبیان قیل فی حواشی میرزاجان الاعتقاد الحاصل بسماع الخبر یتقوی بتدریج فان الحاصل عند اخبار واحد ظن ضعیف ثم اذا انضم الیہ اخبار واحد آخر یتقوی ذلک الظن کذا وثم الی ان یحصل العلم والقوة البشریة عاجزة عن ضبط ذلک البلوغ فی ای وقت بلغ حد العلم والیقین فلعل العلم الحاصل اولا حاصل بالفکر والذہن لم یحفظ کیفیة حصولہ فلا یلزم البداہة اقول فی الجواب اذا اخبر الجم العظیم البالغ حد التواتر دفعة حصل العلم بغتة فلا تدریج ہناک فی الحصول ولا ترتیب فی المقدمات قطعا والضرورة الغیر المکذوبة شاہدة بان المتواترات سواسیة فی حصول العلم فاذا ثبت تحقق العلم فی لبعض المتواترات بالبداہة ثبت فی الکل فتامل ولا یرد علی ما قررنا ان حصول العلم بغتة من غیر ترتیب فی لبعض الصور لا یلزم منہ الحصول فی الکل من غیر ترتیب وذلک ان تجیب الغیر بان تقوی الاعتقاد تدریجا وقصور القوة البشریة عن حفظ وقت البلوغ وان سلم لکن لا یلزم منہما ان لا یعلم کیفیة الحصول بل یعلم بالضرورة ان العلم الحاصل ضروری وان لم یعلم وقت حصولہ ایضا بینہ بحصول البلہ والصبیان الذین لم یقدروا علی الکسب فافہم واستدل بانہ لو کان العلم الحاصل بالتواتر نظریا لم یکن الخلاف فیہ ہہنا باطلا بل یجوز وقوع الخلاف فیہ کما فی سائر النظریات والتالی باطل ویرد علیہ انہ یجوز ان یکون من النظریات الجلیة ای واضحة المقدمات التی لا تتطرق الیہ المخالفة لصحة مقدمات الدلیل بلا ریبة کالحسابیات والہندسیات التی لا یخالف فیہا عاقل فالثابت غرض المستدل لو کان نظریا لم یکن الخلاف فیہ مکابرة والحسابیات لیس الخلاف فیہا مکابرة بل لصحة المقدمات لم یخالف فیہ ان اردت بالمکابرة خلاف البداہة فبطلان اللازم ممنوع بل لا یکاد یکون مصادرة وان اردت انکار القطع فالملازمة ممنوعة فان انکار الحسابیات ایضا مکابرة بہذا المعنی فتدبر والحق ان غرض المستدل انہ لو کان نظریا لاستفید من انہ خبر جماعة بالغة حد التواتر وکلما ہو کذلک فہو حق ولا تخفی

انه يتطرق اليه التشعب وليس انكارها مثل انكار القطعيات وليس لوجود مقدمات قطعية اخرى يمكن الاكتساب منه فلا يكون الانكار منها كانكار سائر القواطع والتالي باطل فلزم البداهة قطعا ولعله هو مراد المص مما قال في الحاشية ان مرادهم انه لو كان نظريا لم يمكن التشكيك في بادي الرأي مثل التشكيك السوفسطائية فلا يرد عليه انه ان اراد انه مثل التشكيك السوفسطائية يحتمل بلا ملاحظة المقدمات فممنوع وبعد الملاحظة فانما مثل التشكيك في الحسابيات وسائر القواطع النظرية فتامل قالوا اولا لا يحصل العلم بالمتواتر الا بعد العلم بانه خبر الجماعة المخصوص عن جماعة لا داعي لهم الى الكذب وكلما كان كذلك كان صادقا وهذا دليل فقد حصل العلم في المتواتر بالاستدلال فلا بداهة والجواب لا نسلم توقف العلم بالمتواتر على هذه المقدمات وان وجود صورة الترتيب لا يوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة في كل ضروري مثلا الاربعة زوج فانه يمكن فيه ان يقال انه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج والكل اعظم من الجزء ويمكن فيه ان الكل مشتمل على الجزء وما سواه وما هو كذلك اعظم وقالوا ثانيا لو كان العلم بالمتواتر ضروريا لعلم انه ضروري بالضرورة من غير حاجة الى التجشم لان المراجعة الى الوجدان كيفية الحصول كاف فيه والتالي باطل وكذا العارضة بالقلب بان يقال لو كان نظريا لعلم نظريته بالضرورة بالمراجعة الى كيفية الحصول فلم يختلف فيه والحل ان الملازمة الاولى ممنوعة ان بداهة البديهي يجوز ان يكون نظرية فان البداهة صفة خارجة عن الشيء فيجوز ان لا يعلم ثبوتها الا بالكسب والمراجعة الى كيفية الحصول غير كافية لانها قد ينسى بتطاول الزمان وكثرة الصور ووجود صورة الترتيب بل كان هذا حاصل بالنظر فنسي او بالبديهة لا سيما في التصديقات فان بعد البيان بالمقدمات يجيء العلم بالمطلوب ضرورة فيقع الشك في انه هل كان منها مقدمات ليست او لم يكن بل حصل ضرورة وما في الحواشي فقد ناقش بعض المتاخرين وقد بينا ما هو الحق في حواشينا على الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف ولو سلم ان بداهة البديهي بديهي فلا نسلم بداهة الوفاق لجواز الخفاء فان البديهي ربما يكون خفيا فيختلف فيه فلا نسلم الملازمة الثانية الم تر السوفسطائية كيف ينكرون ما في القضايا الضرورية فتدبر ولا تزل فانه مزلة **مسئلة** للتواتر شروط منها متفق واحد منها من زعم نظرية اي نظرية العلم به شرط تقدم العلم بها ولعلهم زعموا انها شروط يتوقف عليها اكتسابه كما يلوح من الدليل الاول لهم ومن قال بالبداهة لا يشترط تقدم العلم بها بل يقول ان حصول العلم به في نفس الامر يتوقف على تحققها فيها فمنها تعدد المخبرين تعددا يمتنع التواطؤ على الكذب لاجل ذلك عادة وفي تعيين هذا العدد خلاف لما ستذكر ان شاء الله تعالى ومنها الاستناد الى الحس بان احس المخبرون الاولون مضمون الخبر فلا تواتر في العقليات فلا يقبل جماعة المشائين من الفلاسفة ان لا حشر للاجساد وذلك لان العقلي لو كان بديهيا فيفيد العلم بنفسه فلا دخل فيه للخبر والا فيحتمل الخطأ بل ربما تيقن به كما في خبر المشائين الحمقاء ومنها استواء جميع الطبقات ان كان هناك طبقات في هذين فيجب ان يكون المخبرون الاولون جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وكذا المخبرون عنهم كذلك ثم وثم ومنها كونهم بالغين متيقنين لا ظانين والشاكين بالمخبر عنه اذ لا علم الاعن علم ولقائل ان يقول ان افادة التواتر العلم بالعادة لا اللزوم عقلا فيجوز ان يكون اخبار الظانين يقوي ظن السامع بحيث يبلغ اليقين فالاولى ان يحال الى الضرورة فانا نعلم ضرورة انه لو قال المخبرون نحن متيقنون بالخبر عندنا ان لا يكون كذلك لا يحصل العلم قطعا وانكاره مكابرة وقال الشيخ ابن الحاجب هذا الشرط مما لا يحتاج اليه لانه ان اريد علم الجميع من المخبرين فباطل لجواز ان يكون بعضهم ظانا فانه اذا استيقن من المخبرين جماعة وكان بعضهم ظانا لا يفيد العلم قطعا وان اريد البعض اي علم البعض فهو لازم من القيود الثلثة السابقة عادة لانها لا تجتمع جماعة يمنع تواطؤهم على الكذب الا والبعض عالم به قطعا فلا حاجة الى هذا الشرط اقول اريد انا شرطا ثالثا وهو الجمع الذي يحصل به عدد التواتر في كل طبقة ولا يلزم من هذا القيود الثلثة المذكورة عندنا فان كون الجماعة عددا

لا يمكن تواطؤهم على الكذب في كل طبقة لا يلزم منه كونهم عالمين وهو ظاهر جدا فالتفات الاستناد الى الحس مغن عنه فانهم اذا اخبروا اخبر بانهم حسوا
به لزم علمهم قطعا فالتفات المراد بالاستناد الى الحس ان يكون الخبر في المحسوسات لا انهم اخبروا بانهم احسوا فلا اغناء (قيل في حواشي مير زاجان لو كان
اشتراط الملزوم مغنيا عن اشتراط اللازم كما قال ابن الحاجب اعني اشتراط الاول وهو بلوغ المخبرين عددا يمتنع تواطؤهم على الكذب عن الاخيرين
كونهم كذلك في كل طبقة والاستناد الى الحس لانه اذا بلغ عدد المخبرين حدا يمنع العقل الاتفاق على الكذب لا يكون ذلك الا في المحسوس فان العقل
لا يمنع فيه الاتفاق على الكذب ويلزم استواء الوسط والطرفين والاجزاء الاتفاق لكون اعتبار اشتراط الملزوم عن اللازم ثابت فيلزم اغتفار
اشتراط الاخيرين او يقال ان اغناء اشتراط الاول عن الاخيرين باطل فيلزم بطلان اعتبار اشتراط الملزوم عن اشتراط اللازم ايضا فيحتاج
الى الاخيرين وان كان الاول مستلزما اياه فعلى الاول ايراد على المجيب بمثل ايراد ابن الحاجب وعلى الثاني جواب عن ايراد ابن الحاجب اقول
لا يصح هذا الكلام كيفما كان بل المراد من الشرط الاول وجود المبلغ في الحد المذكور في طبقة ما من الطبقات واما وجود هذا المبلغ في جميع الطبقات
فمن الشرط الثالث ولا شك في عدم لزوم هذا من الاول والمراد بمنع العقل التواطؤ على الكذب منعه بعد وجود سائر الشرائط يعني ان المراد
منع اجتماع العدد من جهة الكثرة ولو كان يحصل هذا المنع بعد تحقق شرائط اخرى حتى لا يحتاج الى منع التواطؤ الى عدد زائد منه وليس المراد امتناع
التواطؤ في الحال حتى يرد عليه ان ذلك متضمن لسائر الشرائط فهو ملزوم لها وح ظهر ان الاول ليس ملزوم الاخيرين هكذا ينبغي ان يفهم هذا
المقام ثم اختلف في اقل العدد المشروط في التواتر فقيل اربعة قياسا على شهود الزنا فانه امر عظيم وقد امرنا في الدرء بالشبهات ولا شك
ان غير المتواتر مما فيه شبهة فعلم ان الاربعة مفيدة للقطع وقيل ذلك العدد خمسة قياسا على اللعان فانه خمس شهادات واذا قبل اخبار
رجل خمسة مرة وافاد اليقين فاخبار خمسة رجال بالطريق الاولى وقطع القاضي الباقلاني بنفي الاربعة اذ لو افاد خبر الاربعة اليقين
لم يحتج شهود الزنا الى التزكية لان العدالة غير معتبرة في التواتر وفيه تامل يعرف ويرد عليه ورودا ظاهرا ان التزكية في الشهادة امر تعبد
لا لتحصيل اليقين الا ترى ان سبعين الفا لو شهدوا بالزنا لوجب التزكية ايضا ولذا لا يحصل اليقين الا عن شهود ولم يجب الحد ولذا لم يحد رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه تلك المرأة وقال لو رجمت من غير شهود لرجمت هذه رواه البخاري فالتفات غاية ما لزم من دليل عدم افادة
الاربعة في الزنا ولا يلزم منه عدم الافادة في صورة اخرى قال وذلك اي دليل القاضي بناء على ما قال هو ووافقه ابو الحسين من
المعتزلة ان كل عدد افاد علما بواقعة لشخص فمثله اي مثل هذا العدد يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر فلو كان الاربعة مفيد العلم في
الواقعة لافاد في الزنا فلا يحتاج الى التزكية وفيه ما فيه فانه باطل بالضرورة كيف والافادة تختلف باختلاف المخبر عنه والمخبرين وغير ذلك
وربما يؤول بان كل عدد افاد علما بواقعة فمثلت هذا العدد في الاحوال العارضة لم يفيد العلم بمثل تلك الواقعة في الامور العارضة
لها وعلى هذا لا يكفي في دفع الايراد فانه لما كان مشاهدة الزنا بعيدا في العادة لكونه في الاكثر في مكان مختف لم يفد الاربعة ويجوز ان
يفيد في غيره مما يسهل المشاهدة فتدبر وتردد القاضي في الخمسة ولم يقطع بانتفائه ويرد عليه ان وجوب التزكية مشترك بين الاربعة
والخمسة فانهم لو شهدوا بالزنا فيجب ان لا يفيد العلم ايضا بل يجب ان لا يتحقق تواتر اصلا فان كل عدد لو شهدوا بالزنا وجب تزكيتهم
الا ان يقول القاضي خالف كونه فارقا بين الصورتين كل خمسة صادقة قد تفيد العلم بما اخبروا اذ لم يفد العلم في الزنا علم ان فيهم
كذوبا اي من شانه ان يكذب لكن غير معلوم بالتعين لا ان فيهم كذوبا في الاخبار حتى يقال كذب واحد لا يستلزم كذب الكل لان كلا منهم
واحد فالتزكية لعلم صدق الباقي وهو النصاب فلم يلزم منه ان اخبار خمسة الصادقة غير مفيدة بل يبقى الاحتمال كما كان بخلاف الاربعة

فان التزكية فيهم ليس لمنافاته اذا علم كذب واحد وعلم صدق الباقي ايضا بانا لا نفيد التزكية والتزكية واجبة قطعا فليس الا لان الاربعة غير مفيدة للعلم قطعا فما تضح الفرق فتدبر فانه نهاية ما يوجه به كلام القاضي لكن بقي فيه شيء فانه قد مر ان كل عدد لا يفيد العلم في واقعة مفيد في جميع الوقائع فلو افاد الخمسة في واقعة لافادت في الزنا ايضا فوجب ان لا يصح التزكية فافهم الا ان يقال لم يعلم ان فيهم كذبا بل علم انه لا يفيد في واقعة اصلا وكونه من شانه ان يكون لا ينافي حصول العلم فان العدالة غير معتبرة في التواتر فافهم وقيل اقل العدد المعتبر سبعة قياسا على غسل الاناء من ولوغ الكلب سبع مرات قال النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبع مرات رواه البخاري ومنها الحديث منسوخ عندنا بحديث الاكتفاء بالثلث في غسل النجاسات كما بين في موضعه ووجه القياس ان للسبعة تأثيرا في التطهير ولتعيين الخبر تطهير فيتأمل فان فيه ما فيه وقيل اقل العدد المشروط في التواتر عشرة لقوله تعالى تلك عشرة كاملة حيث وصف العشرة بالكمال فيكون مفيدا للعلم وقيل اثنا عشر عدد نقباء بني اسرائيل حيث جعلهم موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام امناء ليعرفوا من اخبار الجبابرة ولولا خبرهم مفيد للعلم لما بعثهم لذلك وقيل اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين حيث فرض عليهم الجهاد ولما كان خبرهم من مجيء الرسول بما يجيء به الايمان مفيدا للعلم حتى وجب قتالهم بالمخالفة عنهم وقيل اقله اربعون قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام خير السرايا اربعون وليس الخيرية الا لان خبرهم مفيد للعلم حتى وجب القتال بمجي الغنيم وقيل اقله خمسون قياسا على القسامة فان فيها اخبار خمسين رجلا انهم ما قتلوا وما عرفوا قاتلا فتخصيص الخمسين انما هو لكون خبرهم مفيدا للعلم دون الاقل منهم وقيل اقله سبعون لاختيار موسى على نبينا وعليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام سبعين رجلا لميقاته حتى يسمعوا كلام الله تعالى ويخبروا من وراءهم فلولا خبرهم مفيد للعلم لاختار اكثر ولو كان خبر الاقل مفيدا لاكتفى بهم وقيل اقله ازيد من ثلثمائة عدد اهل بدر رضوان الله تعالى عليهم ووجه الاستدلال كما مر في عشرين صابرين وقيل الاقل ما لا يحصيهم عدد لكثرتهم اذ الكثرة مانعة من التواطؤ على الكذب وهذه المذاهب كلها باطلة لا يستحق ان يلتفت اليها شبهاتهم واهية لا حاجة الى التصريح بضعفها والمختار عدم تعيين العدد للقطع بالعلم باخبار الجماعة من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما عليه ولا متأخرا عنه ولو كان العدد المعين شرطا لوجب العلم بالعدد المشروط متقدما عند من يقول بكسبية العلم او متأخرا عند من يقول ببداهته وبناؤه على ان عند البداهة لا يجب العلم بالشروط وانما يجب التحقق في نفس الامر لا غير فالاولى ان يقال المقصود لو كان العدد معتبرا في التواتر لكان شرطا للعلم في وقت ولم يعلم العدد لا متقدما ولا متأخرا فافهم والتعيين لا سبيل اليه علما اي العلم بالعدد المخصوص عادة لان الاعتقاد يتقوى بتدريج خفي كالعقل يتقوى للصبيان بتدريج خفي فانه اذا اخبر واحد حصل الظن ثم بانضمام آخر تقوى ذلك الظن وهكذا الى ان يحصل اليقين والقوة البشرية عاجزة عن ضبط ذلك التقوي فيتعسر التحديد واما حصول العلم بالاخبار فبغتة نادر لا يعبأ به نقل في حواشي ميرزاجان لعل العدد المخصوص شرط في الواقع للتواتر عند القائلين بالتعيين ولا يلزم منه العلم بذلك العدد قبل ولا بعد اقول في الجواب ان الكلام ههنا في التعيين والتحديد للعدد المشروط وطلب هو فرع العلم اي بذلك العدد فاذا سلم ان العدد غير معلوم فقد تم المطلوب ولو ادعى انه معلوم لكن لا يلزم كون العلم به عند حصول العلم بالخبر المتواتر فلانه لا يصح فانا نقطع بعدم المعرفة بالعدد اصلا والقوة البشرية عاجزة عن المعرفة فان قال انه هب ان القوة البشرية عاجزة لكن يجوز التعريف باخبار صاحب الشرع كما قالوا قلت هذا من هوساتهم ولم يجيء به صاحب الشرع اصلا ولو سلم عدم لزوم العلم بالعدد المشروط فلا يصح التحديد فالعدد بقليل القوة اطلاع المخبرين كدخاليل الملك فان اخبار العدد الاقل منهم عن اخبار الملك يفيد العلم والدخاليل جمع دخلل بمعنى المداخل وبطانة السامعين فانه اذا كان لهم مزية يحصل العلم باخبار الاقلين

وقرب الوقائع عقلاً فانہ اذا کان الواقعۃ قریباً من العقل تسارع الی التصدیق فکل اقل یمکن من الاقل فلا تیسیر التحدید وان کان فی نفس الامر محدوداً کیف والاعداد متناہیۃ فی القلۃ الی الاثنین فان افاد مع فی واقعۃ فہو الاقل والا فان افاد ثلثۃ فہو الاقل وہکذا وانما الکلام فی معرفۃ الحد وہو لا یتیسر فتامل حق التامل فتعرف ان ہذا جواب بتغییر الدلیل فلا یتجہ علیہ ان مقصود صاحب الحواشی الکلام علی الدلیل المشہور لا الکلام علی اصل المدعی حتی یتوجہ الیہ اثباتہ بہذا النحو فافہم ثم قد شرط قوم ومنہم الامام فخر الاسلام رحمہ اللہ تعالی العدالۃ والاسلام کیلا یرد اخبار النصاری بقتل المسیح عیسی ابن مریم علیہ وعلی نبینا وآلہ السلام فانہ اخبر وابہ فان لم یشترط الاسلام وجب افادۃ اخبارہم ہذا العلم وہو باطل لم یحصل والجواب منع الاستواء فی طبقات المخبرین بل انما قتل عدۃ من الرجال الغیر العارفین لعیسی رجلاً قد القی علیہ شبہ عیسی کما قال اللہ تعالی وما قتلوہ وما صلبوہ ولکن شبہ لہم ثم التقوا جسد ذلک المقتول علی التصلیب ثم اخبروا بعد ذلک انہم قتلوا عیسی وصلبوہ وشکوا فیہ ایضاً حتی قال بعضہم لبعض ان قتلنا فاین صاحبنا ذلک الرجل وان قتلنا ذلک الرجل فاین عیسی فلا تواتر ہہنا فلا ایراد ثم اید عدم اشتراط الاسلام والعدالۃ بقولہ ولو اخبر اہل قسطنطنیۃ بضم القاف والطائین المہملتین بینہما نون ساکنۃ والاول منہما مضموم والثانی مکسور وبعدہا یاء ساکنۃ ثم النون المکسورۃ ثم یاء مشددۃ بلدۃ بالروم دار سلطنۃ وکان سکانہا کفاراً لم یفتح علی وجہ اتم وسیفتحہا الامام محمد المہدی الموعود وکان اغزی معاویۃ وبعث سریۃ فیہم ابو ایوب الانصاری ومات ہو رضی اللہ عنہ فی الطریق کذا فی جامع الاصول بقتل ملکہم حصل العلم بلا ریب فعلم ان العدالۃ غیر مشروطۃ وکذا الاسلام نعم ذلک ای العدالۃ والاسلام دخیل فی تقلیل العدد الموجب للعلم ومولد لعدم التواطؤ علی الکذب واما الشرطیۃ فکلا ومن ہہنا ای من اجل ان التواتر مفید للعلم وان کان المخبرون غیر عدول قالوا ان التواتر لیس من مباحث علم الاسناد بل التواتر کالمشافہۃ فی افادۃ العلم ومن ثم کان ثلاثیات البخاری سباعیات لنا لان صحیحہ متواتر منہ وکان سمعنا من البخاری فلم یزد الا واسطۃ وحدہ وہی نفسہ فتدبروا علم ان عبارۃ الامام فخر الاسلام رحمہ اللہ تعالی ہکذا الخبر المتواتر کالمعاین المسموع منہ علیہ السلام وذلک لانہ یرویہ قوم لا یحصی عددہم ولا یتوہم تواطؤہم علی الکذب لکثرتہم وعدالتہم وتباین اماکنہم ویدوم ہذا الحد فیکون آخرہ کاولہ واولہ کآخرہ واوسطہ وذلک مثل نقل القران والصلوۃ الخمس وعدد الرکعات ومقادیر الزکوۃ وما اشبہ ذلک انتہی ولو توہم فی ذلک اشتراط عدم احصار الرواۃ وعدالتہم وتباین اماکنہم ووجہ کلامہ بانہ لم یاخذ ہذہ الشروط الا بیانا بان التواتر المتحقق فیما ذکر من ہذا القبیل دفعاً للشغب فانہ لم ینکرہ احد ممن یعقل لاعتداد واما الاستدلال لرد اخبار النصاری کما ذکرہ المض فلیس لہ عین ولا اثر فی کلامہ الشریف کیف وقد قال ہو نفسہ ان اخبارہم مرجعہا الی الاحاد ولیس اولہ کآخرہ فافہم واشترط الشیعۃ خذلہم اللہ تعالی فی التواتر المعصوم فیہم ای الرواۃ وہاہنا بحث فانہ اذا کان روی المعصوم فروایتہ وحدہ یفید الیقین ولا حاجۃ الی التواتر والعاقل منہم لا یقول ان ہذا الشرط مکابرۃ بوقوع العلم بدونہ اختار سبیل التکذیب والجحود وقال ہذا النقل تہمۃ علیہم کیف لا وانہم لا یقبلون خبر الواحد فیجب ان یکون الاخبار المنقولۃ من الامام الثانی عشر او الحادی عشر کلہا متواترۃ عندہم والعصمۃ قد انحصرت فی اربعۃ عشر علی زعمہم فلو کان التواتر مشروطاً باخبار المعصوم لما کان ہذہ الاخبار عندہم حجۃ وانت لا یذہب علیک ان ناقلی ہذا المذہب ثقات لا یتاتی انکارہ وہذا العبد غفر اللہ لہ رای فی بعض کتبہم وسمع عن بعض من یتبعوا انہم انکروا البعض القرآن لعدم روایۃ المعصوم کما قالوا فی قولہ تعالی فانزل اللہ سکینتہ علیہ ان الصحیح فانزل اللہ سکینتہ علی رسولہ فالاول مع کونہ متواترا لم یقبلوہ لعدم روایۃ المعصوم علی زعمہم والثانی نسبوا الی الامام زین العابدین علی ابن الحسین علیہ وعلی آلہ الکرام الرضوان وقبلوہ مع کونہ من الاحاد ونقل فی مجمع عن بعض علمائہم

الذين هم عندهم ثقات ذهب من القرآن كثير الصحابة بالتواتر لا نعلمه الا المعصوم وهو سيدنا الامام محمد المهدي الموعود مع انه قد تواتر ان القرآن هو هذا وما
ذكره الغالي لم يرو كونه الا بعض الآحاد ثم اشتراط التواتر عندهم بهذا الوجه وحسبهم ويجوز ان يكون الشارطون شرطوا عدد وجوده مع كونه مبنيا على عدم
قبول الآحاد ثم ان البعض منهم قبل الآحاد ولعل تجويزهم اياه لهذا الاشتراط ليس لعدم احتمال الاعتراض عليهم فيوجب فساد مذهبهم لعدم صحة النقل
عنهم واشترط اليهود اهل الذلة والمسكنة في التواتر لامكان تواطؤ من عداهم من اهل العزة على الكذب لعدم خوفهم وذلك ان اغلب عليهم
خوفهم لم يورث احتمال التواطؤ مراعاة لاهل العز بخلاف الطالبين مراعاة احد لعدم الخوف واشترط قوم ان لا يحويهم بلد لان اهل بلد
واحد منها يمكن اجتماعهم على الكذب لغرض ما اشترطه قوم اختلاف النسب والدين والوطن لذلك الكل من المذاهب باطل للعلم بالعلم اي اليقين لوجوده
والعلم عند اخبار الجماعة بدون ذلك اي بدون كل واحد من الشروط الفاسدة المذكورة وهذا ظاهر جدا **مسئلة** لو ترتب الآحاد المتفقة في تضمن ولو
التزاما اي ولو كان المعنى التزاميا يوجب العلم بالقدر المشترك بينها بالعادة ولا يحتاج في ذلك الى الدليل لان هذا العلم ضروري يعلم تحققه
عند الرجوع الى الوجدان ومن وجده منكرا لا يلتفت اليه ويكذب ببداهة العقل وهو التواتر المعنوي في الاصطلاح وذلك كوقائع حاتم في عطاياه
ووقائع امير المؤمنين علي في حروبه وشجاعة امير المؤمنين عمر في عدله وجلادته في الدين وتقلل ابي ذر في زهده الى غير ذلك من اخبار الصحابة رضي الله عنهم
وغيرهم وكرامات قطب الاقطاب محيي الملة والدين عبد القادر الجيلاني قدس سره العزيز فيعلم السخاوة والشجاعة والعدل والزهد والولاية بالضرورة
وغيرها مع ان شيئا من تلك الجزئيات لم يتواتر بخصوصه الا شيئا قليلا من كرامات قطب الاقطاب فانها وجدت متواترة اللفظ ايضا اقول منها ما
هو موقوف على مقدمة هي ان الكل اذا كان كل واحد من افراده جائز العدم انفرادا ومعا كان هذا الكل ايضا جائز الانتفاء والا يكون جائز العدم لزم
جواز الكل الافلاطونية وهي الماهيات الموجودة مجردات عن التشخص وجه الملازمة انه اذا جاز وجود الكل مع انتفاء جميع الافراد بدلا ومعا
فقد جاز وجود الكلي من غير تشخص وهي المثل واذا تمهد هذا فنقول ههنا كذلك اي في متواتر المعنى يجوز انتفاء كل خبر انفرادا ومعا اما انتفاء انفرادا
فبالفرض لانه قد فرض ان كلا منها آحاد وجائز العدم والكذب لعدم اليقين واما انتفاؤها معا فلانه لا علاقة بينها بحيث يلزم من انتفاء احدها
منها وجود الآخر لان هذا انما يكون في المتناقضين ولا تناقض ههنا ثم هذا يجري في المتواتر لفظا ايضا لانه لا علاقة بين الاخبارات ليجب
انتفاء واحد تحقق الآخر ولك ان تمنع اختصاص هذه العلاقة بالمتناقضين الا ترى انه يجوز لزوم شيء ووجوبه مع تناقض جميع افراده و
امكانها كما بين في العلوم العقلية وغاية ما يقال في الجواب انه اي القدر المشترك بين الاخبار المنقولة معلوم لا لان احدها صدق قطعا على ما مر
ما ثبت بل انما هو معلوم بالعادة فان العادة الالهية قد جرت باحداث العلم عند وجود هذه الاخبارات وذلك كما في التجربيات فان العادة الالهية جرت
باحداث العلم بعد التجربة والتكرار والسر فيه ان اجتماع الظنون الحاصلة باخبارات كثيرة ليدل الا من عادة لقبول الذهن العلم واليقين الواقع
والاخبارات على هذا الوجه انما لا يكون عادة الا فيما كان القدر المشترك حقا مطابقا للواقع فتفكر فان انكار ذلك مكابرة **فائدة** التواتر
من الاخبار لا يوجد ولعلهم شرطوا عدم الاحصاء واختلاف الدين وقال ابن الصلاح من المحدثين لا يوجد الا ان يدعى في حديث من كذب
علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار لان رواته ازيد من مائة صحابي وفيهم العشرة المبشرة بالجنة رضوان الله تعالى عليهم وقد يقال مراده
التواتر لفظا اي لم يوجد التواتر اللفظي الا في ذلك الحديث والا فحديث المسح على الخفين متواتر رواه سبعون صحابيا قاله الحسن البصري وتقدم
الرواية في فتح القدير وقال الامام الامام ابو حنيفة رضوان الله تعالى عنه ما قلت بالمسح على الخف الا انه جاء مثل ضوء النهار واخاف
الكفر على من انكره وقال الامام احمد بن حنبل ليس في قلبي من المسح على الخف شيء فيه في هذا التاويل اليه شيء فانه قد تواتر قول عليه وعلى آله وصحبه السلام

ويل للاعقاب من النار رواه اثنا عشر صحابيا مقطوعا عدالتهم اكثرهم من اصحاب بيعة الرضوان رضي الله تعالى عنهم وقد تقدم تواتر
لا نورث ما تركناه صدقة ولعل تاويل قوله انه مبالغة في القلة وقيل حديث انزل القران على سبعة احرف متواتر رواه عشرون من الاصحاب
مع كونهم عدولا قطعا وفي تفسير سبعة احرف اختلاف مذكور في موضعه وقال ابن الجوزي ثبوت احاديث النظر الى الله تعالى في الاخرة وحديث
غسل الرجلين في الوضوء رواه اربعة عشر كما بين في فتح القدير وغيره وحديث عذاب القبر رواية كثيرة في الغاية وحديث المسح
على الخفين ولم يرد الحصر فيه فان اعداد الركعات وذهاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الى بدر واحد وسائر الغزوات
والاذان والاقامة والجماعة وفضائل الخلفاء الراشدين وفضل اصحاب البدر لعمومه متواترة من غير ريبة وسيجيء ان شاء الله تعالى
حديث لن يجتمع امتي على الضلال بمعناه متواتر وكذا احاديث الحوض والمغفرة والشفاعة وغيرها فافهم والله اعلم بالصواب

فصل في اخبار الاحاد مسئلة الاكثر من اهل الاصول ومنهم الائمة الثلثة على ان خبر الواحد ان لم يكن هذا الواحد المخبر معصوما
نبيا لا يفيد العلم مطلقا سواء احتف بالقرائن او لا وقيل يفيد خبر الواحد الغير المعصوم بالقرينة زائدة كانت او لازمة وتقييد ابن الحاجب
بالزائدة مما لا وجه له فانه لو كان مقصوده ان القرينة اللازمة لا يحصل معها العلم فلا يساعده دليله لعمومه وان اراد النزاع فيه واما اللازمة فلا نزاع
فيها وهذا ايضا كما ترى اللهم الا ان يقال التقييد بها لاخراج خبر المعصوم وقيل خبر الواحد العدل يفيد العلم مطلقا محفوفا بالقرائن او لا وعن الامام احمد
هذا الحكم مطرد فيكون كلما اخبر العدل حصل العلم وهذا بعيد عن مثله فانه مكابرة ظاهرة قال الامام فخر الاسلام واما دعوى علم اليقين فباطل
بلا شبهة لان العيان يرده من قبل انا قد بينا ان المشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولى وهذا لان خبر الواحد محتمل لا محالة ولا يقين مع الاحتمال
ومن انكر هذا فقد سفه نفسه واضل عقله وقيل لا يطرد هذا الحكم بل قد يفيد في بعض الصور كرامة من الله تعالى وهو فاسد ايضا لانه تحكم صريح
لنا كما اقول لا يفيد الخبر المحفوف بالقرائن والا فلا نسلم ان دلت القرينة على تحقق مضمون الخبر قطعا كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل الحاصلين
من مشاهدة الحمرة والصفرة فالعلم بها انما هي بالقرينة دون الخبر وان دلت القرينة عليه ظنا والخبر على تحقق مضمونه نفسه ايضا يدل ظنا فمن الظنين
الحاصل احدهما بالقرينة والآخر بالخبر لا يلزم العلم ضرورة وانما لم يتعرض للخبر الغير المحفوف لكون المدعى فيه جليا غنيا عن البيان وفيه ما فيه اشارة
الى انه يمكن ان يقال العلم بالقرائن بشرط الخبر فيحصل العلم بالمجموع وفيه ما فيه كذا في الحاشية ووجه الضعف فيه ان هذا انما يرد لو كان غرض
المستدل ان كلا واحد منهما لا يفيد العلم فالعلم منهما لكن المستدل انما استدل بعدم حصول العلم اصلا لعدم حصول العلم من الظنين ثبتة فافهم ثم لك
ان تقول على اصل الاستدلال انه لعل القرينة انما يفيد صدق المخبر واستحالة كذبه في هذه الحال كما انه يدل القرينة على صدق النبي المعصوم وانما
لا انها تدل على تحقق مضمون الخبر حتى يكون هي بنفسه كافية من غير حاجة الى الخبر فاذا دل القرينة على صدق المخبر وقد اخبر هو نفسه حصل العلم
بسماع هذا الخبر قطعا فالتفات فلا بد من اختيار احد الشقين قلت اخترت ان القرينة لا تدل على تحقق مضمون الخبر قطعا لكن لا يلزم ان لا يدل
ظنا بل لا يدل عليه وانما يدل قطعا على صدق المخبر فافهم وقد يقال ان افادة الظنين للقطع انما هو على تقدير ان يكون الافادة على طريق
الكسب اما اذا كان على وجه الضرورة فلا بل يجوز ان يحصل باحدهما ظن ثم يتقوى هذا الظن بظن آخر حتى يعد الذهن لقبول اليقين كما يكون
في المتواتر بعينه فتامل ثم انه لا يرتاب المنصف ان وجود قرينة دالة على صدق المخبر قطعا مما يحبه الضرورة الغير المكذبة وكذا ليس الافادة
ههنا ضرورة اصلا بل لو كان ضرورة لكان في خفاء البتة ومن الاوليات انه لا يزول الخفاء بحيث يصل الى الجزم من الظنين وذلك
ظاهر لمن له ادنى انصاف وان لم ينفع للمجادل فتامل واستدل في المشهور لو افاد خبر الواحد العلم لادى الى التناقض اذا اخبر عدلان بمتناقضين

او لو افاد لاطرد وان تخصيص البعض دون البعض تحكم ولو اطرد لافاد ههنا ان المتناقضان العلم ايضا فيلزم تحقق مضمونهما وهو التناقض وحينئذ اندفع ما في الحاشية انه لا يتم على غير الطاردين فان لعل اخبار العدلين بالخبرين المتناقضين وان جاز عقلا لكن يكون مستحيلا عادة
قال وذلك اي اخبار العدلين بمتناقضين جائز بل واقع كما لا يخفى على المستقرئ في الصحاح والسنن والمسانيد وقد يقال لو تم هذا لدل على عدم افادة خبر الواحد الظن والا لزم في هذه الحال الظن بمتناقضين وهو ايضا باطل والحق ان العلم لعله مشروط بعدم وجود المعارض وههنا قد وجد المعارضة بين الخبرين وذلك ان القول في الجواب ان العلم الجزم بالشيء الواقعي فلو افاد خبر الواحد العلم لما وقع الخبر الا حيث المحكي عنه واقع واذا العلم به مطرد والا لزم التحكم لم يقع وقوع اخبار اصلا الا عند تحقق المحكي عنه في الواقع فاذا وجد الاخبار بالمتناقضين يلزم تحققهما في الواقع وهذا بخلاف الظن اذ لا يجب فيه تحقق المحكي عنه في الواقع بل ربما يكون كاذبا وهو الخبر انما افاد الظن فاذا جاء خبر آخر يرتفع هذا الظن واما في العلم فانه يمتنع ارتفاع الجزم كما في الظن لكن ارتفاع ما في الواقع غير صحيح باخبار احد اذ الاخبار لا يغير الواقع فيلزم التناقض وهذا ظاهر جدا فليكن هذا على حفظ منك
في المشهور ايضا لو افاد خبر الواحد العلم يوجب تخطئة المخالف للخبر بالاجتهاد وانه اجتهاد على خلاف القاطع فيكون خطأ وهو خلاف الاجماع فان الحكم عند المفتي بخلاف الخبر الواحد بالاجتهاد ليس تخطئة وانه لا ينقض القاضي قضاءه على خلاف اخبار الآحاد بل انه لا ينقض قضاءه اصلا وقد يقال ان التخطئة انما يلزم لو كان العلم باخبار الواحد ضروريا وليس كذلك بل القائل بالعلم يقول بالنظرية فالخطأ في المخالفة وجوابه ان خلاف القطع وان كان القطع نظريا باطل خلاف الواقع قطعا وهو الخطأ فحين افادة القطع يلزمه كونه خطأ بخلاف الواقع وان الحكم به حكم بما علم قطعا انه خلاف حكم الله فينقض لانه ماذا بعد الحق الا الضلال مع انه لا ينقض اجماعا واجيب عن الاول بان المحفوف بالقرائن يستحيل وقوعه عادة في المتناقضين فلا يلزم التناقض الا على تقدير المستحيل عادة فلا استحالة واما غير المحفوف فنحن معكم في عدم الافادة وتحققه في المتناقضين واجيب عن الثاني بانه انما يلزم التخطئة لو وقع الخبر المحفوف في الشرعيات ولم يقع في الشرعيات ولو وقع فرضا وتقدر اخطأنا المخالف ونقضنا القضاء وبعدم تمام الدليل في غير المحفوف ونحن معكم فيه فانهم القائلون بقطعية المحفوف قالوا لو اخبر ملك بموت ولده وقد كان في النزع مع صراخ وانتهاك حرم ونحوه بالقطع به فان افادة المحفوف اليقين قلنا العلم الحاصل ثمة بالقرائن المذكورة لا بالخبر ولو فرضنا ارتفاع الخبر من البين يبقى العلم على ما كان به اجيب بانه لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر فان القرائن المذكورة انما دلت على موت احد من اقارب الملك واحبته واما خصوص الولد فبانضمام الاخبار كذا في المختصر
اقول لو لم يقطع هذا التجويز جواز موت شخص آخر بالقرائن فارتفاعه بالخبر محال انه محتمل الصدق والكذب محض نظرا اليه لا يرتفع بالخبر اصلا فانه من البين انه لا يرتفع احتمال النقيض بما يحتمل الكذب البتة وقد يقال انه لو علم اشراف الولد بخصوصه على الموت بمرض غرغرة وغيرها ثم وجد هذه الاحوال من الصراخ وانتهاك الحرم فالعلم بالقرائن ولا دخل فيه للخبر اصلا كما في حمزة الجبل واما لو علم اشراف احد من الاقارب ثم وجد هذه الاحوال فلا تفيد هذه القرائن الا موت احد من الاقارب بالخبر يتعين موت الولد ولا يذهب عليك انه اذا لم يفد القرائن موت الولد بخصوصه فالاخبار الذي يحتمل الكذب لا يعين موت الولد فافهم والقول الفصل ان القرائن ان كانت قرائن ثبوت مضمون الخبر كما في المثال المضروب فان كانت قاطعة فيحصل العلم بها وبدون الخبر وان كانت غير قاطعة فمعها يبقى احتمال عدم ثبوت مضمون الخبر والاخبار ايضا يحتمل عدم ثبوت مضمونه فلا يرفع هذا الاحتمال من البين فلا قطع وان كانت القرائن قرائن صدق المخبر فان كانت دالة عليه قطعا فاذا اخبر مع وجود تلك القرائن حصل القطع لصدق الخبر بتحقق مضمونه قطعا لكن الكلام في تحقق هذه القرائن في غير المعصوم من النبي واهل الاجماع فانه لم يدل

دليل على تحققها في مادة من المواد فلا بد من اثبات تحققها ودونه خرط القتاد وبهذا ينبغي ان تفهم هذا المقام ثم انه ربما يجاب بمنع دليلهم
بان غاية ما لزم منه ثبوت الجزم واما كونه علما فلا لجواز عدم مطابقة الخبر وكون الجزم جهلا مركبا الا ترى انه لو اخبر الملك بعد هذا الخبر بانه
لم يمت وانما اشتبه الحال زال الجزم بالموت كذا في الحاشية فتامل فيه الطارد ون القطع قالوا يجب العمل اي بخبر الواحد العدل اجماعا
ولو لم يكن مفيدا للعلم لما وجب العمل به بل حرم كيف وقد قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وهو نهي عن اتباع ما ليس به علم وقال تعالى
ان يتبعون الا الظن وهو ذم على اتباع الظن فيحرم قلنا اولا ليس المتبع في العمل بخبر الواحد الظن الحاصل به حتى يكون منهيا عنه بل المتبع
هناك الاجماع الدال على العمل به وهو قاطع فلا يلزم العمل بالظن المحض كذا في المختصر وتبعه بعض شراح اصول الامام فخر الاسلام
قدس سره اقول الظاهر انه اجماع على العمل به اي الخبر فيكون العمل بالظن لا انه عمل بالاجماع حتى يكون العمل بالقاطع بدليل العمل به
في حيوته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام ولا اجماع هناك فالاجماع دليل على العمل بالخبر فلو لم يكن مفيدا للعلم لزم الاجماع على خلاف
النص القاطع وقلنا ثانيا تحريم العمل بالظن المدلول عليه بالكريمتين مخصوص باصول الدين فان الظن واجب الاعتبار في العمليات بالدلائل القاطعة
الا ترى انه يجب العمل بظاهر الكتاب مع كونه مظنونا وقلنا ثالثا اقول لو تم ما ذكرتم لدل على بطلان الراي او افاد العلم لان الراي مظنون
فيحرم اتباعه للكريمتين او يقول الراي واجب العمل اجماعا فلو لم يفد العلم فلزم اتباع الظن وهو منهي بالكريمتين وقلنا رابعا لا نسلم تحريم العمل
بالظن والكريمتان لا تدلان عليه اصلا اما الاولى فلانه خطاب للرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولا يلزم منه حرمة اتباع الظن مع كونه قادرا
على تحصيل اليقين بانتظار الى الوحي الحرمة لنا مع عدم قدرتنا وايضا يحتمل ان يراد بالعلم مطلق التصديق الشامل للظن فان اطلاق العلم
عليه شائع وايضا يجوز ان يراد ما ليس بعلم ما يكون خلافه معلوما وكذا الجواب لو استدل بقوله تعالى خطابا لنوح عليه الصلوة والسلام وعلى
نبينا وعلى آله واصحابه الكرام فلا تسألن ما ليس لك به علم واما الثانية فلان الذم فيها ليس لاتباع الظن بل الانحصار حالهم في اتباع الظن وعدم اتباعهم
الا الظن ولا شك انه مذموم لان فيه ترك ما هو معلوم قطعا فافهم فرع ابن الصلاح وطائفة من الملقبين باهل الحديث زعموا ان رواية
الشيخين محمد بن اسمعيل البخاري ومسلم ابن الحجاج صاحبي الصحيحين يفيد العلم النظري للاجماع على ان للصحيحين مزية على غيرهما وتلقت
الامة بقبولهما والاجماع قطعي وهذا بهت فان من راجع الى وجدانه يعلم بالضرورة ان مجرد روايتهما لا يوجب اليقين البتة وقد روي فيهما
اخبار متناقضة فلو افاد روايتهما علما لزم تحقق النقيضين في الواقع وهذا اي ما ذهب اليه ابن الصلاح واتباعه بخلاف ما قاله الجمهور من الفقهاء
والمحدثين لان انعقاد الاجماع على المزية على غيرهما من مرويات ثقات آخرين ممنوع والاجماع على مزيتهما في انفسهما لا يفيد ولان
جلالة شانهما وتلقي الامة بكتابيهما لو سلم لا يستلزم ذلك القطع بالعلم فان القدر المسلم المتلقى بين الامة ليس الا ان رجال مروياتهما جامعة للشروط
التي اشترطها الجمهور لقبول روايتهم وهذا لا يفيد الا الظن واما ان مروياتهما ثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
فلا اجماع عليه اصلا كيف والاجماع على صحة جميع ما في كتابيهما لان رواتهما منهم قدريون وغيرهم من اهل البدع وقبول رواية
اهل البدع مختلف فيه فاين الاجماع على صحة مرويات القدرية غاية ما يلزم ان احاديثهما اصح الصحيح يعني انها مشتملة على الشروط
المعتبرة عند الجمهور على الكمال وهذا لا يفيد الا الظن القوي هذا هو الحق المتبع ولنعم ما قال الشيخ ابن الهمام ان قولهم بتقدم مروياتهما
على مرويات الائمة الآخرين قول لا يعتد به ولا يقتدى به بل هو من تحكماتهم الصرفة كيف لا وان الاصحية من تلقاء عدالة الرواة وقوة
ضبطهم واذا كان رواة غيرهم عادلين ضابطين فهما وغيرهما على السواء ولا سبيل للحكم بمزيتهما على غيرهما الا تحكما والتحكم لا يلتفت اليه فافهم

مسئلة بعض ما نسب الى الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كذب عليه لقوله عليه السلام سيكذب علي فرجي الى جامع الاصول ووجه الاستدلال ان نسبة هذا الحديث الصحيح فيكون صادقا قطعا فلا بد من تحقق مصداقه الذي هو الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعا وغاية تصحيحه في كذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وبارك وسلم فثبت المدعى على التقديرين وعلى هذا لا يرد ان الحديث انما يوجب ظنا فلا يصح الاستدلال ولو سلم فلا يصح لاثبات القطع والمقصود هذا او يقي فيه نوع مناقشة فانه يختار الشق الاول ويقال لا يدل الا على وقوع الكذب في المستقبل ولا يلزم منه وقوعه الى هذه الغاية اللهم الا ان يستدل بان امتين للاستقبال القريب وكان منها ما يعارض العقل ولا يقبل التاويل وما يخالف العقل كاذب فيستحيل صدوره عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وقد مثل له اي لما يخالف العقل برواية لا يبقى على ظهر الارض بعد مائة سنة نفس منفوسة رواه الشيخان وغيرهما فانه قد بقي الانفس الكثيرة قال في الحاشية هذا غير مرضي فانه يقبل التاويل بان المراد الموجودون الآن لا يتجاوزون المائة بل لا تاويل على هذا فان المشتق لما اتصف بالمبدا في الحال فالمنفوسة هي المنفوسة في الحال وقد يقرر الكلام بان ابا العباس الخضر عليه السلام بقي وكان نفسا منفوسة زمان التكلم ولا يذهب عليك ان التخصيص في العام غير عزيز فليس مما لا يقبل التاويل وربما يناقش بالتزام موت الخضر بل اتخذه البعض مذهبا لهذا الحديث ونقل عن البخاري رحمه الله تعالى لما وقع في حديث طويل حدث في خروج الدجال فيخرج اليه رجل مؤمن فيقول انت الكذاب الذي حدثنا به رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فعنده هذا الرجل محمول على غير الخضر واما الجمهور فعلى ان الخضر هو هذا الرجل المؤمن وهذا الحق فان اولياء الله قاطبة الفقوا على انه حي وقد لاقاه الاكثر مثل قطب الاقطاب الشيخ محيي الدين عبد القادر الجيلاني الذي قدمه على رقاب كل ولي الله ومثل الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية الشيخ محيي الدين محمد ابن العربي وغيرهما قدس الله اسرارهم وسببه اي سبب الكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم نسيان الراوي فيخلط مكان حديث حديثا آخر او غلط فيظن غير الحديث حديثا وذلك قد يكون لغلبة الصلاح والزهد والتشغل بالعبادة بحيث لم يتفرغ لنقد الحديث وذلك كما حكي عن ثابت ابن موسى الزاهد دخل على شريك القاضي والمستملي بين يديه وشريك يقول حدثنا الاعمش عن ابي سفيان عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ولم يذكر متن الحديث ولما نظر الى ثابت ابن موسى فقال من كثر صلوته بالليل حسن وجهه بالنهار واراد به مدح ثابت فظن ثابت انه روى الحديث بالاسناد المذكور فكان ثابت يرويه عن شريك ومن الغلط الاسيان روايات ابن لهيعة وكان قد احترق كتبه بمصر فذهب حديثه فكان يحدث عن حفظه فيروي المناكير فصار ممن لا يحتج به وقال الامام احمد بن حنبل سماع ابن المبارك واقرانه الذين سمعوا منه قبل وفاته بعشرين سنة صحيح لاحتراق الكتب بعده او اتباع الهوى فيضع الاحاديث ويكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم قال ابن عدي لما اخذ عبد الكريم الوضاع ليضرب عنقه قال لقد وضعت فيكم اربعة الآف حديث احرم فيها واحلل كذا في شرح النخبة كذا في الحاشية ومن اتباع الهوى وضع الرجال الاحاديث للتقرب الى الملوك مثل غياث بن ابراهيم دخل على مهدي ابن منصور وكان يعجبه اللعب بالحمام فروى وقال لا سبق الا في خف او حافر او جناح فامر له بعشرة الف درهم فلما قام ليخرج قال المهدي اشهد ان قفاك قفا كذاب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ما قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جناح ولكن هذا اراد ليتقرب الينا يا غلام اذبح الحمام فقيل ما ذنب الحمام قال من اجله كذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وفي نخبة الفكر روي عن بعض الكرامية والمتصوفة وهم الذين اظهروا الصوفية بالتكلف وهم ليسوا من الصوفية في شيء بل هم يتشبهون لهم قلوبهم قلوب الملاحدة اباحة الوضع في الترغيب والترهيب ليرغب الرجال

في الحسنات ويعاونون بما يرونه من عن السيئات ليجتنبوا عنها واما الصوفية حقا فهم خيار الامة برآء عن مثل هذا التشنيع كيف وهم لا يجوزون الافتراء
على احد وان كان الموضع موضع ترخص رجل بعضهم الاخذ بالعزائم وهم في الاكثر يشتغلون بتصحيح انفسهم ولا يفحصون عن غيرهم نصائح حتى الا بعد تهذيبهم
انفسهم فكيف يجترؤن على اهلاك انفسهم بالكذب على سيد البشر صلوة الله عليه وعلى آله واصحابه لنصيحة باطلة قبيحة وفي ذلك الوضع كما وقع عن ابي عصمة
نوح ابن مريم انه وضع احاديث في فضائل سورة سورة بعنوان ان قرء سورة كذا فله كذا وروى عن عكرمة عن ابن عباس وتارة يروي عن
ابي ابن كعب وشبه الاحاديث التي نقلت في تفسير البيضاوي عند ختم كل سورة فلما سئل من اين هذه الاحاديث قال لما رأيت اشتغال الناس
بفقه ابي حنيفة ومغازي محمد بن اسحق واعرضوا عن حفظ القرآن وضعت هذه الاحاديث حسبة لله تعالى وهو اي هذا الرأي خطاء باطل لان
الكذب خصوصا على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من الكبائر بل من اشدها قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار واتفقوا على تحريم رواية الموضوع من الحديث وهو الذي يكون في اسناده كاذب ولا بيانه لقوله
عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من حدث عني بحديث يرى على البناء للمفعول اي يظن انه كذب فهو احد الكاذبين رواه مسلم مسئلة
اذا اخبر بحضرته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام وسكت ولم ينكره ذلك الخبر فالظاهر المظنون الصدق اي صدق الخبر لان الظاهر تقريره ذلك الخبر
لا القطع بصدقه كما ظن لاحتمال انه ما سمع الخبر او ما فهم او ما علم صدقه ولا كذبه لكونه دنيويا او رأى تاخير الانكار الى وقت
الحاجة او رأى عدم افادته اي افادة الانكار لكون المخبر متعنتا ومع جواز هذه الاحتمالات لا قطع وما قيل انه لا قطع بجواز انكاره بعدم الاخبار
لكونه صغيرة وهي جائزة على الانبياء فمردود المفسر بقوله واما تجويز صغيرة فبعيد جدا فانه خلاف العادة قطعا بل لا يكاد يصح فان المصنف قد
قد بين سابقا عدم صدور الصغيرة عن الانبياء وبرأة شانهم عنه قطعا كخلاف العادة كما ان تجويز السكوت على خلاف العادة بعيد مسئلة اذا اخبر
بحضرة خلق كثير فسكتوا عن تكذيبه يفيد ظن صدقه لان سكوت جماعة عن انكشاف ما يحتمل الكذب عنهم بعيد غاية البعد وان لم يكن خبر
غريب اخبر به بل يكون بحيث لو كان لعلمه الجماعة ولا حامل لهم على السكوت من موانع الانكار بل تظهر بقرائن الحال ان سكوتهم بصدق الخبر عندهم
فيفيد القطع بصدق الخبر بالعادة فان العادة تحيل كذب هذا الخبر وهذا ظاهر جدا وهذا التواتر سكوتي مثاله ما قال امير المؤمنين عمر حين بايع امير المؤمنين
الصديق الاكبر تبايعك رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في امر ديننا فمن لا نرضاك في امر دنيانا بحضرة جم غفير قد شاركوه في سبب العلم وكان اجتماعهم
لتعيين الخليفة واحوالهم كانت شاهدة بانه لو كان فيه نحو من الريبة لما سكتوا فافاد القطع بانه قدمه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
وسلم في امر ديني لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور مسئلة اذا اجمع على حكم لموافق خبر ايدل على الصدق اي صدق ذلك الخبر قطعا عند
الامام الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله تعالى وابي هاشم والبصري كلاهما من المعتزلة قالوا في الاستدلال بها لا اي وان لم يدل على الصدق
قطعا احتمل الاجماع الخطاء واعلم ان الخبر الموافق للاجماع على نحوين احدهما ان يكون ذلك الخبر سندا للاجماع والاخر ان لا يكون سندا
والظاهر ان دعوى الكرخي في الاول وجه الملازمة انه لو احتمل الخطاء لاحتمل بطلان دليل حكم الاجماع فيكون الاجماع
على خطاء ومنعه اي القطع غير مسلم لانه اي الاجماع ليفيد القطع بحقية الحكم المجمع عليه ولا يستلزم ذلك القطع بصدق اسماع بل يجوز ان
لا يكون الحديث مسموعا من الرسول ويكون حكمه مطابقا واعلم انه كان منعهم في الخبر الذي هو سند الاجماع فليس شيء اذ الاجماع على حكم بالاستدلال
يوجب الاجماع على ان الخبر صالح للاحتجاج فيجب كونه صحة مطابق لنفس الامر قطعا والحجة ليس الا قول صاحب الشرع فاذن كونه قولا
له قطعي واستدلال اهل الاجماع سبيل لهم وسبيلهم لا يكون كذبا وضلالة في نفس الامر فالحكم وخبرية الحكم كلاهما اجماعيان مقطوعان

ولا یرد علیه ان اہل الاجماع انما استدلوا به للصحة فیکون الصحة مقطوعة دون السماع فلا یلزم القطع به علی ان ظن السماع لابد منه والا لم یکن حجة واذا ظن الکل السماع صار السماع مجمعا علیه فہو قطعی وکذا لا یرد علیه انه ح یتم قول ابن الصلاح بقطعیة مرویات الشیخین للاجماع علی الصحة لان الاجماع ہناک ممنوع کما مر مشروحا فتدبر مسئلة قیل من المقطوع خبر العلماء ای الخبر الذی رواہ احد بحضرت العلماء ای المجتہدین فیحتج به وبادل الیہ ای احتج البعض به وبادل الاخرون لانه اجماع علی القبول لان الاحتجاج قبول له وکذا التاویل والا لاکذوہ وہو ضعیف لان التاویل یجوز ان یکون علی التنزل مسئلة لبعض الزیدیة قالوا بقاء النقل مع توفر الدواعی علی ابطاله یدل علی القطع بصحته ولیس کذلک لان عدم تاثیر الدواعی فی بطلان الباطل لا یفید ظن صحته فضلا عن القطع کیف بل ربما کان ضد الشیء مقطوعا مع توفر الدواعی علی بطلان ذلک الشیء ولا یبطل کمسائل المشرکین مسئلة اذا انفرد واحد بما یتوفر الدواعی الیه ای اذا انفرد واحد بما یتوفر الدواعی الی نقله لو کان وفی سبب العلم شارکه خلق کثیر لو کان لکونهم مشاہدین یقطع بکذبه وما حصل المسئلة لو انفرد بخبر لو کان لعلم خلق کثیر ذلک الخبر ولم یرو من ذلک الخلق احد اصلا ورواہ واحد ولم یروہ من سواہ قطع بکذب ہذا المخبر لاسیما اذا ادعی المخبر مشارکة الکل او الاکثر فی العلم بہ فان قلت یلزم کذب الصحابی العیاذ باللہ لان کذب الخبر یستلزم کذب المخبر قلت لزوم ہذا الامر القطعی انما وقع من الصحابة الاخیار بہذا النمط وہو ممنوع وعلیک بالاستقراء او اجاب المص بانه یحمل علی السہو والنسیان والغلط وبالجملة علی العذر الصحیح ان کان والا فیلتزم کذب المخبر والحکم لعدالة الصحابی مظنون معتبر مالم یوجد دلیل العدم والحق اسقاط قوله الاخیر من البین والاکتفاء بالحمل علی السہو لشبهة فان عدالة الاکثرین قطعیة کیف وقد شہد اللہ تعالی لعدالة اصحاب بیعة الرضوان رضی اللہ تعالی عنہم ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آله واصحابه وبارک وسلم لعدالة من لا یحصی کما لا یخفی خلافا للشیعة الشنیعة زاعمین النص الجلی علی امامة امیر المومنین علی بعد رسول اللہ صلی اللہ علیه وعلی آله واصحابه وسلم قالوا ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وعلی آله واصحابه وسلم اتاہ الخلافة فی غدیر خم حین المراجعة من حجة الوداع بحضرت جم غفیر ازید من مائة الف ثم کتموا بعد ذلک وبایعوا امیر المومنین ابا بکر الصدیق الاکبر فانظر الی سفاہتہم وحماقتہم کیف ساغ لہم ان یقولوا مثل ہذہ المزخرفات فانه لما جاز کتمان ہذہ الجماعة فقد اجاز وا تواطؤہم علی الکذب فیما ہو اہم بل عند ہؤلاء الحمقاء کتمان ما ہو جزء الایمان وہذا یؤدی الی امور قطعیة شنیعة فانہ اذن قد جاز وقوع معارضة القرآن لکنہم کتموا وقیام المعجزات علی ید مسیلمة الکذاب لکنہم کتموا ثم من این وصل الیہم ہذا الخبر ان نسبوا الی امیر المومنین علی کرم اللہ وجہه فہو خبر واحد غیر مقبول عندہم مع ان الکذب یجوز عندہم تقیة فیجوز ان یکون ہذا من ہذا القبیل کما انہم قالوا ان انکارہ عن تسلیم رسول اللہ صلی اللہ علیه وعلی آله واصحابه وسلم الخلافة زمانا کان تقیة وکذبا لغرض وان تشبثوا بالعصمة فمن این یثبتون العصمة لان القرآن والاحادیث کلہا صارت غیر متواترة علی اصلہم الکاسد فلم یبق فی ایدیہم الا الدعاوی ولا جہالة اشد من ہذا وہم کالسوفسطائیة بل اشد منہم فی انکار الضرور یات واشد من الملاحدة فی ارادة ہدم الشریعة الغراء ولکن اللہ متم نورہ ولو کرہ الکافرون لنا العادة قاضیة ای بالقطع بالکذب فی مثل ہذہ الصورة فان سکوت ہذا الجم الغفیر العظیم عن خبر علموہ وکتمانہم ذلک مما یحیله العادة قطعا کما لو انفرد بالخبر عن قتل خطیب علی المنبر بمشہد من اہل المدینة وسکوت اہل المدینة عن الاخبار به قطع بکذب المخبر المتفرد ولاسیما اذا لم یخبر احد من المشاہدین بل اخبروا خلافه ثم تبین بعدہم کالخبر الذی ادعته الروافض خذلہم اللہ تعالی فی امامة امیر المومنین فانه کذب البتة ضرورة الروافض قالوا العل سکوتہم لحامل حملہم علیه کتمانہم انما لا یفید السکوت القطع الا اذا علم انتفاء الحوامل والحوامل علی الکتمان کثیرة لا یمکن ضبطہا فالسکوت ساکت عن کونه کذبا الاتری لم ینقل النصاری کلام عیسی علی نبینا وعلی آله واصحابه وعلیه الصلوة والسلام فی المہد حین دخل القوم علی مریم یتہمونہا

فيخطونها اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا
والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا ونقل انشقاق القمر احادا عن ابن مسعود قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم فرقتين فرقة فوق الجبل وفرقة دونه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشهدوا رواه الشيخان وتسبيح الحصى والطعام عن ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه قال كنا نعد الآيات بركة وانتم تعدونها تخويفا وقال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في سفر فقل الماء
فقال اطلبوا فضلة من الماء فجاؤا باناء فيه ماء قليل في اناء فادخل يده صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم في الاناء ثم قال حي على الطهور المبارك والبركة
من الله تعالى فلقد رايت الماء ينبع من بين اصابعه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل رواه البخاري
وحنين الجذع عن جابر رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اذا خطب استند الى جذع النخلة من سواري المسجد فلما صنع له
المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عنده حتى كادت ان تنشق فنزل النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم حتى اخذها فضمها اليه
فجعلت تان انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت قال بكت على ما كانت تسمع من الذكر رواه البخاري وسعي الشجرة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما
قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
وتشهد ان محمدا عبده ورسوله قال ومن يشهد على ما تقول قال هذه السلمة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو بشاطئ الوادي
فاقبلت تخد الارض حتى قامت بين يديه فاستشهدها ثلثا فشهدت ثلثا انه كما ثم رجعت الى منبتها رواه الدارمي وتسليم الحجر والغزالة عن جابر
ابن سمرة ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال ان بمكة حجرا كان يسلم على ليالي بعثت واني لاعرفه وكثير من الفروع مخالفة
لكون الاذان مثنى مثنى وغيره ذلك آحاد اشتهار بنقل بعض نقل هذه والامور آحاد امع سكوت الباقين ولا القطع بالكذب والجواب ان شمول حال كل
لكل الاقامة والاذان في كل زمان وفي كل مكان كما قالوا اشتهرت عادة ولعله في ما اذا استمروا مدة العمر ثم ان الحامل الذي ذكره
خبر الامامة الخوف من الخلفاء الثلثة وباقي العشرة فانظر الى سفاهتهم كيف خاف الجمع الازيد من مائة الف من رجال معدودين وكيف لم يتهم
هذا الخوف حتى بقي وبعد وفاتهم رضوان الله تعالى عليهم ثم انهم يقرون ايضا ان امير المؤمنين اشجع الناس وان اهل بيتهم كلهم كانوا انصار
وان مثل العمار والمقداد وابي ذر ايضا كانوا من ناصريه وكان ابو ذر وقبيلة ولم يخف عن امثال ابي جهل حتى اظهر الاسلام
بين اعينهم واذا كانت هو خائفا مع وجود الناصرين فاين الاشجعية بل هذا الخوف مناف الشجاعة ويثبت الاشجعية الخلفاء الثلثة وجلادتهم
فقد بان لك يا قوم اجح ان مذهب الشيعة الشنيعة لاختيار والاسفيه انتهى حد البلادة ومفض الى امور مستشنعة واما كلام عيسى عليه السلام
والمعجزات المذكورة فلو كثر مشاهدوها لتواترت كما قيل في انشقاق القمر وحنين الجذع انهما متواتران وصرح بتواترها السبكي
ولا بعد فيه بل الانشقاق منقول القرآن فاكتفوا في النقل به فانقلت تحتمل الآية الاخبار عن الآخرة قلت بعيد عن السياق فانه قال تعالى
اقتربت الساعة وانشق القمر وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر واحتمال معنى آخر لا يضر والا فاي وان لم يكثر مشاهدوها فغير محل
النزاع فانه مما ليس انفرد به الواحد بين الجماعة وكلام عيسى عليه السلام وباقي المعجزات من هذا القبيل قال الكثير
العلماء ان انشقاق القمر كان في ليلة والناس نيام ولم يكن شاهدها من الصحابة الا واحد او اثنان ومن الكفر جماعة قليلة
يمكن الكتمان منهم فلم ينقله الا من شاهد من الصحابة فليس هذا من الباب في شيء على ان القران يغني عن سائر المعجزات
فليس هناك على نقل المعجزات الآخر دواعي فليس من الباب في شيء قيل في حواشي ميرزاجان التحقيق ان اعجازه لكمال

البلاغة بحيث لا يقدر البشر على اتيان مثله في البلاغة فلا يعلمه الا الافراد من البلغاء الذين لم يوجدوا في كل عصر ولا اقل من انهم قد يكونوا في غاية القلة فكون القرآن مستمرا لا يغني من ذكر تلك المعجزات لعدم علم الاكثر باعجازه ولابد من نقل معجز يعلم اعجازه ليقوم حجة والجواب عنه انه نقل القرآن تواترا ونقل انه لم يعارض مع جد المخالفين في ذلك تواترا وهذا القدر كاف للعلم بالاعجاز وليقوم حجة فنقله على هذا الوجه يكون مغنيا اقول في الجواب

البلاغة صفة لازمة له ما دام موجودا فالمعجزة ذكر المعجز الموجود وكفاية عن ذكر معجز آخر قد زال لا ريب فيه وفيه نظر ظاهر فان الشاك انما تمسك بان هذا المعجز الموجود لا ينتفع به الاكثر لعدم علمهم باعجازه فذكره لا يغني عن ذكر المعجزات الاخر التي اعجازها بين عند كل احد فيقوم حجة فينتفع به فلا جواب الا بالمراجعة الى ما قلنا ويمكن الجواب ايضا بان نقل كل معجزة معجزة سوى القرآن وان كان احادا لكن القدر المشترك بين الكل متواتر وهو يقوم حجة فنقله كفاية عن نقل واحد واحد واما الفروع التي استدلوا به فليس مما يتوفر الدواعي على نقله مطلقا والمسئلة كانت معروفة فيما بينهم مشاهدة ولم تتوفر الدواعي على نقلهم اياه واما الكلام بان خبر الواحد لا يقبل فيما عم البلوى به فكلام آخر سيتضح في المسئلة الآتية مسئلة خبر الواحد فيما يتكرر وقوعه ويعم البلوى كخبر ابن مسعود في مس الذكر انه ينقض الوضوء رواه مالك رحمه ورواه بسرة ايضا بلفظ اذا مس احدهم ذكره فليتوضأ ورواه ابو هريرة ايضا بلفظ اذا افضى احدكم بيده الى ذكره ليس بينه وبينها حجاب فليتوضأ رواه الشافعي رح والدار قطني وممن يراه من الصحابة الانتقاض بالمس عبد الله بن عمر وابو ايوب الانصاري وزيد ابن خالد وابو هريرة وامير المؤمنين عمر رض على ما هو المشهور فعلى هذا في كونه من الباب نظر فافهم لا يصح عند الحنفية في حكم لعدم الانتقاض قلت ان الرواية عن ابي هريرة لم تصح فان في سنده يزيد ابن عبد الملك وهو ضعيف كذا في فتح القدير ولم يصح الرواية عن ابن مسعود كما قال الشيخ عبد الحق واما حديث بسرة فضعفوه ايضا عند بعض اهل الحديث في سنده عن عروة عن بسرة ولم يلاق عروة بسرة فهو منقطع فلا يعارض ما رواه ابو داود والنسائي وابن حبان والترمذي وقال احسن شيء يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره في الصلوة فقال هل هو الا قطعة منك وقد تأيد قولنا بعدم الانتقاض بما ثبت عن امير المؤمنين علي وعمار وابن مسعود وحذيفة ابن اليمان وعمران ابن الحصين وابي الدرداء وسعد ابن ابي وقاص فانهم لا يرون النقض منه كذا في فتح القدير لا يثبت الوجوب وان اشتهر او تلقى الامة بالقبول كذا حرر المسئلة في التحرير ومثل التلقي بقوله كحديث التقاء الختانين عن ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فاغتسلنا رواه الترمذي وابن ماجة فقبله امير المؤمنين عمر وسائر المهاجرين وقال لمن لا يرى الغسل لا اتالي في الرحم وتباسط لا في اراقة ماء من الماء ومثل هذا الحديث جاء ايضا عن ابي موسى الاشعري في رواية مسلم وكون هذا مما عم به البلوى منظور فيه بل هذا الصنع يقع نادرا غاية الندرة عند جماعة الحنفية لا عند بعضهم فقط كما في شرح المختصر فلانا لا الاكثر من الشافعية والمالكية لنا على ما في كتب الشافعية لو صح هذا الخبر فيما يعم به البلوى في الواجبات والفرائض لادى الى بطلان صلوة الاكثر مثلا لعدم علمهم بذلك الخبر وعدم العمل به وجه لزوم البطلان قد يقال لو تم لدل على عدم قبول الخبر المشهور فانه يؤدي الى بطلان الصلوة قبل الشهرة

الا ان يدعى وجوب الشهرة من حين نزوله وليس الامر كذلك ثم ان الخبر الذي اشتهر في القرن الثاني بعد ما رواه واحد من اصحاب القرن الاول
يقبل وان كان فيما يعم البلوى به ثم ان حاصل الدليل ان الخبر المشتمل على حكم ما تكثر البلوى به لو قبل من غير شهرة لادى الى بطلان صلوة الاكثر
فلا بد من الشهرة في مثله وان رواه واحد واشتهر بروايته ليس المقصود منه وجوب التواتر في مثله حتى يمنع الملازمة بل المقصود حصول هذا الخبر
الى الاكثر ولو من واحد والتلقي به وما في شرح المختصر من ان بطلان الصلوة يكون في حق من بلغه خاصة دون من لم يبلغه ومع لا يلزم بطلان صلوة الاكثر
فاقول منشأه عدم التدبر ان الحكم اذا بلغ الى مكلف واحد يثبت في حق جميع المكلفين فلو فرض تبليغ هذا الحديث ثبت حكمه على الكل فيلزم فساد صلوة
من لم يبلغه ولم يعمل به وهم الاكثر فقد تمت الملازمة وهذا غير واف فان عدم العمل بدليل لم يعلم به من قبيل الخطأ وهو معفو الم تر ان رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لم يأمر من صلى الى بيت المقدس بعد نزول التوجه الى الكعبة الشريفة مدة ما لم يبلغهم الخبر فانه قبل الوصول لم يتم
بالفقدان فهذا الفساد المعنوي المثبت الموجب للقبح الذي هو منشأ البطلان فافهم واعلم ان الذي يظهر في تحرير المسئلة من كتب الكرام ان الخبر
الشاذ المروي من واحد او اثنين فيما عم به البلوى وورد فيما الافعال الاعمال الجماعة ويشاهدون بحيث يكونون لو عملوا بالخبر لعلموا به سواء كان
الخبر في مباح او مندوب او واجب او محرم ثم لم يقبل ولم يعمل به فيكون مردودا ويدل على التعميم تمثيل الامام فخر الاسلام بحديث جهر التسمية
في الصلوة الجهرية وهو من هذا القبيل البتة فانه قد شرع عمل الخلفاء الراشدين خلاف ذلك مدة عمرهم والصحابة كلهم كانوا يعملون خلفهم
ومن المبين ان شأنهم اجل من ان يتركوا السنة مدة عمرهم ومن ذلك حديث قنوت الفجر فانه لو كان القنوت سنة لما خفي على احد فان الصحابة
كلهم كانوا يصلون خلف رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فلو كان قنت جهرا والمقتدون يامنون كما هو مذهب الشافعي لما التبس
وجرى العمل فيما بينهم وكذا احاديث القنوت سرا كما عليه مالك فان يشمل هذا السكوت الخفي على احد بل حديث القنوت من جزئيات المسئلة ايضا
مما يقطع بالكذب ومن ذلك حديث صلوة التسبيح فيما اظن فان العلماء من الصحابة وسائر السلف الصالح من التابعين وغيرهم ان جل همتهم
كانت مصروفة الى الاستغفار والتوبة وصلوة التسبيح لما لها من الفضائل المنقولة في حديثها مثل التوبة للمغفرة بل على الكبائر عمدا قليلا
مؤثرا تأثير التوبة فلو كانت ثابتة لعملوا بها البتة ففيها ضعف ومن هذا القبيل احاديث يطول الكلام بذكرها واستدل المشائخ على المطلوب
بما اشار اليه المص بصيغة التمريض وقال وقد يستدل العادة تقتضي في مثله بالالقاء الى الكثير لحاجتهم الى معرفة حكم ما ابتلوا به وعدم تخصيصهم
بالمقصود عنه ورد بالمنع اذ اللازم من قضاء العادة العلم به باي طريق كان ويكفي فيه رواية البعض مع تقرير الاخرين وهذا ما القاء رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الخبر اليهم حكما وهذا الرد ليس بشيء فان الالقاء الى الاكثر لا يستلزم الا منه القاءه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك
وسلم بل ما هو اعم منه ومن الالقاء السامع والمقصود ان العادة قاضية بان حكم حادثة ابتلى الاكثر بها ويفعلون فعلا لو كان الخبر مخالفا لفعلهم
لعلموا البتة ولو من رواية واحدة وتلقوا الخبر بالقبول فاذا لم يعلموا الخبر او علموا ولم يتلقوا بالقبول علم ان الخبر غير صالح للعمل والاحتجاج
وهو المراد بالرد فقد تم الحجة بحيث لا يمسها شبهة اصلا فافهم وتثبت الشافعية وغيرهم قالوا اولا قبلت الامة في تفاصيل الصلوة فيكون
القبول مجمعا عليه قلنا ان كانت تلك التفاصيل التي روت فيها الاخبار من السنن والمستحبات كغسل اليدين للمستيقظ الثابت بما رواه
ابو هريرة اذا استيقظ احدكم من المنام فلا يغمس يده في الاناء رواه الشيخان فانه وان وقع فيها ابتلاء به لكنها افعالهم فانه كما قالت ام المؤمنين
عائشة الصديقة رضي الله عنها فما تصنع بالمهراس ورفعهما في الصلوة عند التكبير وعند رفع الراس منها كما رواه ابن عمر مع ان الصحابي
روي عن امير المؤمنين عمر انه لم يرفع والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفه فهو الغني الف لما ابتلى به الامة وعملت خلافه فلا نزاع وان النزاع

انما هو في الواجبات وقد عرفت انه في السنن والمندوبات ايضا نزاعا اذا كانت مما خفيت عليهم وعملوا بخلافها او الا كانت من الاركان الابتدائية
ليتلقى اي لعدم ثبت الاركان بالقاطع ولم يقبل فيه الخبر او من الاركان الحالية كخبر الفاتحة المروية في الصحيحين وغيرهما لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة
الكتاب فان اشتهر الخبر الوارد في الاركان الحالية او تلقى بالقبول بين الائمة قلنا بالوجوب وعملنا ولذا لم نعمل بخبر الفاتحة وما قلنا انه ركن
صلواتي وفيه نظر ظاهر فان الفاتحة واجبة عندنا فالخبر المروي فيها اما مشهور متلقى بالقبول فيجوز به الزيادة على الكتاب فيزاد به على قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن فيكون الفاتحة فرضا او ليس مشهورا ولا متلقى فينبغي ان لا يقبل ولا يقال بالوجوب اللهم الا ان يستعان بالاجماع
كما روي عن الامام محمد في قرءة الفاتحة خلف الامام والا اي وان لم يشتهر ولم يتلق بالقبول كحديث وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم في الصلوة كما هو مذهب الامام الشافعي ففيه النزاع فنحن لا نقبله وكذا المقدرات الصلواتية الا كانت بالقاطع اجماع وغيره
يقبل وكذا ان اشتهر او تلقى بالقبول والا ففيه النزاع فتدبر والجواب الصحيح الصواب ان قبول الامة احاديث تفاصيل الصلوة مسلم لكن
قبولهم فيما عمت البلوى مخالفا لعمل الاكثر ممنوع واما الفاتحة فكان الامة يقرءونها في الصلوة والحديث ان ما بين ان فعلهم يقع امتثالا للوجوب
الشرعي فليس من الباب في شيء فيقبل وانما لم يثبت الركنية لامتناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وكذا احاديث غسل اليدين انما قبلت فيما
امكن الغسل قبل الغمس بان يكون الاناء صغيرا لكن رفعه فلا يخالف ما عم به البلوى من المهراس ورد ام المؤمنين انما كان لما فهم ابو هريرة من
العموم وهكذا او انما فيما وقع مخالفا لفعلهم لم يقبل البتة عندنا ولذا ما قبلنا حديث قنوت الصبح وحديث لا يؤمن فاسق مؤمنا ونظائرهما
ومن ههنا ظهر جواب ما اورد في المحصول انكم قبلتم حديث وجوب الوتر فان الامة كلهم كانوا يوترون فذلك الحديث بين ان فعلهم كان للعمل
الوجوب فليس مخالفا لما ابتليت به الامة وعملت به فليس من محل النزاع في شيء ومن ههنا ظهر فساد تفريع عدم قبول حديث رفع اليدين كما في بعض
شروح اصول الامام فخر الاسلام فان المسئلة كانت مختلفة فيما بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تلقته بعض الصحابة واكثر التابعين بالقبول
وقد نقل صاحب سفر السعادة من العشرة المبشرة فاحفظه فانه التحقيق وقالوا ثانيا قبلتم في الفصد والقهقهة قال رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وبارك وسلم الوضوء من كل دم سائل رواه ابن عدي والدارقطني وقال رواه عمر ابن عبد العزيز عن تميم الداري
ولم يره ولا يضر فان غايته الانقطاع والمنقطع حجة عندنا والتفصيل في فتح القدير وقال صلى الله عليه وسلم من كان منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة
رواه ابو حنيفة الامام قلنا ليس هما من محل النزاع وليس مما يتكرر وقوعه حتى تشتد الحاجة فان الرجل قلما يفتصد الا عند عروض المرض وقهقهة
في الصلوة لا يكاد يوجد الا نادرا ممن ليس له تثبت لامر الصلوة وقد يقال العذر في القهقهة صحيح واما في الفصد فلا لانه ليس الكلام في خصوص
الفصد بل فيما يخرج من غير السبيلين والناس يبتلون به كثيرا ولا يذهب عليك ان خروج النجاسة من غير السبيلين غير معتاد وانما يبتلى به بسبب
المرض فلا تشتد الحاجة على انه ان سلم انه فيما يتكرر به البلوى لكن من اين علم انه مخالف لعمل الاكثر حتى يكون من الباب وعلى التنزل
فلا انتقاض به لانه ثابت بالقياس وهو مقبول فيما يتكرر البلوى والاستدلال بالخبر الزام فافهم وقالوا ثالثا قبل فيه اي فيما عم البلوى
القياس والحال انه دونه فاذا قبل ما هو دون الخبر فلان يقبل هو فيه اولى قلنا لا نسلم انه دون الخبر فيما عم به البلوى بل القياس

يوجب الظن بخلاف خبر الواحد فيما يعم به البلوى الا اذا اشتهر او لم يخالف عملهم وقد يقال في تقرير كلامهم عموم البلوى يقتضي عادة تعسر
معرفة حكمه على القياس واذا لم يعلم المقتضي القياس علم ان الحكم فيه ليس مما افاد القياس فلا يفيد القياس الظن فيه اصلا اقول لا نسلم
قضاء العادة معرفة الحكم القياسي من قبل بل لا تكليف الا بعد ظهور الرأي بخلاف الخبر فانه يتوجه التكليف من حين نزوله فلا حاجة الى

معرفة الحكم قبل الكفار بالاباحة الاصلية وباطلاع اهل الاسلام الذين هم قبل الناس غير لازم كما قال عليه وآله الصلاة والسلام رب حامل فقه غير فقيه رواه البخاري
واما الخبر فان العادة قاضية بنقله واشاعته بعد العلم به فيما عم به البلوى فاذا لم يشع فيهم وعملوا بخلافه علم انه غير صالح للاحتجاج فافهم مسئلة التعبد
وهو ايجاب الشارع العمل بخبر الواحد اي بمقتضاه جائز عقلا والعقل يجوزه خلافا للجبائي من المعتزلة لنا كما اقول انه اي التعبد بخبر الواحد ايجاب
العمل بالراجح لانه يفيد غلبة الظن بانه حكم الله تعالى وهو معقول لا يحيله العقل ويستدل بانه لا يلزم من فرضه وقوعه محال لا بالذات ولا بالغير
وكلما هو كذلك فهو جائز عقلا وفيه ما فيه فان الخصم لا يقنع عليه ويدعي الاستحالة كما يفصح عنه دليله لكن يدفع بدعوى البداهة الغير المكذوبة فافهم
الجبائي واتباعه قالوا اولا التعبد بخبر الواحد العدل ممتنع بالغير لانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال عند كذبه اي كذب المخبر انه من رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم في خبره هذا فان الخبر الكاذب ان كان محللا في الواقع حرام يلزم الاول وفي العكس يلزم الثاني
ويؤدي الى اجتماع النقيضين ان كان الخبر اخبار اثنين بالنقيضين عند تساوي المخبرين او المراد انه يلزم اتصاف الفعل بالحرمة والحل معا فانه
عند كذب المخبر يكون الفعل حراما في نفس الامر واذا وجب التعبد يصير حلالا ايضا وهو الانسب قلنا منقوض بالتعبد بالمفتي والشاهدين فانه يجوز كذبهم
فيلزم بالزم هؤلاء المجانين وهاهم لو قالوا بجواز التعبد باخبارهم عقلا والحل انه ان قلنا باصابة كل مجتهد كما هو رأي البعض فالحق متعدد
فمن ادى اجتهاده الى العمل بمضمون الخبر فهو الحكم عليه ومن ادى اجتهاده الى خلافه فهو الحكم عليه فلا تحليل الحرام ولا تحريم الحلال والحل
على تقدير اتحاده اي اتحاد الحق كما هو المختار فالمخالفة لظن المجتهد ساقط عنه اجماعا وعقلا فلا استحالة في تحليل الحرام وعكسه وعند التعارض
بين الخبرين التكليف بالوقف فلا الحكم لشيء منهما فلا تناقض وقالوا ثانيا لو جاز التعبد بخبر الواحد العدل لجاز التعبد به في العقائد ونقل القران
وادعاء النبوة من غير معجزة فيجب الاعتقاد بحسبه وهي باطل والجواب منع الملازمة للفرق عادة بين الخبر في العمليات وفي الامور المذكورة
كيف لا والمقصود في العقائد تحصيل العلم والخبر من الواحد لا يفيده ونقل الواحد القران مع سكوت الكل مع توفر الدواعي الى النقل والحفظ
مما يقطع بكذب الناقل وادعاء النبوة من غير معجزة ايضا مما يحيله العادة ولو قيل لا ملازمة بل قياس فقد ظهر لك انه مع الفارق وقد يمنع
لبطلان اللازم ايضا لان المنع عن قبول خبر الواحد في امثال هذه الامور شرعي مسئلة التعبد بخبر الواحد العادل واقع شرعا خلافا للروافض
وطائفة ممن لا يعتد بهم ثم الجمهور على انه اي وقوع التعبد بالسمع فقط يعني ان الادلة السمعية دلت عليه وقال الامام احمد وابو الحسين البصري
من المعتزلة والقفال وابن سريج كلاهما من الشافعية وقوع التعبد به ثابت بالعقل ايضا لنا اولا كما اقول كلما كان قول الرسول صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وسلم قطعا يجب العمل به قطعا فوجوب العمل لازم لقول الرسول صلى الله عليه وسلم والظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم و
خبر الواحد يفيد الظن بكونه قوله صلى الله عليه وسلم فيكون العمل به مظنونا فيجب العمل به كظاهر الكتاب فانه مفيد للظن ايضا هذا هو مقتضى ظاهر
العبارة ويرد عليه ان غاية ما لزم منه الظن بوجوب التعبد به والدعوى القطع فانه من الاصول العظيمة ولا يكتفون فيه بالظن ويمكن ان
يقرر بان كلما هو قوله صلى الله عليه وسلم قطعا فيجب العمل به قطعا فهو حكم الله تعالى قطعا فقول الرسول صلى الله عليه وسلم ملزومة كونه
حكم الله والظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم فصار كونه حكم الله مظنونا فيجب العمل به قطعا لان مظنونية حكم الله تعالى ملزوم لوجوب
العمل قطعا كالعمل بظاهر الكتاب فان قلت لا نسلم ان مطلق المظنونية مظنون وجوب العمل قطعا بل المظنونية التي حدثت من قطعي المتن
كظاهر الكتاب فاثبات الفرق تحكم فان مظنونية المتن انما يحدث الظن في كون الثابت به حكم الله تعالى ومثله ظاهر الكتاب فهذه المظنونية
ان اوجبت هناك يوجب ههنا ايضا وهذا ظاهر جدا فافهم فان قيل لعل الملزوم لوجوب العمل القطع بكونه صلى الله عليه وسلم لا نفس كونه قولا

لا اعم من ان يكون متعلقهما او مظنونا فثبت العلم به ليس بشرط في ثبوت الحكم في الذمة ووجوب العمل بل الشرط التمكن من العلم اتفاقا فان
من ضروريات الدين العمل بمقتضى ظاهر الكتاب مع انه ليس هناك العلم انما التمكن ليس الا كما ان التمكن في خبر الواحد الغير العامل اذ يمكن فيه تحصيل
العلم بالمشاهدة كما كان التمكن هناك بالاستفسار والفرق بين ظنية الدلالة والثبوت مما لا طائل تحته فانهما مشتركان في مظنونية ثبوت
الاحكام من الله تعالى فافهم فانه واجب القبول ولنا ثانيا اجماع الصحابة على وجوب العمل بخبر العدل وليس فيه استدلال بعمل البعض حتى يرد انه
ليس حجة ما لم يكن اجماعا وفيهم امير المؤمنين علي وفي افراده كرم الله وجهه تلميح لما مر انه يثبت به النص الرد وانقض هذا لهم الله تعالى بدليل ما تواتر عنهم
وفيه تنبيه لدفع ان الاجماع الحادثي فاثبات المطلوب به دور من الاحتجاج والعمل به اي بخبر الواحد لانه الثقة نقدا بمضمون الخبر ومع هذا
لا يرد ان العمل بدليل آخر غاية ما في الباب انه وافق مضمون الخبر الوقائع التي لا تحصى وهذا لا يفيد العلم بان عملهم لكونه خبر عدل في عمل به
اندفع انه يجوز ان يكون العمل حسب الاخبار لا الاحتفاف بالقرائن ولا يثبت الكلية من غير نكير من واحد وذلك يوجب العلم عادة لا القائم كالقول
الصريح الموجب للعلم كما في التجربيات وبه اندفع ان الاجماع سكوتي وهو لا يفيد العلم ثم فصل لبعض الوقائع فقال فمن ذلك انه عمل الكل من الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم بخبر خليفة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الائمة من قريش
ونحن معاشر الانبياء لا نورث قد تقدم تخريجهما والانبياء يدفنون حيث يموتون حين اختلفوا في دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم
رواه ابن الجوزي كذا نقل عن التيسير وعمل خليفة الاعظم الصديق الاكبر ابو بكر رضي الله تعالى عنه بخبر المغيرة في توريث الجدة روى
الحاكم قال جاءت الجدة الى ابي بكر فقالت ان لي حقا في مال ابن ابن او ابن ابنة مات قال ما علمت لك في كتاب الله حقا ولا سمعت من رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيه شيئا وسأل فشهد المغيرة بن شعبة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاها السدس قال ومن سمع ذلك معك فشهد
محمد ابن مسلمة فاعطاها ابو بكر السدس وروى الحاكم ايضا عن عبادة ابن الصامت قال ان من قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم للجدتين من
الميراث السدس بينهما على السوية وما اشتهر في كتب الاصول ان مذهبه رضي كان عدم توريث الجدة حتى شهد به مغيرة فلا يظهر من الاخبار المروية
في الباب وعمل امير المؤمنين عمر رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن ابن عوف في الجزية من المجوس وهم عبدة النار روى ابن ابي شيبة انه لم يأخذ
عمر الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن ابن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخذها من مجوس هجر كذا في الدرر المنثورة ومثله في
صحيح البخاري ايضا وروى الامامان مالك والشافعي وابن ابي شيبة عن جعفر عن ابيه ان عمر بن الخطاب استشار الناس في المجوس في الجزية
فقال عبد الرحمن ابن عوف سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب وعمل ذلك الامير الفاروق بخبر حمل بالحاء المهملة والميم
المفتوحتين ابن مالك في ايجاب الغرة بالجنين قال اقتتلت امرأتان فضربت احداهما الاخرى فقتلتها وجنينها فقضى رسول الله صلى الله
عليه وسلم بغرة عبد او امة وان تقتل بها اخرجه اصحاب السنن وابن حبان والحاكم كذا في شرح مطالع الاسرار الالهية قدس سره الاصفى وعمل ذلك
الفاروق رضي الله عنه بخبر الضحاك بن سفيان في ايراث الزوجة من دية الزوج وظاهر القياس كان يأبى عنه فان الدية وجبت بعد
موت الزوج وهو وقت بطلان النكاح قال الضحاك كتب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان ورث امرأة اشيم من دية
زوجها اخرجه احمد واصحاب السنن وعمل ذلك الفاروق رضي الله عنه بخبر عمرو ابن حزم في دية الاصابع عن سعيد ابن المسيب قال قضى عمر في الابهام
بثلاث عشرة وفي الخنصر بستة حتى وجد كتابا عند آل عمرو ابن حزم يذكرون انه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه في كل اصبع عشر من
الابل حديث حسن اخرجه الشافعي والنسائي كذا في الشرح وعمل امير المؤمنين عثمان ذو النورين وعلي رضي الله تعالى عنهما بخبر فريعة

معتمرا فی ان عدة الوفات فی منزل الزوج روی عبد الرزاق وابو داؤد والنسائی وابن ماجة والحاکم وصححه عن الفریعة بنت مالک ابن سنان وهی اخت ابی سعید الخدری انها جاءت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تسأله ان ترجع الی اهلها فی بنی خدرة وان زوجها خرج فی طلب اعبد لها ابقوا حتی اذا کان بطرف القدوم لحقهم فقتلوه قالت فسألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آله واصحابه وسلم ان ارجع الی اهلی فان زوجی لم یترک لی منزلا یملکه ولا نفقة فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آله واصحابه وبارک وسلم نعم فانصرفت حتی اذا کنت فی الحجرة او فی المسجد فدعانی او امر بی فدعیت فقال کیف قلت قالت فرددت علیه القصة التی ذکرت له من شان زوجی فقال امکثی فی بیتک حتی یبلغ الکتاب اجله قالت فاعتددت فیه اربعة اشهر وعشرا قالت فلما کان عثمان ابن عفان ارسل الی فسألنی عن ذلک فاخبرته فاتبعه وقضی به کذا فی الدر المنثورة قال مطلع الاسرار الالهیة انما نسبت هذه القصة الی امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجهه واللہ اعلم بحاله عمل ابن عباس بخبر ابی سعید بالربوا فی النقد عند التفاضل راجعا عما کان علیه من انه لا ربوا فی النقد والکان احد العوضین متفاضلا مستدلا بقوله صلی اللہ علیہ وسلم الربوا فی النسیئة کما فی صحیح مسلم وغیر ذلک مما لا یعد الا بالتطویل وبالجملة قد اشتهر فیما بینهم التمسک باخبار الاحاد والافتقار بها واعترض بانه انکر الخلیفة الاعظم صدیق الاکبر ابوبکر رضی اللہ تعالی عنه علی المغیرة ابن شعبة حتی رواه ابن مسلمة کما تقدم وانکر امیر المؤمنین عمر رضی اللہ تعالی عنه خبر ابی موسی الاشعری فی الاستیذان حتی رواه ابو سعید الخدری اخرج روی الشیخان والامام مالک وابو داؤد عن ابی سعید الخدری قال کنت جالسا فی مجلس من مجالس الانصار فجاء ابو موسی فزعا فقال ما افزعک قال امرنی عمر ان آتیه فاتیته فاستاذنت ثلثا فلم یؤذن لی فرجعت فقال ما منعک ان تأتینا فقلت انی اتیت فسلمت علی بابک ثلثا فلم ترد علی فرجعت وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا استاذن احدکم ثلثا فلم یؤذن له فلیرجع قال لتاتینی علی هذا بالبینة فقالوا لا یقوم الا اصغر القوم فقام ابو سعید معه فشهد له فقال عمر لابی موسی انی لم اتهمک ولکن الحدیث عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانکر امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجهه خبر ابن سنان فی المفوضة وهی التی نکحت من غیر مهر او علی ان لا مهر لها روی ابو داؤد عن ابن مسعود قال فی رجل تزوج امرءة فمات عنها ولم یدخل بها ولم یفرض لها الصداق کاملا ولها الصداق کاملا وعلیها العدة فقال معقل ابن سنان سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضی فی بروع بنت واشق بمثله وله روایات اخری قال البیهقی کلها اسانید صحاح کذا فی فتح القدیر ولا یذهب علیک انه لیس فیه انکار امیر المؤمنین علی لتفرد به وما روی من انه قال لا صداق لها ولها المیراث لکن لا یلزم منه الانکار لجواز انه عدم اطلاعه علی الحدیث وانکر ام المؤمنین عائشة الصدیقة رضی اللہ عنها خبر عبد اللہ ابن عمر فی تعذیب المیت ببکاء اهله علیه وقد تقدم التخریج وکان امیر المؤمنین علی یحلف غیر ابی بکر علی ما فی فتح القدیر قال مطلع الاسرار الالهیة قدس سره انه لم یثبت عنه کرم اللہ وجهه وممن انکره الحافظ المنذری وحاصل الاعتراض ابطال الاجماع بنقل الخلاف والجواب انما توقفوا عند الریبة فی صدق الراوی او حفظه الا ان النحر من الاحاد الا ترى انهم عملوا بالعدل بالانضمام ای العدد الانضمام راو آخر والحال انه من الاحاد لعدم انتهی العدد الانضمام ولنا ثانیا ما تواتر عنه علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام یرسل الاحاد لتبلیغ الاحکام ومنهم معاذ بن جبل ولم یکن ینتظر الی التواتر قط فلو لا الاحاد حجة لما افاد التبلیغ بل یصیر تضلیلا فان قلت لو تم هذا الدلیل لزم ثبوت العقائد بالدلیل الظنی اذ افاد خبر الواحد العلم فان من المبعوثین معاذ ابن جبل وقد قال له انک تأتی قوما من اهل الکتاب فادعهم الی شهادة ان لا اله الا اللہ الحدیث قلت الامر بالشهادتین قد تواتر عند الکل ولم یکن لهم ریب فی ان ذلک مامور من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانما امر معاذا بالدعوة الیها لا لان دعوة الکفار الیه امر حتم او سنة ولانه یحتمل ان یؤمنوا فیثابوا بعطیاتها فانهم قبل النزاع ههنا فی وجوب عمل المجتهد والمبعوث الیهم کانوا مقلدین ای یجوز ان یکونوا مقلدین فلا التقریب وقد یجاب عنه

سلمنا ان المبعوث الیہم مقلدون لکن فیہ المطلوب لانہم انما کلفوا بہا اخبر المبلغ لانہ بلغہ قول المعصوم الرسول وفی ہذا المقلد والمجتہد سواء
فان الطاعة فرض علی کل احد انما الفرق بان المقلد لیس لہ قوة فہم الدقائق فاکتفی لبعلم عالم آخر دون المجتہد وہذا لا یفید ہہنا وہذا الکلام متین الا
انہ لا ینفع المجادل فان لہ ان یقول لعل ارسال الآحاد للافتاء ابراہم للمقلدین لا للروایة الاخبار ولذا البعث نقیبا ولا العوام اقول معلوم بالتواتر
انہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وبارک وسلم فی تبلیغ الاحکام الی الصحابة المجتہدین ما کان یفتقر الی عدد التواتر بل یکتفی بالآحاد فالمبعوث الیہم کما کانوا
مقلدین کذلک کانوا مجتہدین ایضا وہم کانوا مکلفین مثل العامة فلو لم یکن مبعوثا الیہم لزم تاخیر التبلیغ عنہم وہذا واضح جدا ولنا ایضا قولہ تعالی
فلولا نفر من کل فرقة منہم طائفة الی قولہ لعلہم یحذرون یعنی فلولا نفر من کل فرقة منہم طائفة لیتفقہوا فی الدین ولینذروا قومہم اذا رجعوا
الیہم لعلہم یحذرون فان الحذر انما یکون من الواجب والکریمة دلت علی الحذر فیکون الاخذ بمقتضی اخبار الطائفة واجبا والطائفة من
کل فرقة لا تبلغ مبلغ التواتر بل الطائفة علی ما قال ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ یشتمل الواحد والجماعة ویمکن ان یقرر ان الکریمة دلت علی ان
نفور الطائفة للانذار بالاخبار واجب ولو لم یجب الاخذ بہ لخلا الانذار عن الفائدة وقد یقال علیہ لیس الانذار من کل طائفة لیحصل العلم
بالانذار بعد الانذار لبلوغ حد التواتر واجیب بانہ خلاف الظاہر فان الکریمة یدل علی الانذار الذی بہ یحصل الحذر فلا ینتظر الی عدد
التواتر واستبعد ہذا الاستدلال بان المراد بالانذار الفتوی للعامة لا روایة الحدیث للمجتہد وہو فی حیز النزاع ولو سلم ان المراد الروایة
فظاہر ای فقولہ تعالی المذکور ظاہر وہو کیف یثبتہ لا یکفی ہہنا لکون المسئلة اصولیة ویدفع الاستبعاد بان التخصیص بالفتوی تحکم بل الامر
الانذار مطلقا للعامة بالفتوی وللخاصة بروایة الاحادیث والعام قاطع فلا ظنیة بل لیس ہہنا عموم فان الطائفة مطلق وہو من الخاص
والخاص قطعی اتفاقا وہذا انما یتم لانہم اکتفوا بالقطع بالمعنی الاعم فی الاصول کما ہو الظاہر فافہم واستقم وقد یدفع الاستبعاد ثانیا بالاجماع
علی وجوب اتباع الظن یعنی ان الکریمة احدثت ظن وجوب العمل بمقتضی خبر الواحد والاجماع القاطع دال علی وجوب العمل بمقتضی الظن الحادث
من الشرع فقد وجب العمل بمقتضی الخبر قطعا فلا یصح انہ یکفی ان یقال الخبر مفید للظن وہو واجب العمل بالاجماع فیلغو التمسک بالکریمة وہو
ہذا الدفع ضعیف لان من لم یکتف بالظن فی الاصول لم یکتف بالدلیل الاجمالی فیہا ایضا لجریانہ فی الفروع بان یقال
وجوب الوتر مظنون والظن واجب الاتباع فیصیر الفروع کلہا قطعیات فلا یکفی ہذا الدلیل الاجمالی ہہنا بل لا بد من دلیل قاطع
فی کل مسئلة مسئلة ولا یظہر لا ابتناء الکلام علی عدم اعتبار الظن وجہ اللہم الا ان یقال الدلیل الاجمالی لا یفید القطع والا افاد فی الفروع
المظنونة ایضا فلا یکتفی بہ من اشترط القطع فی الاصول کما اقول علی ان الخصم یمنع الاجماع علی اتباع الظن مطلقا بل ہو علی قطعی المتن ظنی
الدلالة والظن الحادث من قطعی المتن واجب الاتباع بالاجماع واتباع الظن الحادث من ظنی المتن متنازع فیہ فافہم ولمطلع الاسرار الالہیة
قدس سرہ تحقیق بدیع ہو ان الدلیل الاجمالی عند الانضمام الی التفصیلی ان افاد القطع یجب اعتبارہ کیف لا والا یلزم ہدر العلم الموجود
وہہنا یفید لان مقتضی الکریمة وجوب العمل بالخبر المظنون ظنا والاجماع اذ قد اوجب العمل بہذا الظن الحاصل من قطعی المتن قطعا لزم وجوب
العمل بالخبر قطعا واما الفروع فان اثبت بہذا الدلیل القطع لوجوب العمل فلا مشاحة فی الالتزام اذ العمل بہا واجب قطعا وان ارید القطعیة
بنفس الفروع فلا یفیدہ ہذا الاجماع واما ہہنا فالمطلوب ہو وجوب العمل وہو لازم وبہذا اندفع الشبہتان علی ان ما اورد المعترض یدفع بما مر
من ان اتباع الظن الحادث من قطعی المتن انما ہو لکونہ حکم اللہ تعالی ظنا وہذا حاصل فی ظنیة المتن فایجاب العمل باحد الظنین دون الآخر تحکم
ثم بقی ہہنا کلام ہو انہ ہب ان دلت الکریمة علی وجوب الانذار الموجب علی التقدیر لکن ہہنا امران العمل وہذا الوجوب والعلم بہ فمن شرط القطع

في الاصول يحكم بانه لابد من العلم بالمسئلة الاصولية فهذا لا يلزم من الاجماع قال الاجماع انما دل على وجوب العمل لوجوب الاتباع لا للعلم به حتى
يلزم العلم بوجوب العمل بخبر الواحد لان الاجماع على وجوب العمل بالظن الحاصل لظاهر الكتاب لا الخبر فافهم فانه دقيق كانه يعرف وينكر واستدل
بقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه يدل على انه ان جاءكم عادل فاقبلوا قوله وهذا الاستدلال بناء على مفهوم المخالفة فلا يستطيع الحنفي
المنكر اياه ان يستدل بها وايضا لو سلم فهو ظاهر ظني لكنا ضعيفا فلا يصلح حجة فيما المقصود فيه القطع ولك ان تدفع بما سبق من ضم الاجماع اليه اعترض
ايضا بان مفهوم شرطه هو انه اذا لم يجئ فاسق بنبأ فلا تبينوا وهو اعم من قبول خبر العدل وعدم اخبار واحد واجيب بان ثبوت المفهوم
لئلا ينتفي الفائدة وفي هذا المفهوم لا فائدة اصلا فانه معلوم من قبل والحق ان الاستدلال ليس بمفهوم الشرط بل بمفهوم الصفة فان
الفاسق صفة ومفهومه ان جاء غير فاسق وهو العادل فاقبلوا فافهم واما المثبتون لوجوب التعبد به بالعقل فمنهم من قال وجوب الاجتناب
عن المضار معلوم عقلا وهذا اصل يكفي لعقده الخاصة والعامة والعمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب عقلا كاخبار واحد بمضرة طعام
ومسقوط حائط فانه واجب القبول وقول الرسول مبين للمضار والمنافع فان ظن به وجب العمل قطعا وهو مبني على حكم العقل بالوجوب وقدم
من قبل فلا ينهض حجة ممن لا يقول به على ان الوجوب وجوب العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل عقلا ممنوع بل هذا العمل اولى عقلا نعم
وجوب هذا الامر ثابت شرعا ومنهم من استدل اولا ان صدقه مظنون ضرورة فيجب العمل به احتياطا ويمنع كون الاحتياط واجبا مطلقا
الا ترى لم يجب الصوم بالشك في روية هلال رمضان الشريف ولا يذهب عليك انه ما ادعى وجوب الاحتياط مطلقا بل الاحتياط في المظنون
ولا شك فيه واما عدم وجوب صوم يوم الشك فلعدم الظن هناك فالاجدر منع كون الاحتياط واجبا عقلا بل انما يجب فيما يجب شرعا واستدل
ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت الوقائع اكثرها عن الاحكام لان القرآن والمتواتر من السنة لا يفيان لجميع الوقائع بل لا يفيان الا القليل
والجواب منع الملازمة لان الحكم عند عدم الدليل عدم الحكم بالشرع وهذا يشتمل جميع الوقائع الخالية عن القطع اذ هو الدليل فيتوقف او العمل
بالاباحة الاصلية على اختلاف القولين كما قد مر والاظهر الاباحة فيما لا دليل فيه بالشرع فلم تخل الوقائع على ان في تشريع الاجماع والقياس
الوفاء بالاكثر فلا خلو الا في اقل القليل ويخفى كونهما وافيين تامل اما الاجماع فلكونه في وقائع معدودة واما القياس فلانه لا بد له من الاصل
المقيس عليه وهو لا يكون الا من القرآن او المتواترة من السنة والاجماع وهي غير كافية فتامل وقد يمنع بطلان التالي عقلا فان استحالة
خلو الوقائع عن الاحكام لا يظهر عند العقل وانما هي بالشرع لكن الاستحالة يظهر بالتثبت بالحسن والقبح العقليين في الافعال فانما يستلزمان تعلق
الحكم بها من الشارع كما هو التحقيق عند محققي مشائخنا فتامل الروافض ومن وافقهم قالوا ولا التعبد بخبر الواحد اتباع الظن وقد قال الله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن قلنا فيه ابطال الشيء بنفسه لانه ظاهر ظني ومقتضاه ابطال الظن فالآيات العام قطعي
فاتت هذا النقض والزام لهم بناء على ان العام ظني عندهم فهاتان الآيتان مظنونتان فيحرم العمل فلا يصلح الحجية وقد يقرر بانه لو صح العمل
بالمظنون لصح العمل بهاتين الآيتين والثاني باطل لانه ينفي العمل بالظن وفيه ان الملازمة ممنوعة فان العمل بالظن بنفسه لا يوجب العمل
به عند لزوم المحال على تقدير العمل به ولا يلزم من العمل بالمظنون العمل بهاتين الآيتين فافهم وتدبر وتذكر ما تقدم من الحل وقالوا
ثانيا توقف عليه وعلى آله واصحابه وازواجه وبارك وسلم في خبر ذي اليدين بالقصر والنسيان حتى اخبره غيره فلم يعمل بخبر الواحد وهذا الخبر
عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وذرياته وبارك وسلم سواء في افادة الظن عن محمد ابن سيرين قدس الله سره العزيز عن ابي هريرة
رضي الله تعالى عنه صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى صلاتي العشاء قد سماها ابو هريرة لكن نسيت فصلى ركعتين ثم سلم فقام

الى خشبة في قبلة المسجد فاتكأ عليها ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين اصابعه ووضع خده الايمن على ظهر كفه اليسرى وخرجت سرعان الناس من ابواب المسجد فقالوا اقصرت الصلوة وفي القوم ابو بكر وعمر فهابا ان يكلماه وفي القوم رجل في يديه طول يقال له ذو اليدين فقال يا رسول الله انسيت ام قصرت الصلوة فقال لم انس ولم تقصر فقال اكما يقول ذو اليدين فقالوا نعم فتقدم وصلى ما ترك ثم سلم ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع راسه وكبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع راسه وكبر فربما سألوه ثم سلم فيقول نبئت ان عمران بن حصين قال ثم سلم رواه الشيخان وهذا كان قبل تحريم التكلم في الصلوة كذا قال الشيخ عبد الحق الدهلوي واما قوله لم انس ولم تقصر فنفى للمجموع والمراد انه لم انس في ظني ولا كذب فيه ولا سهو كذا قال الامام النووي على ما نقل عنه والله اعلم بالصواب قلنا اولا انه خبر الواحد فلا يستدل به لابطاله وثانيا انما توقف لامر يتعلق به الانفراد من بين جماعة مشاركة في سبب العلم مظنة الكذب كما تقدم لا لانه خبر الواحد كيف وقد عمل مرارا بخبر الاحاد فتدبر

مسئلة عند الجمهور يجب الواحد العادل مقبول في الحد ودونه قول الامام ابي يوسف رحمة الله تعالى عليه والشيخ ابي بكر الجصاص الرازي خلافا للكرخي والشيخ ابي الحسن من الحنفية والبصري من المعتزلة واكثر الحنفية على ما في التحرير لنا الراوي عدل جازم روى في حكم عملي يقبل روايته كغيره اي كما يقبل في غير الحد ودون العمليات ولعلك تقول الخصم لا يسلم القبول في كل عملي بل فيما اذا لم يمنع مانع وههنا الشبهة مانعة عنده ولقصده ودفع فان خبر الواحد يفيد لحكم الله تعالى فيجب العمل به وهذا واضح وانما الاشكال كشف الشبهة لا غير فافهم الامام الكرخي واتباعه قالوا قال عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته الصلوة والسلام من الله العزيز العلام ادرؤا الحدود بالشبهات رواه الامام ابو حنيفة ومثله في بعض السنن ايضا وفيه اي خبر الواحد شبهة فلا يقبل في الحدود قلنا المراد درء الحد بالشبهة قبل التحريم والمعنى ادرؤا الحدود بامدادات الشبهات في ثبوت سبب الحد لا الدرء بالشبهة في الحكم اللازم يعني الشبهة في دليل ثبوت الحكم بسبب الذمة فانما غير بانه كما في سائر الاحكام وعلى هذا فالاستدلال بهذا الوجه على عدم اثبات الحد بالقياس لا يتم بل يستدل عليه بعدم اهتداء العقل الى التقديرات الشرعية ان تم وقلنا ثانيا وليلكم منقوض بالشهادة لان فيه شبهة ايضا فلا يقبل بل فيه شبهة في ثبوت السبب والجواب عنه ان امر الشهادة على خلاف القياس فلا يقاس عليه ومنقوض بظاهر الكتاب فانه ظني ايضا فلا يصلح اثباته للحدود وربما يتخلص عن النقضين بان التعبد بالشهادة بالنص القطعي فيخص عن حكم الخبر وظاهر الكتاب قطعي وليس فيه شبهة لانتفاء الاحتمال الناشي عن دليل وهو المعتبر لا مجرد الاحتمال فافهم وقد يدفع هذا الجواب بان العموم الوارد في آيات الحدود مخصوص وهو ظني اتفاقا وهذا انما يتم لو كان التخصيص بالكلام المستقل الملاصق واثباته خرط القتاد وقلنا ثالثا انه منقوض بالخبر المشهور اذ فيه شبهة ايضا وجوابه بانه مفيد للطمانينة والشبهة فيه غير معتبرة لعدم انتشائها عن دليل فافهم تقسيم للحنفية محل الخبر مطلقا من تقييد كونه خبرا عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اما حقوق الله تعالى وهو عقوبات اولا كالعبادات والمعاملات وهو اي خبر الواحد العدل مقبول فيها اي العقوبات والعبادات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فاذا اخبر العدل بنجاسته يباح التيمم والاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فان حكما الوجوب وهو عبادات كما مر ولا يقبل فيها خبر فاسق فلا يجوز التيمم باخبار الفاسق بنجاسة الماء بل يعمل بالتحري فان وقع التحري على الصدق توضأ وان اخبر الفاسق بالنجاسة وفي التيمم احب وان وقع على النجاسة يتيمم واراقة الماء قبله احب واما حقوق العباد فاما فيه الزام محض او ليس فيه الزام اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فما فيه الزام محض كالبيوع عند تجاحدهما ونحوها كدعاوي اخرى يشترط مع شرائط الرواية الولاية فلا يقبل قول الكافر على المسلم ولا قول العبد ولفظ الشهادة والعدد كون المخبر من الرجلين اثنين او المرأتين مع رجل واحد عند الامكان فلا عدد ولا ذكورة شرط في شهادة القابلة بالولادة فانه لا يحضر الرجل عندها فسقطت وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انه قبل شهادة القابلة ولا اسلام في الشهادت

على الكافر او قلما يتشابه المسلم معاملة الكفار ففيه ضرورة ايضا وفيه خلاف الشافعي رحمه الله تعالى وما لا الزام فيه اصلا كالوكالات والهدايا
ونحوها ومنه اخبار كون اللحم الذي يباع في الاسواق ذبيحة مسلم او كتابي فلا يشترط سوى التمييز فلا يقبل قول الصبي الغير المميز والمعتوه
غير المميز والمجنون ويقبل قول المميز مع تصديق القلب بصدق المخبر فان اخبرت جارية واخبرت ان سيدها ارسل بنفسه اليك هدية يقبل قولها
ويحل وطيها وفعل الحرمة فانه لو اشترط العدالة لاختل امر المعاش فانه قلما يجد الانسان عدلا يعامل معه او يبعثه ويشهد وامر الهدايا كيف وكان عليه
وعلى آله الصلوة والسلام يقبل خبر الهدية من البر والفاجر والحر والعبد وصح انه عليه الصلوة والسلام قبل هدية سلمان حين كونه عبدا
نصرانيا وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون فان هذا التحجير سلب المخبر الولاية الثابتة ولا يلزمه شيء من الدعوى فالوكيل
والرسول من العادل والتاجر كما قبل يقبل قوله ولو فاسقا وعبدا لانهما يقومان مقام الموكل والمرسل فقولهما قوله وشرط الامام في المخبر
الفضولي احد شطري الشهادة العدد او العدالة لانه لما كان ذا شبهين عمل بهما فاعطي حكم كل من وجه فلو تصرف الوكيل بعد اخبار واحد
فاسق نفذ تصرفه خلافا لهما فانهما يقولان انه مثل الاول لا يشترط فيه شيء سوى التمييز وتصديق القلب لمكان الضرورة قلنا الضرورة قد اندفعت
بعدم الاشتراط في الرسول والوكيل فتامل والاظهر قولهما وفي وجوب الشرائع على من اسلم بدار الحرب باخبار واحد فاسق او كافر فيه خلاف
فقيل يشترط العدالة لانه امر ديني وقيل على الخلاف بين الامام وصاحبيه كما في القسم الثالث وقيل الاصح عدم اشتراط العدالة اتفاقا حتى
يجب عليه العبادات ويجب القضاء ان فاتت بها باخبار فاسق وبه قال شمس الائمة لانه اي المخبر رسول الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يشترط
في اخبار الرسول شيء وهو منقوض بالرواية فان راوي الحديث ايضا رسول الرسول والحق ان عدم الاشتراط انما هو في رسالة رجل بعينه لاخبار شيء
بعينه في المعاملات ولا يلزم من ذلك عدم الاشتراط مطلقا والحق في الاستدلال انه لم يعتبر العدالة ههنا لمكان الحرج العظيم فان وجود
العدل ههنا قلما يتيسر فلو لم يقبل قول الفاسق والكافر فيه وجوز عدم الاتيان بالعبادات لم ينل ذلك المسلم الكمال الانساني ويلحق
بالبهائم فافهم مقدمة في شرائط الرواية منها العقل والتميز للتحمل اي تحمل الحديث وقد اختلفوا في تعيين اقل السن الذي يحصل التميز فقيل
خمسة وهو المختار عند ابن الصلاح كما قال محمود ابن الربيع عقلت مجة مجها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وانا ابن خمس سنين رواه
البخاري وقيل اربعة لحديث المجة وزعم هذا القائل بان الصحيح ان محمود ابن الربيع كان حين المجة ابن اربع في الصحيح ولا يلزم من هذا
الحديث انه لا يكون الاقل من الاربع او الخمس مميزا ولا ان يكون كل الصبيان في هذه السنين مميزين وقيل الاقل خمسة عشر وهو
منقول عن ابن معين قال الامام احمد هذا عجيب منه والحق ان التقديرات المذكورة لا يستحق ان يلتفت اليه والاصح عدم التقدير

بسن فان العقل الغريزي قابلا قليلا من الرحمة الالهية لا يقدر الانسان على تقدير قدر منه ويختلف هذا القدر باختلاف الصبيان بل
التقدير بفهم الخطاب ورد الجواب فاذا كان الصبي بحيث يفهم الخطاب ويرد الجواب يكون صالحا لتحمل الحديث لكن في الغالب لا يكون
على هذه الحيثية قبل بلوغ السبعة ولذا امر الاولياء بامرهم بالصلوة حين بلوغهم هذا السن واما عقل محمود بن الربيع سنة خمس او اربع
وحفظ الامام الشافعي الموطا وهو ابن خمس وحفظ الامام سهل ابن عبد الله التستري بعض الاوراد وهو ابن سنتين فمن جملة الكرامات
لا ينبني عليه الامر في الغالب لعم لو وجد صبي على هذه الصفات صح تحمله البتة ولهذا ما شرطنا شيئا لكنه قلما يوجد فافهم والشرط للاداء كمال
العقل وهو البلوغ مختلف باختلاف الرجال فلا يمكن تعيين قدر منه فاقيم سببه مقامه شرعا كما في السفر والمشقة كما قال وهو اي
البلوغ عاقلا احتراز عن العتة والجنون وانما شرطنا نفس التميز للتحمل وكماله للاداء قياسا على الشهادة لكونهما اخبارين وبقيتهم عهد بعد

وابن عباس وعبد الله بن الزبير والنعمان ابن بشير وانس ابن مالك رووا بانهم بلا استفسار منهم انهم تحملوا قبل البلوغ او بعده فلو ان البلوغ ليس شرطا
عند التحمل واما اشتراطه عند الاداء فيجئ وجه ما علمت ان عبد الله بن عباس ولد بثلاث سنين قبل الهجرة في قول الواقدي فعمره حين وفاته صلى الله
عليه وعلى آله واصحابه وسلم ثلث عشر سنة كذا في الاستيعاب قال ابن عبد البر فيه وقد روينا من وجوه عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس انه توفي
رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا ابن عشر سنين وقد قرأت المحكم يعني المفصل ثم روى باسناد آخر من طريق عبد الله بن احمد عن ابيه باسناده
عن ابن عباس توفي رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وانا ابن خمس عشرة سنة وقد روى البخاري عنه انه ناهز الاحتلام في ايام
حجة الوداع فهو لا يتحقق بلوغه عند التحمل اصلا وكذا عبد الله بن الزبير اول مولود في الاسلام بعد الهجرة سنة ثنتين في الشهر وقيل في
الاولى فجميع مسموعاته كان قبل البلوغ فان مدة اقامته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام بالمدينة عشر سنين وكذا النعمان
ابن البشير اول مولود في الانصار بعد الهجرة وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمان سنين وقيل ست سنين قال ابن عبد البر
في الاستيعاب والاول اصح ان شاء الله تعالى لان الاكثر يقولون انه وعبد الله ابن الزبير ولدا في ثنتين من الهجرة وروى الطبري انه
قال ابن الزبير النعمان ابن بشير اسن مني بستة اشهر فجميع مسموعاته ايضا قبل البلوغ واما انس ابن مالك فكان ابن عشر سنين حين قدم
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم وابن عشرين حين توفي فكان اكثر مسموعاته قبل البلوغ وقاربه كله واما ما يروى عنه ان
انه شهد بدرا فما كان شهوده للقتال بل لخدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان خادما له رضي الله عنه فقد بان لك ان لا بعد
في الاستدلال ان يقال لانهم سمعوا ما سمعوا رضوان الله عليهم قبل البلوغ فافهم وقد استدل بانه جرت عادة السلف باسماع الصبيان
فلو لم يقبل مسموعاتهم لما كان له فائدة ولم يرتض به المصنف وقال اما الاسماع للصبيان فغير مستلزم للمطلوب لاحتمال التبرك واتصاله
بالرواية وربما من اعظم الفوائد وقيل المراهق مقبول روايته واداء لكن لا مطلقا بل مع التحري فان وقع على الصدق يقبل والا لا
وقال في التحرير لا باله المتحير في هذا الباب الصحابة ولم يرجعوا اليه اي المراهق فهو غير مقبول اقول غاية ما لزم منه فقدان دليل
ولا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول وهو غير واضح فانه يستدل بانتفاء المراجعة على عدم قبوله فعدم الرجوع دليل عليه فالاحرى
ان يقال لعدم المراجعة لعدم حاجتهم الى المراجعة اليهم فلا يصلح حجة بل الوجه في الابالة تهمة عدم التكليف فان المراهق غير مكلف فلا يحرم
الكذب عليه فيجوز ان يكذب فلهذه التهمة لا يقبل كما في الفاسق بل اولى ان يقال لمن يقبل المراهق ان اهل قباء قبلوا قول انس ابن مالك
وابن عمر وهما اذ ذاك غير بالغين فاجاب بقوله واعتماد اهل قباء على انس او ابن عمر ليس قبل البلوغ على الاصح وقد عرفت ان انسا كان يوم القدوم
الشريف ابن عشر وكان تحول القبلة بعده بستة عشر شهرا او سبعة عشر كما في صحيح البخاري فكيف يكون بالغا واما ابن عمر ففي الاستيعاب قال
الواقدي كان يوم بدر ممن لم يحتلم فاستصغره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وبارك وسلم ورده فكيف يكون بالغا عند تحول
القبلة والعجب من هذا ما قيل ان الصحيح ان المخبر انس وابن عمر صحابي وهو اذ ذاك بالغ والسن بين ابن عمر وقبلا قوله فانه قد بان لك ان الامر
بالعكس فالحق في الجواب ان انسا وابن عمر لا يريان والمخبر غيرهما فانه في رواية انس فمر رجل من بني سلمة وهم في ركوع في صلوة الفجر وفي
رواية ابن عمر بينا الناس بقباء لصلوة الصبح اذ جاءهم آت الى الآخر فقيل هو عباد ابن بشر في التيسير قال الحافظ العسقلاني انه مجمع
رواه ابن خيثمة وفي التحرير هو عباد بن نهيك عند المحدثين وهو شيخ كبير وعباد بن بشر قتل شهيدا يوم اليمامة وهو ابن خمس واربعين سنة
ونهيك تكبيرهم والذي يظهر لهذا العبد ان المخبر لاهل مسجد بني حارثة لا لاهل قباء والله اعلم ثم لو سلم ان المخبر اياهم انس وابن عمر فغاية

مالزم قبول اهل قبا وهو ليس بحجة فان ثبتت بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم فمشروع بل قال لهم آمنوا بالغيب فلم يبق بهذا الخبر خبر احاد فهم ومنها الاسلام
اذا ادى حال الاداء لا حين التحمل وعدم الاشتراط حين التحمل لقبول جبير في قراءة المغرب بسورة الطور مع انه تحمل حين جاء اسيرا يوم بدر
اجماعا ولانه يكفي للتحمل التمييز وهو ليس الا العقل وعقل الكافر غير معروف واما الاشتراط اداء فلانه قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا
وهو اي الفاسق بالعرف المتقدم يعم الكافر والفاسق في عرفنا هو المومن المرتكب للكبيرة والبدعة المتضمنة كفرا اي البدعة التي يلزم الكفر كالتجسيم
كالكفر عند الجماعة المكفرة اي عند من يكفر صريحا كالقاضيين القاضي ابي بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار من المعتزلة وعند غيره
اي عند غير المكفر فرق ما بين لزوم الكفر والالتزام فان الملتزم كافر دون من لزمه كالمجسمة وهو لا يرى ذلك ولا يعتقد كالبدع الجلية
وهي البدعة التي لم يكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بحيث لم يكن عذرا شرعا لا في الدنيا ولا في الآخرة كفسق الخوارج المبيحة دماء المسلمين واموالهم
وسبي ذراريهم ونسائهم اي في البدعة الجلية المقبول عند الاكثر غير محققي الحنفية وهو المختار عند من تلاهم خلافا للآمدي من الشافعية
ومن تبعه والامام مالك ومعظم الحنفية وهو المختار عند هذا العبد قال الامام فخر الاسلام واما صاحب الهوى فان اصحابنا قبلوا شهادتهم
الا الخطابية لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه وذلك يصده عن الكذب فلم يصلح شبهة الا من يدين بتصديق المدعي اذا
كان ينتحل نحلته فيهم الباطل والزور مثل الخطابية وكذلك من قال الالهام حجة يجب ان لا يقبل شهادته ايضا واما في السنن فقيل
ان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل رواية من انتحل الهوى من اجله ودعى الناس اليه على هذا ائمة الفقه والحديث كلهم لان
المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داعي على التقول فلم يؤتمن على حديثه وليس كذلك الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعو
الى التزوير في ذلك الباب فلم يرد شهادته فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث انتهى
كلماته الشريفة وعندي ان قوله من انتحل من قبيل اقامة الظاهر موضع المضمر والحال ان اصحاب البدع لا يقبل رواياتهم كما يدل عليه
قوله آخرا انما اقام الظاهر تنبيها على ان اصحاب الهوى كلهم منتحلون البدعة داعون اليها فلا يقبل رواياتهم في امر ديني اصلا كما روي عن محمد
ابن سيرين ان السنن دينكم فانظروا عمن تاخذون دينكم فانظروا عمن تاخذون دينكم وصاحب الكشف حمل كلامه على ان صاحب البدعة
ان كان داعيا للناس الى بدعته لا يقبل والا يقبل والذي حمله على هذا الحمل انه وجد في الصحاح روايات عن اصحاب البدعة فان محمد ابن اسمعيل
البخاري روى في صحيحه عن عباد بن يعقوب وقال الامام ابو بكر ابن اسحاق ابن خزيمة حدثنا الصادق في روايته المتهم في دينه عباد
ابن يعقوب واحتج البخاري بمحمد ابن زياد وحريز ابن عثمان وقد اشتهر عنهما النصب وقد اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بابي معاوية
محمد ابن حازم وعبيد الله ابن موسى وقد اشتهر منهما الغلو وفيه نظر ظاهر فان صاحب الهوى لما زعم في زعمه الباطل انه الصواب
وانه الشريعة المحمدية وان الامر بالمعروف فرض عنده فلا بد ان يكون للناس داعيا الى هواه ففرض انه ليس بداع الى هواه
اما محال واما مناف للعدالة لانه تحذور دينه في زعمه والتصريح فيه كلامه في آخر البحث واذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة
الفاسق وتخريج محمد ابن اسمعيل البخاري ومسلم محمد ابن اسحق لا حجة فيه فان المسئلة مختلفة فيها فلا يكون زعم احد الفريقين
حجة على الآخر كيف ومثل الامام امام ائمة الحديث محمد بن سيرين كيف لرواية عنهم العجب من هذا الحمل ما حمل عليه البعض من ان
ما قال انما هو في البدعة الغير الجلية واما في البدعة الجلية فيقبل رواياتهم وان كانوا داعين كيف يصح ولا يساعده اول كلامه
وليس له عين ولا اثر ولما كان الدعوة الى البدعة الغير الجلية موجبة للتهمة وعدم القبول فان الجلية بالطريق الاولى

فقد بان لك ان رواية اهل البدع لا تقبل عند هذا الحبر الامام الهمام ثم اعلم انما الخلاف في اصحاب البدع الذين لم يعتقدوا الكذب واما المعروفون كالكرامية فلا تقبل روايتهم البتة لانه لما جاز في دينهم على زعمهم الكذب لا يبالون بالارتكاب عليه ومنهم الروافض الغلاة والامامية فان الكذب فيهم اظهر واشهر حتى صار واضرب المثل في الكذب وهم جوزوا ارتكاب جميع المعاصي حتى الكفر تقية عند معرفتهم غضب شيء يخرج منهم ويحبطه عليهم بل يوجبون المعاصي في هذه الحال فلا امان منهم ان يكذبوا على رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وبارك وسلم حتى في هذا الحال وهم لا يبالون بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ومن نظر في كتبهم لم يجد اكثر الروايات الا موضوعة مفتراة يشهد على كونها مفتراة عباراتها ومفادها وقد سمعت لبعض الثقات يقول حدثني الثقة الشيخ طاهر الشاهجهانپوري انه كنت مشتغلا بالطب عند الطبيب المسمى بشكر الله السنديلوي وكان رافضيا خبيثا وكان عنده مجلد فيه رسائل منتسبة الى ائمتهم في عقائدهم الفرقة وكان يخفيها مني وكان يخاصم الخصام ويجادلني كل يوم ويدعوني الى هواه فسرقته يوما الى ان اخذ ذلك عند غيبته فاخذته فطالعته فاذا وجدت في بعض تلك الرسائل جواز وضع الحديث عند المخاصمة مع اهل السنة ثم اذا اتاه في يوم آخر للمجادلة اباه قلت ايا كم والمجادلة واتق الله فان في مذهبكم جواز وضع الاحاديث فقال من اين تقول قلت من رسائلك فبهت الذي فسق وقد تيقن كريم هذا العبد علما انه نسب في تلك الرسائل هذا القول الى الامام علي ابن موسى الرضا قدس سرهما وسرائر آبائه الكرام وذلك في آخر صدر منهم وما قيل ان البعض قبلوا البعض المتشيعين فليس المتشيعون من الامامية والغلاة بل هم لا ء المتشيعة هم الراوون لفضل امير المؤمنين علي كرم الله وجهه على الشيخين صرح به ابن التيمية وغيره فانهم وان ثبت لنا ان تدينهم ليبعدهم عن الكذب يعني ان الهوى لم يخرج بهواه على ملة الاسلام فتدينه بهذا الدين ليبعده عن الكذب لكونه محرما في دينه والكلام في العدل في مذهبه وفيمن لا يتدين بحل الكذب ومن ههنا قبل شهادة اهل الاهواء مطلقا الا الخطابية هم من غلاة الروافض يقولون بالعون لا في الخطاب ومن مذهبهم حل الشهادة لمن يحلف عندهم لزعمهم ان المسلم لا يحلف كاذبا وقيل من مذهبهم حل الشهادة لاهل جلدتهم فلا تقبل شهادتهم لاجل هذين التهمتين ولا كذلك الرواية اذ لا شبهة فيه اصلا كذا قيل قلنا ولانه منقوص بالكافر فان الكذب محرم في دينهم ولا تدينهم بدينهم الباطل ليبعدهم عن الكذب اذ الكلام في العدل في دينه فينبغي ان يقبل الكافر الغير فان قلت لا ولاية لهم علينا قلت الرواية ليست من باب الولاية وثانيا والحل ان دينه لا يبعده عن الكذب مطلقا بل عن الكذب الذي لا يغير هواه ومنه اي من جهة دينه الهوى والشرارة لا يهتدي الى سواء السبيل بل دينه هذا يبعده عن الخروج عن هواه الذي هو عليه بهواه الذي يجره على المجادلة والخصومة وهي تفضي الى الوضع واليه مذهبهم هو القيام على هواهم وعدالتهم لتصلبهم على الهوى والتعصب والغلو فانهم موقعة في شبهة الوضع ومبنى السنة على الاحتياط المرتضى ان الامام الهمام اباحنيفة كره الاقتداء بالمتكلم المجادل ولو كان في الحق والمحققون اعرضوا عن المتكلم المجادل في اخذ الحديث حتى قال بعض العرفاء باكيت الاحاديث كثيرة لكون رواتها متكلمين فاذا كان حالهم هذا فما حال اهل البدع منهم ولقوله صلعم معطوف على ما حصل بالتقدم اي قبول اهل البدع الجلية بامر ولقوله صلعم امرت ان احكم بالظاهر وظاهر حالهم الصدق قلنا الحديث غير صحيح في التيسير قال الذهبي وغيره لا اصل له ونقل عن بعض اهل الحديث انه رواه وما في الصحيحين عن حلية ابن الاكوع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اني انا بشر مثلكم وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم ان يكون الحق الحجة فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا ياخذنه فانما اقطع له قطعة من النار فلا يدل الا على القضاء بحسب ظاهر الحجة لا على قبول الرواية بحسب الظاهر ما قلت

يدل بحسب مفهوم الموافقة قلت ان رسول الله صلعم لم يكن يقبل الا الشهادة بحسب الظاهر والفهم منه اخذ الدين ممن ظاهره الصلاح وباطنه الفساد
اصلا وما في المختصر انه متروك الظاهر بالكافر والفاسق اللذين صدقهما فالحديث مخصوص بمن عداهم مدفوع بانه اي ظن صدق الفاسق او الكافر
غير واقع لان القطع بالفسق ينافي ظهور الصدق فان الفسق آية الكذب فتدبر والدفع غير واف فان الفسق ليس موجبا للكذب على القطع كيف وكثير
من الفساق يحترزون عن الكذب فوق ما يحترز به غيرهم لمروتهم وجاههم وكذا بعض الكفرة وقد يورد على المختصر بان تخصيص الحديث لا يبطل الحجية
في الباقي والجواب ان الآية الكريمة على الظاهر والحديث متروك فلا ايراد صحيح لا يرد شئ لكن يبقى فيه ان الآية ايضا مخصوصة بما عدا المعاملات
فالاولى ان يقال ان الحديث مخصوص بما عدا الفاسق واهل البدع الجلية من الفساق واي فسق اشد من فسقهم فتدبر واستدل على قبول
اهل البدع بان الصحابة كانوا يقبلون قتلة امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه شهادة ورواية وهم من اخبث الخوارج واجيب بمنع الاجماع
على القبول فان المباشرين للقتل لم يقبل قولهم اصلا واما غير المباشرين الداخلين في البلوى فانما قبل بعضهم بعد التوبة ولم يقبل آخرون
الا ما جاء من بعض الولاة ولا يعتد بهم ولم ينقل من اكابر الصحابة اصلا فضلا عن الاجماع واجيب بمنع الاجماع على الوضوح اي وضوح البدعة
فليس هذا من البدع الواضحة بل جعل كثير اجتهاديا وهذا الجواب ليس بشئ فان امير المؤمنين وامام الاعيان عثمان ابن عفان امام
حق وذو مناقب عليه قد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكونه من اهل الجنة وبشهادته وبكونه ذا فضل عظيم ودمه معصوم البتة لا ريب فيه
لاحد من المتدينين فقتله كبيرة عظيمة واستحلاله كفر فلا يكون اجتهاديا البتة ولا مساغ للاجتهاد فيه ولا محل للشبهة اصلا فلو كانت فهي غير قوية
وغير معتبرة شرعا فالبدعة جلية قطعا فافهم وتثبت الحنفيون الذين لا يقبلون اهل البدع قالوا قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
واي فسق اشنع من سوء العقائد اقول لك ان تمنع كون المتدينين من اهل القبلة المدعي اتباع الدين المحمدي فاسقا بالاطلاق المتقدم
الذي عليه نزل القرآن الشريف وهذا المنع ليس بشئ فان الفاسق هو الخارج عن الحد الشرعي وعليه نزل القرآن ولا شك ان المبتدع
متجاوز عن الحد سالك سبيلا غير سبيل شرعي مستقيم فهو فاسق البتة نعم لم يكن في حيوة الرسول صلعم المبتدع موجودا فانه لو كان لانكر رسول الله
صلعم فان اتبع ارتفع ابتداعه والا كفر كفرا جليا لكن لا يلزم منه عدم كونه فرد الفاسق لعدم وجوده كما من لم يكن في ذلك الزمان الشريف
احد تارك الصلوة من المؤمنين ولا يلزم منه ان لا يكون المؤمن التارك الصلوة لعدم وجوده فاسقا كذا قيل فافهم وتثبت وقد يجاب بان الآية
مؤولة بالكافر والفاسق الغير المأول والمبتدع فاسق مأول وبهذا فانه تأويل من غير قرينة صارفة فافهم واما البدعة الغير الجلية
لم يكن فيها مخالفة لدليل شرعي قاطع واضح كنفي زيادة الصفات فان الشريعة الحقة انما اخبرت بان الله عالم قادر واما انه عالم قادر
بعلم وقدرة هما نفس الذات او الصفة قائمة بالذات فالشرع ساكت عنه فهذه البدعة ليست انكار امر واضح في الشرع فيقبل شهادة
ذو ورواية اتفاقا قالوا اولا ان هذه البدعة لا يوجب الفسق اذ ليس فيها مخالفة لامر شرعي الا ان دعى هذا المبتدع الى هواه فان الداعي الى الهوى
متهم لا يؤتمن عن الاجتناب عن الكذب انظر لتعيين الانصاف انه لما كانت الدعوة الى البدعة الغير الجلية رافعة للامان على الاجتناب
عن الكذب فالاولى ان يرفع الجلية هذا الامان والمتبدع بالبدعة الجلية داع البتة الى بدعة فلا يقبل اصلا فافهم ومنها رجحان ضبطه
وعدم تساهله في الحديث لعبضهم اكتفوا بالضبط فقط والاولى ما ذكره المصنف لان الضابط ربما تساهل فيقع في الغلط الا ان اشتراط العدالة
يغني عن اشتراط عدم التساهل لان العدل لا يتساهل فتامل لتحصيل الظن بالصدق طريقه ان يراقب كل كلمة الى اللفظ ومعناه ويداوم عليه
ويثبت بمذاكرته حتى يؤدي وهذا مبني على ان فهم المعنى شرط الرواية وسيجئ ان شاء الله تعالى ويعرف الضبط بالشهرة انه ضابط وبموافقة

الضابطين اي يكون حديثه مطابقا لاحاديث الضابطين او يكون سيرته موافقا لسيرة الضابطين بان يراقب ليلا ونهارا كما يراقب الضابطون القبل

لا يروي العدل الا ما يذكره والا لم يكن عدلا فاذا روى حديثا وتذكر ارتفع احتمال النسيان والتساهل في الضبط ولذا انكر على ابي هريرة الاكثار

في الرواية فانه ينافي الضبط ويخل بالعدالة قلنا العدل لا يروي الا ما يتيقن تذكره لانه لا يروي الا ما يذكره في الواقع لكن السامع لا يطمئن النفس

لاحتمال السهو والخطاء في اعتقاد التذكر وهذا اذا لم يكن ضابطا وكان قاصر الحفظ احتمل احتمالا قويا انه لعله نسي المتن وتذكر غيره فاسمع والكلام

عند الا كذب تعمدا فكيف يطمئن السامع بروايته ولا كثير

التذكر فافهم ومنها العدالة حال الاداء لا حال التحمل

والتحلي بالمروة من الصغائر والافعال الخسيسة ولما كان هذه الملكة خفية ادير الحكم على دليلها كما في السفر والمشقة واما انه لا يذهب ما يكن

المناسب للاشتراط هو الملازمة على التقوى باجتنابه عن المحرمات والافعال الخسيسة واتيانه بالواجبات والافعال المناسبة للمروة وهذا

هو الذي يجتنب ويتقي عن الكذب واما الملكة فامر زائد لا دخل فيه بل الملكة قد تخلف عنها الاجتناب فهي لا ينافي اتيان كبيرة مرة فالملازمة

على التقوى بترك الكبائر والافعال الخسيسة هي الشرط لا ان الشرط حقيقة الملكة وهذا اخفى كما في المشقة والسفر فافهم اما الكبائر فعن

ابن عمر الشرك بالله تعالى والقتل عمدا من غير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف اي من مقابلة العدو الكافر الحربي لكن اذا

لم يكن مسلمون اقل من النصف والسحر اي تعلمه والعمل به وبعضهم اباحوا التعلم اذا قصد منه العلم دون العمل والاول المختار وروي من الصحابة

ان قتيل الساحر كذا ذكره الشيخ عبد الحق الدهلوي واكل مال اليتيم والعقوق اي عقوق احد الوالدين او كليهما بما لم يكن لامر شرعي والالحاد

اي الظلم في الحرم تخصيص الحرم لان هتك حرمته اشد وزاد ابو هريرة اكل الربوا وزاد امير المؤمنين علي رضي الله عنه السرقة وشرب

الخمر نقل عن السبكي ان عد السرقة لم يثبت عنه باسناد واما شرب الخمر فقد روي عنه شارب الخمر كعابد وثن وقد زيد اليمين الغموس وهو الحلف

على امر ماض مع العلم بانه كاذب فيه وقد ثبت عده من الكبائر في الحديث الصحيح والاصرار على الصغائر قال رسول الله صلى الله عليه وعلى

آله واصحابه وسلم لا كبيرة مع التوبة ولا صغيرة مع الاصرار والقمار والطعن في الصحابة والسلف الصالح والمراد به الاظهار بالسب فانه

مردود شهادة ورواية وعلى هذا فالمراد المبتدع المقدم من لم يظهر السب اما على التحقيق فالساب مطلقا مردود رواية وشهادة

بالفساد فانه ذنب عظيم بالنص القرآني وعدول الحاكم عن الحق بان امتنع عن الحكم بالحق سواء حكم خلافه او لم يحكم بشيء والاول اشد

من الثاني وقد شهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بكون القاضيين الحاكم على خلاف الحق والمتوقف بالحكم بالحق

في النار قال الشيخ عبد الحق الدهلوي اضطربت الاقوال في حد الكبائر وتعيينها فقيل المذكورات هي الكبائر وما دونها صغائر والحق

انه ليس المراد الحصر وقد روي عن ابن عباس انه قال الكبائر الى سبعمائة اقرب منها بل النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم

اخبر في كل مجلس ما اوحي اليه فلم ينحصر وما كان مفسدته مثل مفسدة شيء من المذكورات او اكثر منها فهي ايضا من الكبائر واليه الاشارة المعو

لقوله وقيل وكلما مفسدته كالقتل بل ادنى مفسدة اذ زيد منه وهذا ظاهر جدا فدلالة الكفار على المسلمين اكثر مفسدة من الفرار عن الزحف

فان المفسدة فيه الهتك بكلمة الله والاول اشد فيه وقال ذلك الشيخ اما المثل كشرب بعض المسكرات من غير الخمر وكاللواطة مثل الزنا

وكايذاء الاستاذ مثل ايذاء الوالد وكالغصب مثل الربوا واما الاكثر فمثل قطع الطريق مع اخذ المال اكثر من السرقة وكذا ايذاء

النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اكثر من ايذاء الوالد وكذا الدلالة جيوش الكفار على بلاد المسلمين للغارة اكثر من الفرار عن الزحف

وبحكم القاضي لغير الحق اكثر من شهادة الزور ظلما واثما وقيل ما ثبت النهي عنه بنص قطعي وقيل ما قرن به في الشرع حد او لعن او وعيد او الى هذا مال
الكرخي واليه اشار بقوله وقيل الكبيرة ما توعد عليه بخصوصه وقال في الكشف وعمم بعضهم هذا القول اليه وقال وما مفسدته كمفسدة ما قرن به احد تلك الثلثة
وقيل ما اشعر بتهاون المرتكب بالدين او اكثر اشعارا اشتمل اشعارا للكبائر كقتل رجل يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه مستحق له وكوطئ زوجته وهو يظنها
اجنبية ونقل عن الكافي والاصح ما كان شنيعا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الدين فهي كبيرة والا فهي صغيرة واما ما قيل كل معصية اصر عليها العبد فهي
كبيرة وكلما استغفر عنها فهي صغيرة فيلزم منه ان يكون الزنا والقتل والشرب صغائر اذا لم يصر عليها اللهم الا ان يريد ما عدا المنصوصة واغرب منه ما نقل
عن صاحب الكفاية وقال المحقق انهما امران اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما تحتها فهي كبيرة
وهذا مشكل جدا فان الكبائر والصغائر متمايزتان بالذات وبالاحكام فان الصغائر يكفرها الطاعات مثل الصلوة والصوم والوضوء و
عليه يحمل قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات انتهى كلامه وما يخل بالمروة منها صغائر دالة على خسة كسرقة لقمة واشتراط الاجرة على الحديث عليه
الامام احمد رحمه الله تعالى ونقل عن وكيع لا باس به قال ابن الصلاح ومنها مثل الاجرة على تعليم القرآن الا انه يخل بالمروة ان لم يكن عن عذر ومنها
مباحات مثلها كالاكل والبول في الطريق وقيل في اباحة البول في الطريق نظر لورود النهي عنه والحرف الدنية كالحياكة والصباغة وفي التيسير
في بعض فروع الشافعية ان اعتاد الحياكة وهي حرفة ابيه فلا وفي الروضة ينبغي ان لا يقيد به وينظر الى انه يليق به ام لا وليس الفقيه
قباء فانه عادة المسرفين ثم العدد ليس بشرط في الرواية عند الجمهور خلافا للجبائي من المعتزلة فانه قال لا بد من عدد الشهادة حتى اوجب
في احاديث الزنا اربعة وردوها الا اذا ايد بمؤيد فلا يحتاج ح الى العدد بل يكفي الواحد وقد تقدم المأخذ من قبل فانه يستدل برد امير المؤمنين
عمر خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد ولنا ما تقدم من الدلائل على حجية خبر الواحد فانها غير فارقة وربما يقيس
على الشهادة وهو غير سديد فان اشتراط العدد فيها على خلاف القياس لكثرة التدليس فيها ولا الحرية شرط بخلاف الشهادة
اذ لا بد فيها من الولاية ولا الذكورة فيقبل خبر المرأة العادلة من غير مشاركة رجل معها بخلاف الشهادة اذ اشتراط الذكورة
فيه بالنص على خلاف القياس ولا البصر بخلاف الشهادة فان امرها اضيق وانما لم يشترط الحرية والذكورة والبصر اقتداء بالصحابة
رضوان الله تعالى عليهم وكفى بهم قدوة وهم قد قبلوا خبر بريرة قبل العتاق وخبر العائشة الصديقة ام المؤمنين وام المؤمنين ام سلمة وغيرهما
وخبر عبد الله بن ام مكتوم وابن عباس بعد ابتلائه بذهاب البصر ولا عدم القرابة بين الراوي وبين من ينفعه مضمون الحديث
ولا عدم العداوة بينه وبين من يضره لعموم الحديث في حق الكل حتى يلزم الراوي والمروي له وغيرهما فلا تهمة بخلاف الشهادة فانها
مختصة بالمشهود له والمشهود عليه نفعا وضرا ولا عدم الحد في قذف فانه يقبل رواية المحدود في القذف بعد التوبة وروي عن الامام
ابي حنيفة في رواية الحسن خلافه اي عدم القبول وان تاب قياسا على الشهادة وهو خلاف الظاهر من المذهب لقبول ابي بكرة رض
فانه قاذف مغيرة بن شعبة فحده امير المؤمنين عمر رضي الله عنه وحسان ومسطح ابن اثاثة فانهم كذلك حدوا حين قذفوا ام المؤمنين عائشة
الصديقة برأها الله تعالى وكذبهم الله حين افترى خبيث عبد الله ابن ابي المنافق لكنهم تابوا عن هذا الامر الشنيع ولا الاكثار من الحديث
كيف وان زبيرا رضي الله عنه لم يكثر رواية الحديث ولا معرفة النسب كما اشترط بعض اهل الحديث اذ العدالة هي السبب لعدم الكذب
وعليه الظن بالصدق ولا دخل فيه للنسب ولا علم الفقه او العربية او معنى الحديث لغة او لما وعينا تنبيها الثالث وليس الخلاف في
العالم بالمعاني الشرعية وعلة الحكم وانما النزاع في المعنى اللغوي نعم ان المقصود في الحديث هو المعنى ولا يقصد هي بالضبط الا من

والمعرفة بالمعنى مادة المرتاضين لم يتعودوا عادات الاكتساب بقدرة نقل الحديث من غير معرفة المعنى كما يشاهد في تعلم القرآن الشريف فيحكي لفظ من
الرواية لعدم فهم المعنى ريبة التساهل وعدم الضبط حفظا حتى لو علم رجل لم يتعود لفظا المتن مثل التعود في الضبط متن القرآن لم يقبل رواية كيف
لا وهو بعيد ومن ههنا ظهر فساد القياس على نقل القرآن فافهم واستدل في المختصر على عدم اشتراط العلم بالمعنى بقوله صلى الله عليه وآله وصحبه
وسلم نضر بالتخفيف في رواية ابي عبيد وقال هو مثقل والازهر بالتشديد فيما قال الاصمعي وقال المخفف بالازهر والتشديد للتعدية على الاول
للمبالغة والتكثير والنضرة والنضارة في الاصل حسن الوجه والبريق والمراد ههنا رفع القدر والمرتبة كذا قال الشيخ عبد الحق رحمه الله تعالى الله امرءا
سمع مني حديثا فوعى فرواه كما وعى فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه ابوداود ورواه الترمذي والشافعي
والبيهقي اقول هذا دعاء للصادق في الرواية عدلا ضابطا اولا والمقصود منه تحصيل ضابط للسامع ليفيده غلبة ظن الصدق ونفي
للريبة ريبة تعمد الكذب والنسيان فالاستلزام للمطلوب ممنوع والحاصل ان الحديث انما هو دعاء للحافظ الراوي ولا يلزم منه قبول
السامع اياه ووجوب العمل عليه مطلقا وكيف واذا كان غير عالم بالمعنى فريبة التساهل وسوء الضبط باقية ومعها لا ظن للصدق
فلا حجة مسئلة الجمهور يستدلون بان مبنى القبول على العدالة وهي موجودة وقد اندفع بما مر وتذكر ولا الاجتهاد اليه فلا البحث عن فقهه
عند مخالفة القياس من كل وجه قال الامام فخر الاسلام راوي الخبر اما فقيه او غير فقيه لكن عرف بالرواية او غير فقيه لم يعرف الا بحديث او
حديثين ويجيء حاله فخبر الفقيه مقبول يجب العمل به وان خالف القياس وخبر الغير الفقيه المعروف بالرواية ايضا مقبول يترك به القياس الا
اذا خالف جميع الاقيسة وانسد باب الرأي بالكلية وهو مختار الامام عيسى بن ابان والقاضي الامام ابي زيد وذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي الى
انه كالاول وهو مختار المصنف حيث قال لنا العدالة ليتبين ان الراوي عادل ضابط اخبر عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
فيجب قبوله للادلة السابقة فانها غير فارقة ووجه قول الامام فخر الاسلام ان النقل بالمعنى شائع وقلما يوجد النقل بالالفاظ فان حادثة
واحدة قد رويت بعبارات مختلفة ثم ان تلك العبارات ليست مترادفة بل قد روي ذلك المعنى بعبارات مجازية فاذا كان الراوي غير فقيه
احتمل الخطاء في فهم المعنى المراد الكثير وان كان ممارسا للفظه واذا خالف الاقيسة باسرها وانسد باب الرأي قوي ذلك الاحتمال قوة
شديدة فلم يبق ظن المطابقة فسقط الحجية وصار كالخبر المروي فيما يبتلى العوام والخواص مخالفا للعلم ولا يلزم منه نسبة الكذب متعمدا الى
الصحابي معاذ الله عن ذلك ومن ههنا ظهر جواب الاستدلال المذكور فتدبر ومثلوا لذلك بحديث المصراة كما قال في حديث المصراة وهو ما
روى ابو هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد
ان يحلبها فان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه الشيخان وفي بعض الروايات فهو بخير النظرين ثلثة ايام فابو هريرة غير فقيه
وهذا الحديث مخالف للاقيسة باسرها فان حلب اللبن تعديا او لا وعلى الثاني فلا وجه لرد بدل اللبن وعلى الاول فضمان التعدي يكون
بالمثل او القيمة والصاع من التمر ليس بواحد منهما بل ربما يكون صاع التمر مثل قيمة الشاة مع اللبن الحليب فيلزم رد الشاة مع رد القيمة
وهذا مما لا نظير له من الشرع فالحديث سقط عن الحجية فسقط احتجاج الشافعي على ان التصرية عيب يرد به الشاة وبقي دليلنا سالما عن المعارضة
وهو ان اللبن ثمرة من ثمرات المبيع وبفوات الثمرة لا يفوت وصف السلامة في المبيع فقلنا اولى ان لا يفوت كذا قرر مشايخ كلامه وفيه
تامل فانه ظاهر فان ابا هريرة فقيه مجتهد لا شك فيه قد اجاهه فانه كان يفتي زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعده وكان هو يعارض قول ابن عباس
ويفتي كما روي في الصحيح انه خالف ابن عباس في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها حيث حكم ابن عباس بابعد الاجلين وحكم

هو لو منع الحمل وكان سلمان لا يستغني عنه فهذا اليسير من اللباب وتفي في بعض شروح اصول الامام فخر الاسلام قال البخاري روى عنه ثمانمائة نفر
من اولاد المهاجرين والانصار وروى عنه جماعة من الصحابة فلا وجه لرد حديثه فتامل فان فيه تاملا فاذن الحق في دفع استدلال الشافعي رحمه الله
ان الحديث مخالف للقران حيث قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها والفرق المتقدم عليه بالاجماع دفعا لمعارضة
للسنة المشهورة المتلقى بالقبول وهي الخراج بالضمان فافهم اصحاب الامام عيسى ابن ابان قالوا القياس معارض لذلك الخبر فلا حجية مع
قيام المعارضة فقيل في الجواب لا تعارض بل القياس ضعيف فانه راي محض فلا يعارض الحديث والنص منقوض بخبر الفقيه اذا خالف الاقيسة
فاجيب احتمال عدم الفهم جائز من غير الفقيه ففي الخبر شبهتان فصار مثل القياس بل انزل منه اقول ذلك اي عدم الفهم في الصحابي وهو من
قال صحبته بعيد وهذا لو تم لدل على كون كل صحابي فقيها وليس كذلك بل التحقيق ان عدم فهم المعنى اللغوي بعيد كل البعد واما عدم الفهم معنى الشرع
المنوط بالتامل فغير بعيد بل واقع كيف وقد فهمت فاطمة بنت قيس من امر النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اياها بالاعتداد في بيت عبد الله
ابن ام مكتوم ان لا سكنى لها بل للمبتوتة اصلا ولم يكن كذلك كما حكت عائشة الصديقة ام المؤمنين ان امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
اياها انما كانت لكون بيت زوجها عورة والكل في صحيح مسلم والحق ان الترجيح عند التعارض بالقوة فيقدم القوي على الضعيف وهي غير مضبوطة بل قد
يكون في الخبر وقد يكون في القياس فلا وجه لترجيح القياس مطلقا وسياتي في مسئلة التعارض بين الخبر والقياس هذا الاير على الحجة التي سلفنا
فائدة اكتفوا في هذه الاعصار لطول الزمان وكثرة وسائط السند عن جميع الشروط بكون الراوي مستورا فان تحقق العدالة كما هي مشكلة في هذا الزمان
وقلما توجد ووجود سماعه بخط ثقة موافقا لاصل شيخه فان الضبط كما ينبغي اليوم متعذر وهذا لحفظ السلسلة عن الانقطاع ولئلا يفوت بركتها واما الحجة
العمل على المجتهد فلا بد من تلك الشروط فافهم مسئلة مجهول الحال من العدالة والفسق وهو المستور في الاصطلاح غير مقبول عند الجمهور
وروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه في غير رواية الظاهر قبوله واختاره ابن حبان كذا نقل عنه في الحاشية قال ابن الصلاح يشبه ان يكون
حكم العمل في كثير من كتب الحديث المشهورة لهذا الراي واشار الى تحرير النزاع بقوله والاصل ان الفسق مانع عن القبول بالاتفاق لكن
فلا بد من ظن عدمه فان اليقين متعسر لكن اختلف في ان الاصل العدالة فيظن ما لم يظهر ضدها او الاصل الفسق فلا يظن العدالة ولك
ان تقول العدالة شرط اتفاقا لكن اختلف في ان ايهما اصل ثم ان المعتبر في حجية الخبر ظن قوي ولا يكتفى بالظن الضعيف فانه لا يغني
من الحق شيئا الا ترى انه قد يحصل الظن بخبر الفاسق الذي جرب مرارا عدم الكذب منه لكن لا يقبل قوله شهادة ورواية فكذا ظن العدالة
من الاصالة لا يكفي ههنا كيف وقبول الخبر من الدين ولا بد فيه من الاحتياط فينبغي ظاهر الرواية هو هذا الا ما ذكره والى ما ذكرنا اشار الامام
فخر الاسلام بقوله وهي نوعان قاصر وكامل اما القاصر فما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل لان اصل حالة الاستقامة لكن الاصل
لا يفارقه هوى يضله ويصده عن الاستقامة ثم قال بعد هذا والمطلق ينصرف الى الكمال الوجهين ولهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة
فقيل الفسق مظنون لانه اكثر والظن تابع للاغلب وربما يمنع كونه اكثر لان الكلام في الصدر الاول فمن اكتفى بظاهر العدالة
وقبل المستور فانما اكتفى وقبل في هذا الصدر ولعل ارادة قرن الصحابة بالصدر الاول مخالفة لما في المعتبرات وايضا لا تيسر
من احد دعوى كثرة الفسق في الصدر الاول فالمراد منه ومن عدمه فشو الكذب وهي القرون الثلاثة والا فتخصيص النزاع بالصدر
الاول لا يفيد كثرة الفسق في الصحابة العياذ بالله ولا يصح فيهم احتمال العياذ بالله فضلا عن الكثرة وقد فالجواب عنه ان اعوان
السلاطين الظالمين اكثر بكثير من باقي الرجال فاين كثرة العدالة لعم الكذب كان قليلا لا شك وبهذا القدر تم مقصد صاحب الشرع

مسئلة مجهول الحال

صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله واصحابه ولو سلم كثرة الفسق في ذلك العصر فيمنع كثرة الفسق في رواة الحديث فان اكثرهم عدول فانهم
فان شيئه لتظهر للناظر من تواريخ تلك السلاطين الفسقة ولان العدالة ملكة طارئة على المعتاد فلم يكن اصلا اقول العدالة وان كان ملكة لكن
المراد ههنا اي في شرط قبول الرواية هو السلامة عن الفسق وان لم يصر ملكة اولا لرجحان الصدق بالسلامة مع الاسلام على الكذب فيفيد
الظن فيجب اعتبارها ولا ينظر الى الملكة لان شرط العدالة انما كانت لكونها موجبة للصدق ومبعدة عن الكذب واما ثانيا فلما تقرر عند الفقهاء
ان الصبي اذا بلغ يبلغ عدلا لانه لم يكن ممكنا زمن الصبى واحدة ما مضى فيقبل شهادته حتى يقضى ولو كانت العدالة المشروطة هي الملكة لما قبلت
واما ثالثا فلان الفاسق اذا تاب يقبل شهادته ما دام تائبا بلا انتظار ملكة فالملكة ليست شرطا للقبول واما رابعا فلان الملكة لا تعدم بالتخلف مرة
والعدالة تزول بالفسق ولو مرة فالملكة ليست عدالة واما خامسا فاسلم اعرابي فشهد بالهلال فقبل عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
شهادته فامر ان ينادي في الناس ان يصوموا غدا رواه الدارقطني فاكتفى عليه وعلى آله الصلوة والسلام بظاهر العدالة ولم ينظر الى الملكة
وذلك اي القبول وثبوت العدالة لان الاسلام يجب ما قبله ولم يعمل بعده سيئة فشهد وهو سالم عن اسباب الفسق والحاصل منع كون العدالة
ملكة والمذكورات اسناده والجواب انه هب ان الشرط ليست الملكة بل اقيم الاجتناب واعتبر لكن لا مطلقا بل الاجتناب لمخالفة الهوى
لانه هو المرجح للصدق وغير موجود في المستور فلا تقبل شهادة الصبي بعد البلوغ فالفرق بين الشهادة والرواية كيف والشهادة المستورة
مقبولة عنده في ظاهر المذهب لمكان الضرورة وعدم حضور العدل والثقات حين المعاملات واما قبول شهادة التائب فمشروط
بان يظهر عليه آثار التوبة حتى يظن مخالفة الهوى فيظن صدقه واما قبول شهادة الاعرابي فلما روي في السنن عن ابن عباس انه
قال جاء اعرابي فقال رأيت الهلال فقال أتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال أتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال
يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا لا يقوم حجة على قبول المستور فلعله كان مسلما من قبل وما تقرير الشهادتين فلتقوية
الشهادة باليمين فتدبر وبذلك تمسح العدالة على الفسق بان الولادة على الفطرة فطرة الاسلام قال رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم ما من مولود الا ويولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كما تنتج البهيمة جمعاء هل يحسون فيها من جدعاء
ثم يقول ابو هريرة فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم رواه البخاري والاسلام على الطهارة
فانه يجب ما قبله والاصل ابقاء ما كان على ما كان ما لم يظهر خلافه فالاصل البقاء على الطهارة ما لم يظهر فسق فتأمل والجواب اولا
بانه منقوض بمن لم يعلم منه آثار الكفر والايمان لكن ولد في دار الاسلام فان المقدمات جارية فيه فان ولادته على الفطرة فطرة
الاسلام والاسلام على الطهارة والاصل ابقاء ما كان على ما كان وثانيا بان هذا الاستدلال بالاستصحاب وهو غير حجة وانما يكفي
للدفع عند بعض المشائخ لا للاستحقاق فلا يصلح حجة في اثبات قبول القول وثالثا اصالة ابقاء ما كان على ما كان انما هي اذا
لم يعارضها معارض وههنا العدالة والكفاءة اصلا لكن ملازمة غلبة الهوى على الانسان يعارضها فلا وجه لبقائها ما لم يدل دليل
على مخالفة الهوى فافهم وتثبت مسئلة تعرف العدالة امور منها الشهرة والتواتر كمالك الامام والاوزاعي وعبد الله بن المبارك
وغيرهم كالامام الهمام ابي حنيفة وصاحبيه وبواقي اصحابه والامام الشافعي واحمد بن حنبل وسائر الائمة الكرام قدس سرهم لانها فوق
التزكية في افادة العلم بالعدالة ولهذا اي لاجل كون الشهرة فوق التزكية انكر احمد ابن حنبل على من سأله عن اسحق ابن راهويه
أهو عدل ام لا وانكر يحيى ابن معين على من سأله عن ابي عبيد قال ابن معين ابو عبيد يسأل عن الناس وانت تسأل عنه يعني انه

مشهور بالعدالة حتى يحمل مزكيا وانت تسأل عنه ومنها التزكية وهي اخبار العدل بالعدالة والاصل في مراتبها اصطلاح المزكي الفاظ التزكية
والاشهر بين اهل الحديث ان ارفعها في التعديل حجة وثقة وحافظ وضابط ثلثتها التوثيق للعدل فان تلك الالفاظ ليست مغنية عن العدالة
فلابد من علمها بوجه آخر ثم تعدها ثلثة الفاظ مأمون صدوق لا بأس به ثم تعدها صالح شيخ حسن الحديث صويلح والاشهر في الجرح اسوأ كذاب
وضاع دجال ثم تعدها ساقط ذاهب متروك ومنه اي مما يلي المرتبة الاولى للبخاري فيه نظر ثم تعدها رد واحاديثه مطرح ليس بشيء ففي هذه
تزكية الجرح لا حجية ولا تقوية اي لا يصلح الرواية لهذا المجروح حجة في نفسه ولا يتقوى بالغير فيصير حجة ثم تعدها ضعيف منكر الحديث
واه ثم تعدها فيه مقال ليس بحجة لين وتصلح هذا للاعتبار والمتابعات الاعتبار تتبع الاسانيد لينظر فيها الموافقة لفظا ومعنى من فوق ذلك
الصحابي الراوي او غيره من الصحابة وهذا الموافق متابع له ان كان منه وشاهد ان كان من غيره وقد يطلقان مترادفين ايضا وانما
صلح هذا للاعتبار دون الاول لان المراتب الاول تدل على الفسق والفاسق لا يصلح حجة ولا متقويا ولا يصير متقوية غير حجة بحال بخلاف
هذه فانها لا تدل على الفسق وقال في التحرير حديث الراوي الضعيف للفسق لا يرتقي بتعدد الطرق التي كلما تضاعف من الفسق الى الحجية
اصلا فان خبر الفاسق لا يقبل بحال وحديث الراوي الضعيف لغيره اي لغير الفسق مع العدالة يرتقي الى الحجية لان العدالة موجبة لقبول
خبره وانما كان الريبة لسوء الحفظ وقد ارتفع بالتعدد وبنى هو رحمه الله تعالى في فتح القدير على هذا الاصل مسائل كثيرة اقول التعدد
قد يوجب تواتر القدر المشترك كما مر وحجيته غير مشروطة بالعدالة فيكون خبر الضعاف للفسق متواترا حجة فالضعيف بالفسق وغيره سواء
فتأمل ولعله رحمه الله تعالى اراد ان التعدد والطرق بحيث لا يخرج الخبر عن الاحادية يوجب الحجية في الضعيف لغير الفسق دون الضعيف
به واما المتواتر فخارج عن البحث بل القدر المشترك الذي تواتر يعمل به ولا يعمل بكل واحد واحد من اخبار الاحاد لان الفسق مانع و
موجب للتثبت بالنص فافهم ولا جرح بترك العمل في رواية او شهادة بترك الراوي والشاهد العمل كما اذا كان الخبر محرما فارتكبه او موجبا
فتركه او مبيحا فافتى بالحرمة او الوجوب او كان الشاهد حكما او قاضيا فلم يحكم بما شهد به فلعل ثمة معارضا لاجله ترك العمل او علم بالنسخ
فلا يدل على فسقه واما ان هذا الخبر حجة ام لا فبحث آخر سيجيء ان شاء الله تعالى ولا جرح ايضا بحد لشهادة الزناء لعدم النصاب لانه
يجوز ان يكون صادقا فيما رمى به ولم يوافقه غيره فحد [illegible] وعليه ما قالوا في تعليل عدم قبول شهادته انه ارتكب جريمة افشاء حال
المسلم مع عدم حسبة لاقامة الحد باللسان مجوز بعد عدم قبول قول فانه يدل على كونه فاسقا فتأمل فيه ولا جرح ايضا بالافعال المجتهد
فيها كاللعب بالشطرنج من غير قمار وشرب المثلث واكل متروك التسمية عامدا فانه لا معصية عنده وهي مباحة وقد نقل عن الشافعي رح
في شارب المثلث احده واقبل شهادته لكن ينبغي تقييد المسئلة بما اذا عمل موافقا لرأيه واما اذا ارتكب بها رأيه الحرمة فينبغي ان لا تقبل
كحنفي اكل متروك التسمية وشافعي شرب المثلث ولا جرح ايضا بعدم اعتياد الرواية فان الموجب للقبول العدالة والضبط ولا يخل شيء
منهما وايضا ان زبيرا رضي الله تعالى عنه لم يكن معتادا بها وكذا ابلال ومن ههنا ظهر بطلان قول بعض المتعصبين في حق الامام الهمام الشهير
بالشرق والغرب ابي حنيفة الكوفي رضي الله تعالى عنه انه ضعيف لانه غير معتاد بالرواية وايضا قال انه قد اخذ دفتر شيخه حماد رضي الله عنه
فيروي منه انظر بعين الانصاف اي طعن في هذا فان الرواية عن المكتوب آية كمال الاحتياط والورع وخوف الله تعالى ولا جرح
ايضا بان له راويا واحدا فقط دون غيره وهو مجهول العين باصطلاح السمعاني ليس له راويا غير الشعبي فان المناط العدالة والحفظ
لا التعدد والرواة وقيل لا يقبل عند المحدثين وهو تحكم وقيل ان كان عادة هذا المنفرد النقل من الثقات يقبل وقيل ان زكاه احد

من الائمة ليقبل وهذا قريب مما اختاره المحقق وما جرت اليه تجارة الحسن لعدم دخل الحسن فيما هو المناط ولا يجرح اليه بالتدليس بايهام الرواية عن المعاصر
الاعلى وهو يرويه عن الادنى المشارك له في الاسم او النسب بالسماع منه اتفاقا او لا او التدليس بذكر شيخه باسماء الاب والعلو اي الابعد من
شيخه حال اما الايهام الكثرة اي لايهام ان شيوخه اكثر وهم الجرح بهذين التدليسين انما هو على الاصح من المذاهب ذهب كثير من المحدثين الى
ان التدليس جارح وجه عدم الجرح بانه لا معصية لعدم الكذب لكنه اي التدليس مكروه وجه الكراهة ظاهر ومن يرى التدليس جارحا يراه
معصية كبيرة حتى قال اعني اهل الحديث لان ازني خير من ان ادلس ولا بد من اثبات كونه كبيرة بدليل انه لا دخل فيه للرأي انما الحديث الذي
وقع فيه التدليس هل هو حجة ام لا فالاكثر من المحدثين لا الا اذا علم حال الراوي الذي وقع فيه التدليس وقيل هذا مبني على ان رواية الثقة توثيق
ام لا وعلى كون رواية المدلس توثيقا تامل واما التدليس باسقاط ضعيف هو قوي عنده من بين ثقتين وبعبارة اخرى اسقاط
مختلف فيه اعتمادا على كونه ثقة وهو تدليس التسوية فيغتفر عند نقاة المراسيل حجيتها واما عند من يقبل المراسيل فتقبل لان جزمه بالرواية
توثيق للساقط كما في المرسل لكن قبول ارسال المدلس لا يخلو عن كدر وما يصح عدم سقوطها اي سقوط هذا المدلس لعدم صريح الكذب بل غايته
ما فعل الرواية عن المجهول ولا حاجة فيها بل الصحيح التوقف في حديثه حتى يظهر حقيقة الحال ثم تدليس التسوية انما يكون اذا كان من لهم الساقط
معاصرا والا فلا تدليس فافهم ومن المعرفات للعدالة حكم الحاكم اي القاضي او الحكم بشهادته وعمل المجتهد بروايته لكن لا مطلقا بل حال
كونهما ليس شارطين للعدالة وهذا اذا لم يكن له مستند آخر ولا يكون هو ثالث الشهداء ومن المعرفات الغير ساوت السلف عن الطعن عليه
اشتهار روايته اذ لا يسكتون لعدالتهم على منكر والعمل بخبر المطعون منكر لكن هذا عند الاستطاعة فان قيل لعض من السلف برده آخر
حكاية من اهل الحديث على الرد والحنفية على القبول فانهم قالوا الراوي ان كان غير معروف بالفقاهة ولا بالرواية بل انما عرف بحديث
او حديثين فان قبله الائمة او سكتوا عنه عند ظهور الرواية او اختلفوا كان كالمعروف وان ظهر منهم غير الطعن كان مردودا وان لم يظهر
شيء منه لم يجب العمل بل يجوز فيعمل به في المندوبات والفضائل والتواريخ وشاؤا المطعون لفاطمة بنت قيس فانها روت ان زوجها
طلق فبت الطلاق فلم يجعل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لها النفقة والسكنى وقال اعتدي في بيت ابن ام مكتوم فانه
رجل اعمى فردها امير المؤمنين عمر قائلا لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت ثم ردته
عائشة الصديقة رضي الله تعالى عنها قائلة الا تتقي الله تعالى انما امرها بالاعتداد في بيت ابن ام مكتوم لانه لم يكن لها زوجها
غيرها اي عورة ومعنى ما ذكرنا ثابت في صحيح مسلم في ثبات لظهر من كلامهم ان الحكم عام في الراوي مطلقا او صحابيا كان او غيره كما يدل
الامثلة والصحابة كلام هو على خلاف وجه له رواية الغير المعروف من الصحابة وان لكلم عليه البعض لكن سيجيء ان حكم العدالة انما هو
في الذي طالت صحبته وكون هذا المجهول منه محل بحث بل من يدل الصحبة انتفاء او معروف بالرواية نعم يرد على من يسمى الصحابي من صحب
ولو ساعة مع ان الصحبة اليسيرة محل بحث ولا يلزم من المعاصرة ان الاجتماع في بلد الصحبة فافهم ولما كان مزعوم صاحب البديع
ان هذا من باب تقديم التعديل على الجرح لان الرد لاجل جرح في الراوي والقبول للتعديل مع ان التقديم للجرح كما يجيء ان شاء الله
تعالى اراد ازالته بهذا الزعم فقال وليس هذا من باب تقديم التعديل على الجرح كما زعم في البديع بل العمل بخبره توثيق له فان عمل المجتهد
توثيق والترك للعمل ليس بجرح بل ان يكون لوجدان معارض اقوى او مساو او العلم بالتساقط او لتهمة شرطا زائدا في وجوب
العمل على العدالة والضبط ومع قيام هذه الاحتمالات لا يتيقن بالجرح بل لا يظن اليه كما مر ان العمل بخلاف الرواية ليس جرحا فتلوا نجده

معقل ابن سنان انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام قضى لبروع الاشجعية حين مات عنها زوجها قبل التسمية بمهر وكانت مفوضة بمهر المثل قوله ابن مسعود حيث كان حكم بهذا لما سمع الحديث سر به وقد مر تخريج هذا ورده امير المومنين علي رضي الله عنه قائلا ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها وانه امير المومنين لم يظهر ثبوته في كتب اهل الحديث والذي ظهر من رواية الصحاح لا يدل عليه وقال العيني في شرح الكنز قال ابن المنذر لم يصح هذا عن علي وقال الشيخ ابن الهمام ان امير المومنين لم يلق معقلا حتى يحلفه وكان هو رضي الله تعالى عنه لا يرى العمل قبل التحليف ثم لو سلم فعنه جرح في معقل لا سكوت عن العمل فليس المثال مطابقا الا ان يقال لعله رضي الله عنه اراد توصيف الجنس يعني انه اعرابي والاعراب فيهم البول على العقبين ولم يرد ان هذا الاعرابي شانه ذلك فغايته الاخبار لعدم معرفة الحال ليس فيه تبيان الجرح وقد يقال ايضا انه لم يستدل به ابن مسعود رضي الله عنه بل انما كان سروره لمطابقة فتواه بالراي الحديث فغايته القبول بوجه التقوية بالراي او غيره من المتابعات وهذا اشبه بالجدل ثم هذا الحديث ليس مما تفرد به معقل ابن سنان بل رواه معقل بن يسار ايضا وقال العيني الاختلاف في اسم الراوي لا يقدح اذا كان الراوي مشهورا وقال هو ايضا قال البيهقي جميع روايات هذا الحديث واسانيدها صحيحة والله اعلم وفي رواية العدل عن المجهول مذاهب احدها التعديل يعني ان الرواية تعديل له فان شان العدل ان لا يروي الا عن عدل والثاني المنع اي لا يكون الرواية تعديلا لجواز رواية العدول على المجتهد بانه لا يحل الا العدل والتعديل والثالث التفصيل بين من علم من عادته انه لا يروي الا عن عدل فيكون تعديلا او لا من عادته ذلك فلا يكون تعديلا وهو اي الثالث الا عدل وهو ظاهر مسئلة الجرح والتعديل يثبت بواحد اي بتزكية واحد عدل في الرواية ويثبت باثنين في الشهادة في تزكية العلانية عندهما وفي السر ايضا عند الامام محمد عند الاكثرين الائمة وهو المختار وقيل يثبت باثنين فيهما وقيل يثبت بواحد فيهما وعليه القاضي ابو بكر الباقلاني لنا اولا كما اقول قول العدل مرجح قطعا فيظن الصدق في اخباره والعمل بالظن واجب فيجب العمل بقوله فيقبل فان قيل منقوض بالشهادة قال بعا ما الشهادة فاخرج بالاحتياط لكثرة البواعث هناك على المساهلة كالصداقة والعداوة فشرط فيها العدد وفيه ان العدد لا ينفي المساهلة ايضا بل غايته الظن القوي والظن كان حاصلا بالواحد ايضا وايضا فتزكية السر والعلانية متساويتان في وجوب الاحتياط فالاولى ان الشهادة شرط فيها العدد بالنص وتزكية العلانية شهادة معنى لاختصاصه بمجلس القضاء كالشهادة وايجابها على القاضي الحكم مثلها فاعطيت حكمها وثانيا لا يزيد شرط على مشروطه ولا ينقص عنه بالاستقراء والتزكية شرط الشهادة والرواية فلا يزيد عليهما ولا ينقص فيكفي في الرواة تزكية الواحد لقبول رواية واحد ولا يكفي في الشهود الا تزكية اثنين ومن ههنا اي من اجل ان الشرط لا يزيد على المشروط صح على المذهب الاصح تزكية كل عدل ولو كان عبدا او امرأة لانه يقبل رواية كل عدل ولمانع يمنع الاستقراء وايضا لو تم لدل على اشتراط العدد في تزكية السر ايضا واورد شاهد الهلال ويكفي الواحد في شهادة هلال رمضان وبالسماء علة واورد شهود الزنا ويجب فيها الاربعة فان عدل فيها باثنين لا اقل ولا اكثر فقد زاد الشرط على مشروطه في الصورة الاولى وانتقص في الثانية واجيب بان الزيادة كما في تزكية شاهد الهلال والنقص كما في تزكية شهود الزنا بالنص لا يقدح فيما هو الاصل من المساواة والحاصل ان الصورتين مستثنتان عن الاصل الكلي وهو القادح فتامل وفيه انه لم يدل نص على اشتراط لعدد المزكين ولا دليل آخر يخرج عن هذا الاصل ما لكان فلا بد من الابانة المعدد ولن قالوا التزكية شهادة وكل شهادة لا يكون الا فيها اثنان فيتعدد وعورض بانه اخبار فلا يتعدد كسائر الاخبارات فرجح بان الاحتياط في ايجاب العدد فعورض بان الاحتياط في الكفاية بالواحد لان فيه ايجابا على الاحاد ويدفع بان شرع ما لم يشرع شر من ترك ما شرع كذا في التحرير فلا يكفي

بالواحد لم يتم تشريح الحجاب بمنه لتعديل بواحد هو تشريح غير المشروع لو كان العدد شرطاً ولو شرط العدد لم يتم ترك الاصل وهو ترك المشروع
ان لم يكن شرطاً ففي الاكتفاء بالواحد احتياط في التشريع لم يشرع وفي اشتراط العدد احتياط بالاجتناب عن احتمال ترك المشروع والاول
شرعي فثاني للاحتياط في اشتراط العدد وفيه ان هذا اشتراط العدد احتمال ايجاب امر لم يجب من قبل ان كان بالواحد كفاية نقضه في التشريع
مالم يشرع كما في الاكتفاء بالواحد احتمال اباحة ما لم يكن مباحاً لو كان العدد مشروطاً فاستويا وقول دليل الترجيح ان الاوجب العدد في الرواية
فان فيه احتمال ترك المشروع وفي الاكتفاء بالواحد احتمال تشريع مالم يشرع وهذا اكثر وقوعاً وان كان متعدداً وترجيح ايجاب الاثنين في الشهادة
وليس بمقصود وهو ابطال الترجيح بلا خصوصية مع لا دود واعطاء وليس فيه بان الشهادة نوع من الاخبار فانما اخبارها نوع معتبر
اكثر من اعتبار الاخبارية فالكبرى القائلة بان كل اخبار يكفي فيه الواحد ممنوع وكذا الصحيح الشيخ ... سائر الاخبار كذا نقل في حاشية
ميرزا جان اقول مراد العارف بان اخبار مغاير للشهادة فالحاصل انه اخبار غير شهادة وكل اخبار كذلك يكفي فيه الواحد ولذا يقبل فيه
تقدم مسئلة اكثر الفقهاء والمحدثين قالوا لا يقبل الجرح الا مبيناً ولو حكيا لما روي عن ... فان لم يكن مبيناً لكن ان تأملوا
بعد التوفيق ومعرفة الجرح على الخصوص ... من ذكر المبين بخلاف التعديل لان التعديل يقبل غير مبين وقيل بالعكس اي لا يقبل
التعديل الا مبيناً بخلاف الجرح وقيل لا يكفي الاطلاق فيهما بل يجب التبيين وقال القاضي يكفي الاطلاق فيهما من ذي البصيرة في الجرح والتعديل
وهذا العينية ما روي عن الامام الكتاني المزكي بالاكتفاء الاطلاق فيهما وبالاطلاق يكفي فيهما ولعلهم نقلوا مذهب القاضي انه يكفي الاطلاق فيهما
مطلق ومذهب الامام يكفي الاطلاق من العالم البصير ولما كان هذا البعيد محضاً فانه لا يليق بحال احد ان يقبل الجرح او التعديل ممن لا يعرف
لجعل السوء المذهبين واحداً وقال والحق انه الخامس من المذاهب ههنا والمسئلة اجتهادية لا قطع فيها في جانب لنا التعديل يقبل
التفصيل فان العدالة الاجتناب عن المنهيات الشرعية والاتيان بالواجبات وتفصيلها اكثر منها متعسر فالتكليف به ... الجرح يحصل
فانما الاخلال بواحد من الامور الشرعية ولتعيينه غير متعذر ثم ان اسباب الجرح مختلف فيها فان لعله جارح عند البعض غير جارح عند الآخر كبعض ...
جرح بالسبب يجب في الواقع او عند المجتهد فلو قبل قوله يلزم تقليده وهو ممنوع عنه فلا يقبل الا من علم صحة رأيه ولا العلم الا بالتفصيل حقيقة او
حكماً فلا يقبل الا المبين فالحاصل ان الموجب للبيان وجوب الاختلاف في نفس الجرح انه جارح ام لا او وجود الاختلاف في كون ما جرح به معصية
او لا كاللعب بالشطرنج واكل متروك التسمية عامداً حتى يرد ان الارتكاب بالامور المجتهد فيها لا يوجب المعصية ولا يضر بالعدالة ثم لا يحصل
ان مقتضى الدليل وجوب تفصيل الجرح والتعديل جميعاً لمكان الاختلاف الا انا جوزنا في التعديل الاطلاق للضرورة واما احتجاج ...
بان للجرح اسباباً وفيها اختلاف كما مر تقريره ولتظهر ... بعض كتبهم ان منشأ الاختلاف في حرمته لسبب الجرح فلعل المزكي رأى رجلا يلعب
بالشطرنج فحكم بالفسق وجرح وهو ليس فسقاً عند المجتهد فلا تقليد وهذا الفرق عما سلف غير ... او ... محل مسلك ... النفاتا
بما ذكر وان دليل التعديل بخلاف العدالة فانما الاستقامة في الدين ولا يختلف فيها اصلا فيه انه اجتناب الجرح اسباب للعدالة فلا الاختلاف
فيها الاختلاف فيهما والجرح والتعديل سيان وهذا الظاهر جداً وما في الحاشية ان الكذب حرام في كل مذهب فالتعديل من متمذهب
اي مذهب كان توثيق له بالصدق ولا يضر فيه الاختلاف في اسباب العدالة فيظن بالصدق بتعديل كل متمذهب فان مناط قبول
الرواية والشهادة هو الصدق ففيه انه ان اراد التوثيق بالصدق سواء كان مع العدالة ام لا فغير نافع لان هذا الظن مهدر شرعاً
بالاجماع فان رب فاسق يترك المعصية لا يتعاطى الكذب بل يظن بصدقه ظناً قوياً فلا يقبل خبره اجماعاً وان اراد التوثيق بالصدق

من جهة انه لا يتعاطى محذورا وعند قنا سراں رب محذور عند رجل غير محذور عند آخر فرجع الاشكال قهقرى فافهم وما قيل في الجواب ثانيا
ان الجرح انما يثبت بالفسق وهو في الجملة وهذا مختلف واما التعديل فانما يثبت بارتفاع الفسق مطلقا وهذا مما لا يثبت بشبهة واختلاف فيه ان ارتفاع
الفسق مطلقا انما يكون باجتنابه كل محذور ولو في مذهب الخصم انه ليس كذلك واعترض بان عمل الكل الائمة في الكتب على ابهام التضعيف الا قليلا
وقد قبلوا هذا التضعيف فكان هذا اجماعا على قبول التضعيف الغير المبين الجواب ان اصحاب الكتب المعروفين عرف منهم صحة الرأي في الاسباب
اسباب الجرح والتعديل فابهامهم كتفصيلهم حتى لو عرف رأيهم بخلافه لا يقبل ولذا لم يقبل تضعيف ابن الجوزي محمد ابن حميد ولم يقبل الشيخ
ما تفوه الدارقطني وامثاله من اهل التعصب في ذلك الامام الهمام الحجة صدور هذا الامر الشنيع منه ولم يخف الله تعالى حفظنا الله عن مثله
وهذا الجواب اولى مما قيل انه اي التضعيف المبهم وان لم يوجب الحكم بجرحه لكن يوجب التوقف عن قبوله لعدم ثبوت التعديل وذلك
اي كونه غير اولى لان قول العدل لم يزد على الجهالة والجهالة والتوقف كانت من قبل ولقادره حاجة لقادر على ما كان فلم يكن لجرحهم تأثير
مع انه انما ترك لجرحهم فتدبر العاكسون قالوا كثيرا ما يتصنع الرجال في اظهار العدالة والكثرة التصنع مرتب في العدالة فلابد من التفصيل
بخلاف الجرح فانه لا يتصنع في اظهاره فلا حاجة الى التفصيل فان قلت ان قوما من اولياء الله تعالى قدس سرهم اسرارهم لا يميلون عن الامور الشرعية
اصلا وحاشاهم عن ذلك لكن يتصنعون في اظهار الفسق كي يراهم الناظرون فاسقين فيتنفرون عنهم كما حكي عن قطب الاقطاب الشيخ ابي يزيد البسطامي
في مبادي حاله لما جمع عليه القوم بالانقياد واراد الاعتزال ولم يكن يتيسر فاكل خبزه في نهار شهر رمضان وكان هو رضي الله تعالى عنه
مريضا ولم يكن عالمين به فتنفروا وانفروا حمار الوحش قالت هذه اقاويل جيدة فلا القياس عليه فمبنى الامر على الاكثر على انه لظهر حالهم عن قريب فيرتفع
الاشتباه فافهم قيل غاية ما لزم من بيانكم انتفاء التصنع في الجرح ولا يلزم من انتفاء التصنع في الجرح انتفاء المانع عن التفصيل مطلقا ولعله
الاختلاف في الاسباب كما مر اقول لم يستدلوا بانتفاء المانع على انتفاء التفصيل بل مرادهم ان الجرح لا يختلف ظاهرا وباطنا لانتفاء
التصنع هناك فلا يجب التفصيل والبيان بخلاف العدالة فانها تختلف ظاهرا وباطنا فيجب البيان وفيه ان عدم الاختلاف ظاهرا وباطنا
لا يوجب عدم وجوب التفصيل بل يجوز ان يكون وجوبه للاختلاف في الاسباب كما شرحنا من قبل فافهم لقد يرد عليه انه اي اختلاف العدالة
ظاهرا وباطنا لا يستلزم البيان فانه لا يرتفع به شبهة التصنع فان الامر الباطن مما لا يطلع عليه بل يستلزم التحري اللازم كي يفطن بامارات
ان ظاهره وباطنه سواء فيحكم بالعدالة والا فلا فهم المثبتون قالوا الاطلاق موجود وملازم مع الشك للالتباس في الاسباب اسباب
الجرح والعدالة فان اسباب الجرح مختلف فيها ملتبسة فكذا اسباب التعديل لانها الاجتناب عن اسباب الجرح والعدالة فان اسباب الجرح
مختلف فيها ملتبسة فكذا اسباب التعديل لانها الاجتناب عن اسباب الجرح واذا كان الاطلاق ملازما للشك فلا يقبل فيجب البيان وجوابه
ان سببه ان يقتضي الاختلاف ايجاب التفصيل في الجرح مع التعديل لكنا انما قبلنا في التعديل الاطلاق ضرورة لتعسر التفصيل والجواب
كما في المختصر بان قول العدل يوجب الظن فكون الاطلاق ملازما للشك ممنوع يدفع بان افادة الظن على تقدير عدم المانع عنه وقد وجد المانع
عنه لاحتمال الغلط في الحكم بالعدالة للتصنع واعتقاد ما ليس بقادح في العدالة قادحا فيها للاختلاف والحاصل ان العدالة لعارضها احتمال الغلط
للتصنع واختلاف الاسباب والتعارض يوجب الشك فثبت المقدمة الممنوعة وارتفع السند القاضي واتباعه قالوا الشهادة على الجرح والتعديل
من غير البصير تلبيس فلا يصح من العدل والاطلاق في محل الخلاف تدليس فلا يصح منه الا فاذا اطلق علم ان لا خلاف فيه وانه شهد عن بصيرة فيقبل
اطلاقه وفي كون التدليس مخالفا للعدالة او العلم نظر كما مر والجواب بانه لا يعرف الخلاف فلا تدليس منافي البصيرة بالفن وقد فرض انه ذي البصيرة

الكلام في نقل مذهب القاضي وهذا الرد انما يتوجه الى المجيب لو سلم نقل مذهبه على ما مر ولو كان مزعوم المجيب ان القاضي يرى قبول الاطلاق
في التعديل فقط كما هو المشهور فلا توجه له اصلا على ان البصيرة انما هي بمعرفة اسباب الجرح والتعديل لا بمعرفة مواضع الخلاف فانه هو الجواب
بالاعتبار عند اعتقاده يعني ان المزكي انما يزكي على اعتقاده فان اعتقده مجروحا جرح وان اعتقده عدلا حكم به ويجوز ان يكون خطأ او
التلبيس والتدليس فاقول انما يتم لو كان الاعتبار لمذهب المعدل والجارح فيعدل او يجرح على اعتقاده لا لمذهب الحاكم في الشهادة
والمجتهد في الرواية فانه لو كان بمذهبهما فلا عبرة لاعتقاد المعدل والجارح فلا يمكن التزكية بالجرح والتعديل على حسب اعتقاده ما لم يجب العمل
عليهما وقبول الاطلاق ولعلهم وجوب بيان الجرح بلزوم التقليد عند العمل بالاطلاق يدل على ان الاعتبار للثاني اي المجتهد والحاكم فتدبر
وفيه تامل فانه مبني لزوم التقليد على تقدير عدم بيان الجرح انما هو ان وجوب العمل عليهما انما هو برأيه وفي اطلاق الجرح لم يعلم انه موافق لرأيه
ام لا فيلزم لا على ان الجرح من الجارح او التعديل منه انما يكون بمذهب المجتهد وعسى ان لا يعلم الجارح او المعدل مذهب المجتهد حين التحرير او التعديل
بل ربما لا يعلم وجوده راسا فيحمل كلام المجيب ان المزكي انما يجرح او يعدل على اعتقاده فيجوز ان لا يرى المجتهد ما يراه جرحا جارحا وكذا ما يراه
تعديلا لا يراه تعديلا لخطأ في اعتقاده فلا تلبيس عنه ولا تدليس وربما يورد انه لا اعتبار لمذهب المزكي ولا المجتهد في الفسق والعدالة فان العدالة
القيام بطاعة الرب والفسق الانحراف فلا اعتبار لمذهب الراوي او المعدل فان عمل المحذور في الدين في مذهبه فاسق البتة يخاف الكذب
بتلك جرأته في الدين وما لم ياتي بما ليس بمحذور عنده وان كان محذورا في الواقع او عند المجتهد العامل بروايته فلا يضر العدالة عنده ولا
في الواقع فالمزكي ان جرح من غير بصيرة بمذهبه فجرح به وقيل الاتيان بمحذور في الدين على مذهب نفسه فتدليس ان كان عالما به
وان خاف فقد تلبيس وهو لا يتوجه الصواب اصلا فتامل فيه فائدة لا بد للمزكي ان يكون عدلا عارفا باسباب الجرح والتعديل وان يكون
منصفا ناصحا لا ان يكون متعصبا ومعجبا بنفسه فانه لا اعتبار لقول المتعصب كما قدح الدارقطني في الامام الهمام ابي حنيفة رضي الله عنه
بانه ضعيف في الحديث واي شناعة فوق هذا فانه امام ورع تقي خائف من الله تعالى وله كرامات شهيرة فاي شيء يتطرق اليه الضعيف
فتارة يقولون كان مشتغلا بالفقه انظر بالانصاف اي قبح فيما قال الرابل الفقيه اولى بان يؤخذ الحديث منه وتارة يقولون انه لم يلاق
ائمة الحديث انما اخذ ما اخذ من حماد رضي الله عنه وهذا ايضا باطل فانه روى عن كثير من الائمة كالامام محمد الباقر والاعمش وغيرهما مع
ان حمادا كان بحر العلم فالاخذ منه اغنى من الاخذ عن غيره وهذا ايضا آية ورعه وكمال علمه وتقواه فانه لم يكثر الاستاد لكيلا يكثر الحقوق فيخاف
عجزه عن الخروج عنها وتارة يقولون انه كان من اصحاب القياس والرأي وكان لا يعمل بالحديث حتى وضع ابو بكر ابن شيبة رحمه الله تعالى في
كتابه بابا للرد عليه وترجمه بباب الرد على ابي حنيفة وهذا ايضا من التعصب كيف وقد قبل المراسيل وقال ما جاء من رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم فعلى الرأس والعين وما جاء من اصحابه فلا اتركه ولم يخصص بالقياس عام خبر الواحد فضلا عن عام الكتاب ولم يعمل بالاخذ
بالمصالح المرسلة والعجب منهم انهم طعنوا في هذا الامام مع قبولهم الامام الشافعي وقد قال في اقوال الصحابة كيف اتمسك بقول من كنت
في عصره لحاججته ورد المراسيل وخصص عام الكتاب بالقياس وعمل بالاخالة وهل هذا الا بهت من هؤلاء المتعصبين منهم والحق ان الاقوال
التي صدرت عنهم في حق هذا الامام الهمام مقتدى الانام كلها صدرت من التعصب لا تستحق ان يلتفت اليها ولا ينطفئ نور الله بافواههم
فاحفظه وتثبت وسبب وقوعهم في هذا الامر الفظيع انهم كانوا قاصري الفهم عن درك ظواهر الفاظ الحديث ولا يدركون فهم بواطن المعاني
فضلا عن المعاني الدقيقة التي تعجز عنها افهام المتوسطين وكان هذا الامام مؤيدا بالتأييد الالهي مستغرقا في بحار المعاني فلذا لـ

عن بحر البحر الذي لا يقدر على الخوض فيه احد الا احاد من المؤيدين بتائيد الله وهولاء الطاعنون لتعصبهم وتجرؤا عن الورع كافة فيه تنفروا كما قال تنفر الحيوان الوحشي ونفروا
شيئا فريا وحكموا بانه يخالف الحديث فوقعوا فيما وقعوا من الجهل المركب ومثل هذا الطعن ما طعن به الشيخ ابن الجوزي على قطب الاقطاب الذي
قدمه على رقاب كل ولي الله محيي الملة والدين ابن ابن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في النسب والحسب سيدي وسيد هذه الامة الشيخ
عبد القادر الجيلاني اوصله في اعلى الجنان وبوانا في جواره فوقع هذا الطاعن بهذا الطعن في مهلكة عظيمة ويقال انه كان يخاف في نزع الموت ان يسلب
ايمانه فعصمه الله تعالى بدعوة هذا القطب والقصة مشهورة حسنة في شرح المشكاة الفارسي للشيخ عبد الحق الدهلوي وكرامات هذا القطب متواترة
لا ينبغي ان ينكرها الا معاند سفيه فاحفظ الادب في رجال الله تثبت

مسئلة اذا تعارض الجرح والتعديل فالتقديم للجرح مطلقا سواء كان الجارحون اكثر او المعدلون عند الاكثر وقيل ليس التقديم للجرح مطلقا
بل التعديل يقدم بزيادة عدد المعدلين على عدد الجارحين ومحل الخلاف اذا اطلقا وهذا على راي من يقبل الجرح المبهم واما على ما هو الحق
فلا اعتبار له فيقبل التعديل الا اذا علم بصحة الراي او عين الجارح سببا لم ينفه المعدل او نفاه لكن لا باليقين اما اذا نفى يقينا كما اذا عين
الجارح انه زنى بفلانة في بلدة كذا وقال المعدل لم يدخل هو او هي تلك البلدة قط او ماتت هي قبل لقائه فالمصير الى الترجيح اتفاقا
لا انه يقدم التعديل بل ح اذ لا ترجيح لقول المعدل ولو قال المعدل هب انه فعل ما قلت في الجرح لكنه تاب عنه وحسن توبته قدم التعديل
اتفاقا لكون الجارح غير ملتفت ولا المعدل نافيا لنا في تقديم الجرح على التعديل ان فيه تصديق المعدل والجارح لان العدالة ظنية لا علم بها
بالنظر الى الظاهر فان المعدل لم يلازمه اناء الليل واطراف النهار بل باب التصنع مفتوح فقصوى امر المعدل الظن بالعدالة فاذا هو
لا يمكنه الاخبار الا بحسب ظنه والجرح انما يكون بارتكاب امر من محذورات دينه وهو يتحقق بالمعاينة فالجارح مخبر عن علمه فلا يلزم تكذيب المعدل

اقول هذا ابتناء على ان الجرح لا يجوز عن ظن فانه لو كان عن الظن والظن بالظن فلا يلزم في تقديم التعديل كذب الجارح ان ثم عدم جواز الجرح
بالظن محتاج الى البيان والا لا يمكن ينبغي ان يعلم انه لا حاجة الى ذلك فان للجارح قوة العلم من علم المعدل فانه انما يعتمد على ظاهر الامر و
حسن الظن والجارح يدعي ارتكاب المحذور ولا يمكن للعدل من نسبة المحذور اليه الا عن تفتيش بالغ او العلم به عن دليل او الظن به عن امارة
قوية وهذا القدر يكفينا فافهم ولنا ايضا ان الجرح مثبت والمعدل ناف وللمثبت قوة فافهم + + + + + + + + + + + +

فائدة قال الذهبي وهو من اهل الاستقراء التام في نقد حال الرجال لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشان على توثيق ضعيف ولا على تضعيف
ولا على تضعيف ثقة في الواقع ولعل هذا الاستقراء ليس تاما فان محمد ابن اسحق صاحب المغازي قال شعبة صدوق في الحديث قال
ابن عيينة لا ابن المنذر بالقول اصحابك فيه قال يقولون انه كذاب قال لا تقبل ذلك قال وسئل ابو زرعة عنه من تكلم في محمد بن اسحق هو
صدوق قال قتادة لا يزال في الناس علم ما عاش محمد ابن اسحق قال سفيان ما سمعت احدا اتهم محمدا ابن اسحق وروى الميموني عن ابن معين ضعيف
قال النسائي ليس بالقوي قال الدارقطني لا يحتج به وبابيه قال يحيى ابن سعيد تركته متعمدا ولم اكتب حديثه قال ابن ابي حاتم ضعيف الحديث قال
سليمان التيمي كذاب قال مالك اشهد انه كذاب وهيب يا دجال قال قال لي هشام اشهد انه كذاب فانظر فان كان هو ثقة فقد اجتمع اكثر من اثنين على تضعيفه وان كان
ضعيفا فقد اجتمع اكثر من اثنين على توثيقه فافهم

مسئلة الاكثر من اهل القبلة هم اهل السنة والجماعة المانعين للبدعة قالوا الاصل في الصحابة العدالة فلا يحتاج الى التزكية حتى من بركته
من المسلمين منهم عدل وغير عدل فيحتاج الى التزكية وقيل هم عدول الى الدخول في الفتنة وهي من قتل امير المومنين عثمان رضي الله عنه و

من مولفة القلوب وهم موضع الخلاف والوجه ما علينا ان يكمل عن ذكرهم الاجر فافهم ولنا اولا قوله تعالى جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا اي امة عدلا وهذا التفسير مروي مرفوعا برواية احمد والترمذي والنسائي والحاكم قيل كثيرا ما يسند الفعل
الى الجماعة باعتبار البعض كما يقولون بنو تميم فعلوا كذا فيجوز ان يكون اسناد العدالة من هذا القبيل فلا يلزم عدالة الكل والجواب ذلك مجاز
خلاف الاصل فلا يحمل عليه والاصل الحقيقة فيحمل عليه وليس هذا المجاز متعارفا حتى يترك به الحقيقة فان قلت الخطاب ههنا للامة مطلقا غير
مخصوص بالصحابة كما روى البخاري والترمذي والنسائي عن ابي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعى نوح يوم القيمة فيقال له
هل بلغت فيقول نعم فيدعى قومه فيقال لهم هل بلغكم فيقولون ما اتانا من نذير وما اتانا من احد فيقال لنوح من يشهد لك فيقول محمد وامته
فذلك قوله كذلك جعلناكم امة وسطا قال الوسط العدل فتدعون فتشهدون بالبلاغ واشهد عليكم واذا كان الخطاب للامة مطلقا فلا يراد الكل
بل التخصيص فلا يفيد المطلوب قلت قد سبق ان الخطاب الشفاهي لا يتناول المعدوم زمن الخطاب ولعل مراد نوح من لفظ الامة هم الصحابة
وكذا الخطاب فتدعون فتشهدون واشهد عليكم لا يتناول المعدوم من الخطاب فالخطاب مختص بالصحابة لكن ينبغي فيه ان الخطاب بل يتناول
جميع الصحابة فيه عدلان بعد نزول الآية اسلم جمع كثير قبائل ولنا ثانيا قوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا
يبتغون فضلا من الله ورضوانا الآية قيل لا يدل هذه الكريمة على العدالة اصلا فانه لا يدل على الاجتناب عن الكبائر والجواب ان عنه
او ان يبحث لنسبته لا يجوز بحال ولا يليق بجنابه تعالى كيف وقد قال تعالى يبتغون فضلا من الله ورضوانا والفاسق لا يكون مبتغيا
لرضى الله تعالى فان الابتغاء المعتبر شرعا هو الابتغاء باتيان اوامر الله تعالى والكف عما نهى عنه وثالثا ما اشار اليه بقوله اقول لا شك
ان فيهم عدولا اتفاقا من كل اهل القبلة وظاهر ان العدول والنفاق يتباغضون عن الاشتراك لا يتراحمون لان شان العدل البغض في الله
والتنفر عن فعل معصية الله تعالى وجب وقد ورد في الحديث الصحيح انه ليس وراء ذلك من الايمان حبة خردل وبما قررنا اندفع ما قيل
ان العدول والفساق يتشاركون في اصل الايمان وهذا التشارك يكفي للتراحم فافهم لكن ينبغي نوع من التامل فان الآية بل السورة
نزلت في صلح الحديبية فلا يتناول من صار معه بعده فان المشتق لا يدل الا على من يتصف بالمبدء في الحال فلا يدل الآية الا على عدالة اصحاب
الحديبية وقد مر انها مقطوعة يكاد يلحق بضروريات الدين فافهم ولنا ثالثا قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم
رواه رزين وقد تكلموا عليه لكن لا يضر فان له طرقا كثيرة ومثله يبلغ درجة الحسن ووجه الاستدلال انه لا اهتداء في اقتداء الفاسق اقول الظاهر
ان المراد باصحابي الذين حصلوا الصحبة العرفية بدليل الخطاب بالاقتداء فان الخطاب الشفاهي لا يكون الا لمن وجد زمن الخطاب فلا بد
من المقتدين المغائرين لمن هو كالنجوم وهم غير المختصين كالوفود ومن جاء ساعة فهذا الحديث لا يدل الا على عدالة من طالت صحبته لا كل
من راى ساعة فافهم وليس المقصود الايراد على الدليل بل الرد على ابن الحاجب حيث ادعى عدالة الصحابي بمعنى من راى ولو ساعة واستدل
بهذا الحديث واما الدليل على مذهبنا فغير متقاعد عن الجلية فان الصحابي عندنا هو من طالت صحبته دون من يكون كالوفود ولنا رابعا قوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب وهو حديث صحيح مروي في الصحيحين وغيرهما بالفاظ مختلفة
والخيرية لا يكون الا للعدول قيل لا يدل هذا الحديث على العدالة اصلا اقول العدالة انما اعتبرت في الرواة لانها دليل رجحان الصدق
الذي له الاعتبار في هذا الباب والحديث يدل عليه فان الخيرية خيرية الصدق بدليل قوله صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه ثم
يفشو الكذب وانت تعلم ان مطلق رجحان الصدق غير معتبر في الباب كيف وخبر الفاسق المقرون بالصدق غير مقبول بل المعتبر رجحان الصدق

من جهة العدالة والحديث لا يدل عليه نعم لو كان المذهب ان الرواية في القرن الاول مقبولة من غير العدل يتم لكن الامر ليس كذلك
فافهم فالحق ان الخيرية مطلقة والخيرية المطلقة لا تكون الا بالعدل فتامل فيه فان الله تعالى اعلم بكلام رسوله صلى الله عليه وآله واصحابه و
لنا خامسا ما تواتر عنهم من سداد سيرة الامتثال للاوامر الالهية تعالى ونواهيه وبذل الانفس والاموال في سبيل الله تعالى وهي العدالة قيل لو
الامتثال من الجميع غير مسلم كيف وينكره الخصم والتواتر ان ثبت للبعض لا يفيد المطلوب فانه لا يلزم عدالة الكل وهو المطلوب اقول هذا الدليل دال
على العدالة للبعض الذي هو محل خلاف الخصم فيهم وهم الذين رويت عنهم الاحاديث ومنهم منار الدين من المهديون الهادون ونجومهم
كالعبادلة وام المؤمنين عائشة الصديقة رضوان الله تعالى عليهم واكثار تواترهم بكثرة ناشئة من جماعة قوية والحاصل انا نختار شقا
ثالثا وهو التواتر من جماعة مخصوصين من رواة الاحاديث فافهم ولما كان منشا توهم اولئك المتعنتة دخول بعض الصحابة في الفتن كالجمل
وصفين فكشف شبهتهم بقوله واما الدخول في الفتن كالجمل وصفين واما قتل امير المؤمنين عثمان فلم يكن فتنة بل كبيرة محضة ولم يرض به احد
من الصحابة فبالاجتهاد والعمل به واجب ولا يفسق بواجب اي بفعله فالقتال الذي وقع في الجمل اجتهادي البتة لا شك انه اجتهادي والمنكر
معاند لا شك في حماقته واما صفين فقد عرفت حاله والتفصيل لهذا ليس الكلام

مسئلة الصحابي عند جمهور الاصوليين مسلم طالت صحبته مع النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متبعا اياه والاصح عدم التحديد للطول
وقيل ستة اشهر او غزوة وعلى هذا اخرج حسان بن ثابت وجرير بن عبد الله البجلي مع انهما صحابيان بالاجماع فان حسانا لم يغز مع رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وجرير اسلم قبل موته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم باربعين يوما وعند جمهور المحدثين الصحابي من لقيه
مسلما ومات على اسلامه ويعلم الموت على الاسلام بان لا يظهر الكفر مع ان [illegible] الايمانية تشهد ان موت الصحابة على الايمان
لا غير ولو تخلل ردة سواء كان الاسلام بعد الردة في حياته صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم او بعد موته كالاشعث بن قيس اسلم سنة عشر وانه
ارتد بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسر في خلافة امير المؤمنين الصديق الاكبر وكان لكلمة في الحديد ثم اسلم وشهد بعده وحضر
جنازة فقدم الاشعث جريرا وقال اني ارتددت ولم يرتد كذا في الاستيعاب على الاصح من مذهبهم خلافا لما يقوله البعض من المحققين اهل الحديث
والذي صار اليه الحكم بالصحبة عند اكثر اهل سير الصحابة الاشعث المذكور لكن الحق هو المذهب الآخر فان الردة مبطل الاعمال
باسرها بالنص القاطع والصحبة من فضائل الاعمال فيبطلها الردة فالصحبة التي حصلت قبل المراجعة الى الاسلام كالصحبة صحبة الكافر حال
كفره واما ذكرهم اياه في سير الصحابة فلعله لانه لما كان روايته مقبولة والغرض المقصود معرفة حال الرواية وروايته تقبل رواية الصحابة
من غير واسطة فلاجرم ذكروه فيهم لكن لا بد من التزكية لهذا الرجل ولا يكفي الظاهر لعدالته لعدم كونه صحابيا حقيقة واختاره ابن الحاجب
ولا يخفى ان التعديل الكل بهذا المعنى مشكل والادلة المذكورة غير مفيدة اياه الا ترى الى قول امير المؤمنين عمر رض في حق فاطمة بنت قيس لا ندري
اصدقت ام كذبت والمحفوظ في صحيح مسلم لا ندري حفظت ام نسيت وهذا القدر لا ينفي العدالة فافهم وقيل الصحابي من اجتمع فيه اي النبي
والمروية لصحبة لغة وعرفا فانهما لا يفهمان الرواية والاقرب تعديلا فان المراد من الصحابة كلهم عدول لنا المتبادر من الصحابي والصاحب لغة
عرفا ليس الا الملازم المتبع المحب ولهذا صح النفي عن الوافد اتفاقا لانه ليس ملازما فان قلت صحة النفي بالمعنى الاخص مسلم ونفي مطلق الصحابي
قال ويحمل على نفي الاخص من المعنى الحقيقي خلاف الظاهر من العرف جمهور اهل الحديث قالوا اولا الصحبة تعم القليل منه والكثير كالزيارة فانها تكون
الصاحب اسما للكل من لقي ولو قليلا وقالوا ثانيا لو حلف لا اصحبه حنث بلحظة اي بصحبة لحظة اتفاقا فيكون اطلاقه لحظة صاحبا والجواب ان ذلك الاستعمال

يثبت في الصاحب لغة وعن مسلم بناؤه للملاقي ساعة لغة لعموم مبدءه اما الصحابي فلا ينافي فيه فان العرف انما يثبت بالملازم طول الصحبة اقوال وايضا الجواب بالنقض بمن ارتد بعد الصحبة ولم يرجع بل مات كافرا ايضا فان الصحبة معهما ايضا فتامل اشارة الى ان التخصيص بالموت على الاسلام اتفاقي بالعرف وانما الكلام في الملاقي ساعة سمعيا فهم مبقوة على اللغة كذا في الحاشية

فائدة قبض رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن مائة الف واربعة عشر الفا من الصحابة ممن سمع منه وروى عنه واما من لم يرو عنه ولم يسمع فالله اعلم بهم وافضلهم الخلفاء الراشدون خير الامة ابن عثمان ابوبكر بن الصديق ابو حفص عمر ابن الخطاب الفاروق ذو النورين عثمان بن عفان ابو الحسن وابو تراب علي ابن ابي طالب فضيلتهم على سائر الاصحاب مجمع عليها مقطوعة واما التفاضل فيما بينهم فالشيخان افضل من الختنين قطعا صرح به الشيخ ابو الحسن الاشعري سئل الامام الهمام ابو حنيفة رضي عن السنتين فقال ان تفضل الشيخين و تحب الختنين رضوان الله تعالى عليهم كافة اجمعين واما تفضيل امير المؤمنين عثمان على امير المؤمنين علي فقد اختلف فيه ثم باقي العشرة المبشرة بالجنة سعد ابن ابي وقاص سعيد بن زيد عبد الرحمن بن عوف ابو عبيدة ابن الجراح طلحة بن عبيد الله زبير بن العوام رضوان الله تعالى عليهم اجمعين قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابوبكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وعبد الرحمن ابن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة ابن الجراح في الجنة رواه الترمذي اعلم ان كونهم مبشرين بالجنة مقطوع قد اشتهر فيه الاحاديث وروايت لطرق كثيرة ووقع عليه الاجماع القاطع واما افضليتهم على سائر الصحابة فلم يدل عليه دليل على ان السلف قالوا كذلك فلعل الحق ان يكون هو الصواب ثم اهل بدر وهم عدد اصحاب طالوت الذين جاوزوا البحر ولم يشربوا منه الا غرفة بيده قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ان الله اطلع على اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم رواه مسلم وا وهذا الحديث مشهور حتى يكاد يكون متواتر المعنى عن رفاعة قال جاء جبرئيل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال ما تعدون اهل بدر فيكم قال من افضل المسلمين او كلمة نحوها قال وكذلك من شهد بدرا من الملائكة رواه البخاري ثم اهل احد قد اشتهر مناقب شهداء احد وفيهم نزلت لا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون وانا افضليتهم على من عداهم فامر مظنون ثم اهل بيعة الرضوان الذين بايعوا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم تحت الشجرة يوم الحديبية هم الف وثلثمائة وقد يزاد قال الله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة واولهم اسلاما من الرجال البالغين ابوبكر واولهم من الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن الموالي زيد بن حارثة ومن العبيد بلال فانه من رجال الحبشة ثم اشتراه ابوبكر فاعتقه بقي الكلام في ان الاول من هؤلاء من هو فذهب الجمهور الى ان الاول ايمانا ابوبكر ن الصديق وقد ادعي الاجماع عليه وذهب محمد بن اسحق صاحب المغازي الى انه ام المؤمنين خديجة ثم امير المؤمنين علي ويؤيد القول الاول ما رواه مسلم عن عمرو ابن عبسة انه سال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من معك في هذا الامر فقال حر وعبد وروى في الاستيعاب من طريق ابن ابي شيبة سئل ابن عباس اي الناس كان اول اسلاما فقال اما سمعت قول حسان في ابياته واول الناس منهم صدق الرسلا وفيه ايضا ويروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحسان هل قلت في ابي بكر فذكر الابيات وفيها هذا المصراع فسر النبي صلى الله عليه وسلم وقال احسنت يا حسان وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال دعوني صاحبي فانكم قلتم لي كذبت وقال لي صدقت وقد روى البخاري عن عمار ابن ياسر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وما معه الا خمسة اعبد وامرأتان وابوبكر وهذا اجل دلالة واصحه على انه رضي الله تعالى عنه اسبق ايمانا من المؤمنين على [illegible] والاعبد الخمسة بلال وزيد بن حارثة وعامر بن فهيرة وابو فكيهة وعبيد بن زيد والامرأتان ام المؤمنين

فخديجة وام ايمن رضوان الله تعالى عليهم كافة ويؤيده القول الثاني ما قال محمد بن اسحق وكان مما انعم الله عليه انه كان في حجر رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قبل الاسلام وذلك ان قريشا اصابتهم ازمة وكان ابو طالب ذا عيال كثير فقال رسول الله صلى الله عليه و
آله واصحابه وسلم لعمه عباس وكان من ايسر بني هاشم ان اخاك ابا طالب كثير العيال وقد اصاب الناس ما ترى فانطلق بنا اليه فلنخفف
من عياله اخذ من بنيه رجلا وتاخذ انت رجلا فنكفلهما عنه فاتيا ابا طالب فقالا له ما يريدان فقال اذا تركتما لي عقيلا فاصنعا ما شئتما
وقال عقيلا وطالبا فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا فضمه اليه واخذ العباس جعفرا فضمه اليه فلم يزل علي مع رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حتى بعثه الله نبيا فآمن به وصدقه ولم يزل جعفر عند العباس حتى اسلم ولا يذهب عليك ان هذا لا يدل
على كونه كرم الله وجهه اول اسلاما من امير المؤمنين الصديق الاكبر هذا من تعليقات محمد بن اسحق بلا سند فلا يكمل حجة لا سيما وقد صح خلافه ويؤيده ايضا
ما روى محمد بن اسحق عن عفيف الكندي قال كان العباس ابن عبد المطلب لي صديقا وكان يختلف الى اليمن يشتري العطر ويبيعه ايام الموسم
فبينما انا عند العباس بمنى فاتاه رجل فتوضأ واسبغ الوضوء ثم قام يصلي فخرجت امرأة فتوضأت ثم قامت تصلي ثم خرج غلام قد راهق
فتوضأ ثم قام الى جنبه فقلت ويحك يا عباس ما هذا الدين قال هذا دين محمد ابن عبد الله ابن اخي يزعم ان الله تعالى ارسله رسولا
هذا ابن اخي علي ابن ابي طالب قد تابعه على دينه وهذه امرأته خديجة قد تابعته على دينه فقال عفيف بعد ان اسلم ورسخ في الاسلام يا ليتني
كنت رابعا وفي رواية له قال العباس ولم يتبعه على امره الا امرأته وابن عمه هذا وهو يزعم انه يفتح عليه كنوز كسرى وقيصر لا يذهب عليك
ان الحجة ليس لانتهاض روى العباس ضعيفا وكان روايته قبل ان اسلم والاسلام شرط لقبول الرواية حين الاداء فهذا الحديث ليس
فيه الا فضل مرتبة التصحيح بقية نعم ههنا موهومات اخر منها ما ذكر في الاستيعاب من غير سند عن سلمان انه قال اول هذه الامة
ورودا على الحوض اولهم اسلاما علي ابن ابي طالب ومنها قول ابن عباس اول من صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خديجة
علي ما اورده في الاستيعاب مرويا عن ابي داود الطيالسي لكن هذا معارض بما مر فالقوم مجمعون وبعضهم قالوا ابو بكر اول من اظهر الاسلام
وعلي اول من آمن لكن لم يظهره قبيل اظهاره خوفا من ابي طالب وهو مروي عن محمد ابن كعب القرظي والله اعلم باحوال خواص عباده
واكثرهم حديثا ابو هريرة وام المؤمنين عائشة وعبد الله ابن عمر بن الخطاب وظن انه عبد الله بن عمرو بن العاص فانه اكثر حديثا
منه لكن الكتابة لا تجعله وعبد الله بن عباس وجابر وانس هذا كما لا يخفى على من تتبع مسئلة اخبار العدل عن نفسه انه صحابي اذا كان
معاصر الرسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه هل لا يعلم معاصرته من غير اخباره لا كالرتن الهندي الذي ظهر بعد ستمائة سنة وادعى الصحبة فقال
في القاموس انه كذاب ليس صحابيا وقبله الشيخ ركن الدين علاء الدولة السمناني وقال قد لقي الشيخ رضي الدين علي اللالا الرتن
سند صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم واعطى مشطا من مشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم وحين ذلك المشط تبركا
وقال وصل الي منه ثمة من الشيخ الرتن ولا يخفى عليك ان الشيخين وان كانا ثقتين وليين صاحبي الكرامات لكن لم يكن لهم معرفة
باحوال الرجال وغيرهم من رجال هذا المقال ولم يقولا بالكشف مع ان الجرح مقدم على التعديل كما في الحاشية لكن ينبغي ان لا يذكر
بالشبه لاحتمال الصحة حذرا عن الوقوع في الكبيرة لكن روي في النفحات ان الشيخ ركن الدين علاء الدولة كتب بخطه انه بعيد انهم كانوا
يقولون ان تلك الاشياء كانت امانة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للشيخ رضي الدين علي اللالا وهذا ادى كون
المشط امانة ان لم يكن بقول الرتن فهو بالكشف فاذن صحبته ثابتة لا محال للريبة فيه ثم مثل الرتن الا بعد عن الاولياء القلندرية البررة

الكلام صحبة عبد الله وليتبوعه بعلم بردار ويسيرون خبرقتهم اليه ويدعون اسنادا متصلا ويحكون حكاية عجيبة ويدعون بقاءه الى قريب
من ستمائة ولا مجال لنسبة الكذب اليهم فانهم اولياء الله اصحاب الكرامات محفوظون من الله تعالى والله اعلم الكريم يدليه نفسه فانه
يستلزم الدور فان العدالة لو ثبتت بقوله كان متوقفا على قبول قوله وقبول قوله متوقف على ثبوت العدالة بخلاف الاخبار بالصحبة
فان قبوله لا يتوقف على العدالة الثابتة بوجه آخر بل يفيد هذا الاخبار ظنا معتدا به لكونه خبر عادل غير كذوب لكن ظنا ضعيفا من ظن اخبار
تهمة للتزكية بادعاء الرتبة العالية لنفسه والانسان مجبول على حب ذلك لاجله. مسئلة الفاظ الصحابي في الرواية خمس درجات الاولى قال
لنا او اخبرني او حدثني ونحوه وهذه حجة بلا خلاف لان هذه الكلمات ظاهرة في السماع الا بصارف كما نقل عن الحسن البصري انه قال
حدثنا ابو هريرة مع انه لم يلاقه على ما قالوا وكما في الصحيح انه يخرج رجل مؤمن هو خير الناس الى الدجال فيقول انت الدجال الذي حدثنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم مع انه لم يلاق مع ان فيه للمناقشة مجالا فان هذا المؤمن الخضر ولعله تشرف بالصحبة والحسن كان معاصرا لابي هريرة
فيحتمل اللقاء والشهادة على النفي غير مقبولة على انهم يشهدون انه لم يلاق امير المؤمنين عليا مع ان لقاءه جلي جلاء الشمس فليكن هذه الشهادة
من هذا القبيل فافهم والدرجة الثانية قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فيحمل على السماع فان ظاهر حال الصحابي انه لما
جزم بنسبة القول اليه بالسماع لان الكلام فيمن طالت صحبته وقال القاضي ابو بكر الباقلاني لا يحمل على السماع بل يحتمل الارسال
الغير فينبني قبوله على مسئلة التعديل وهي ظهور عدالة الصحابة فانه لم يعرف رواية الصحابي عن تابعي الا كعب الاحبار فانه كان يهوديا حبرا اسلم
في خلافة امير المؤمنين عمر ويسمى كعب الاحبار وكعب الحبر اي الاحبار اسرائيليات اي في قصص بني اسرائيل في التفسير وروى العبادلة الاربعة
وابو هريرة وغيرهم في الاسرائيليات واذا تمهد هذا فالصحابي الناسب الى الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اما سمع من
فيه الشريف او سمع من صحابي والصحابة كلهم عدول فيكون الخبر حجة قطعا ومن في قلبه في الصحابة شيء فيحتاج اليه التعديل ثم استقراء
عدم معرفة رواية صحابي عن تابعي للعلماء غير تام فان الشيخ جلال الدين السيوطي صنف رسالة وجمع الاحاديث المروية من صحابي عن تابعي
لكنه قليل جدا لا يقاس عليه. الدرجة الثالثة امر ونهي فالاكثر قالوا هذه حجة لان الظاهر ان الآمر هو الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم مشافهة وتوقف الامام لانه يحتمل الاعتقاد بالامرية والنهية من القول والفعل وقد اختلف فيه وقد مر انهما لعام لا يحتمل فهمه من الصيغة
فلا يكون حجة على من لا يرى ايجابهما ورد بانه لا يمنع الظهور فان هذا الاحتمال احتمال الخطاء وهو بعيد محض على انه لا وجه له للتوقف فانه يدل لفظ
الامر والنهي على الفعل والفعل فمن زعم انه للوجوب يعمل ومن يزعم انه للندب يعمل به ثم التحقيق ان النهي والامر ليس الا اقتضاء وحتمه
فمعنى امر ونهي اقتضى الفعل او الكف حتما وهذا النقل الحديث الدال على الوجوب والتحريم بالمعنى وهو حجة لما سيجيء ان شاء الله تعالى الدرجة الرابعة
بيان حكم بصيغة المفعول اي بصيغة المجهول كامرنا وحرم علينا كما قال ام عطية امرنا ان نخرج العبيد من العواتق وذوات الخدور رواه البخاري
وعنها نهينا عن اتباع الجنائز والخلاف فيه اقوى من السابقة لزيادة بانضمام احتمال كون الآمر بعض الائمة او الكتاب او القياس او الاستنباط
اعتقاده المناسب لانه لا ينافي الحجية قيل لا يحتمل الخلاف في امير المؤمنين الصديق فانه لم يكن امام قبله حتى يامره وفيه ان احتمال بالقياس
باق. الدرجة الخامسة من السنة وهي حجة عند الاكثر للظهور في سنته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام وعند الحنفية تعم سنة
الخلفاء الراشدين للحجة عندهم فان سنتهم كلها حجة عندهم ايضا والنزاع في ان لفظ السنة في اطلاق الصحابة لا يرى يستشهد عندنا
المتبادر منه طريقة مسلوكة في الدين سواء كان طريقة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم او طريقة الخلفاء الراشدين

رضوان الله تعالى عليهم لنا ان السنة لغة الطريقة ثم عرفا الطريقة الحسنة ثم جريان النقل لم يثبت بل هو خلاف الاصل فيبقى اللغة مع العرف العام ويؤيده قول امير المؤمنين علي رضي الله عنه وعلى اله الكرام جلد النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اربعين وابو بكر اربعين وعمر ثمانين وكل سنة رواه مسلم الدرجة السادسة عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فان اصطلح جماعة محمولة على السماع اذ هو الظاهر من حال الصحابي والاكثر من اهل الاصول على احتمال الارسال يعني ان السماع بواسطة محتمل وليس نقلا للسماع بلا واسطة وهو الحق لان كلمة عن تدل على انه مروي عنه ومنسوب اليه واما انه مسموع منه فامر زائد لا كلمة للفعل فاشبات من غير دليل لكن يكون حجة بناء على مسألة التعديل الدرجة السابعة قول الصحابي كنا نفعل ونحوه وهو ظاهر في نقل الاجماع فالمعنى كنا جماعة الصحابة نفعل جميعا وقيل ليس بحجة لانه ليس احد من الثلاثة الا انه انما يدل على انه يعلم كذا الا انه من الله تعالى او رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ولا اجماع اليه والا كان المخالف ايا ذخرقا للاجماع فيكون المخالف خطاء وهو باطل بالاجماع فانه لا يخفى ما فيه فان حجة انه لكن المبطلان خرق الاجماع في الاجماع القطعي وهذا الاجماع ظني فلا يكون المخالف مبطلا واما قوله كنا نفعل في زمانه ونحوه في عهده او وهو فيسمع نحو قول ابن عمر كنا نخير في عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فيقول ابا بكر ثم عمر ثم عثمان رواه البخاري وقول ابي هريرة كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل الناس ابو بكر ثم عمر ثم عثمان فرفع الى رسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

بلا توقف فيه هذه مسألة اذا روى الصحابي المجمل محمل على احد محامله فالتعيين ذلك المحمل لكن لا للتقليد في هذا الحمل بل لان الظاهر عدم حمله الا لقرينة عاينها والقرينة عاينة الاعتبار فلا يترك هذا الحمل الا بالاقوى منه اعلم ان المجمل عندنا كما قد مر ما لا يعلم معناه الا بالبيان من المتكلم ولا شك ان حمله على احد المعنيين وتعيين المراد فيه لا يكون الا عن سماع فيجب الاتباع قطعا لكن الظاهر انه لم يرد هذا المعنى اذ لا يساعده قوله لان الظاهر عدم حمله الا بقرينة ولا يجب الاتباع بل هذا مبني على اصطلاح الشافعية فان المجمل غير متضح المعنى وح لا نسلم عدم الحمل الا بالقرينة العادية بل يجوز حمله على احد المعنيين بالرأي او بكونه مانوسا بالنسبة الى الآخر وانه لا يكون حجة ومن اوجب منا تقليد الصحابة فانما اوجب لاحتمال السماع وههنا قد ظهر ان لا سماع فلو كان حجة لزم تقليد المجتهد الذي هو يخطئ ويصيب واكثر مشايخنا الا يسلمون تاويل الصحابي وتعيين احد المحامل لما بيناه مثاله قوله عليه وعلى آله وصحابه الصلوة والسلام البيعان بالخيار ما لم يتفرقا يحتمل ان يكون المعنى هما بالخيار ما لم يتفرقا ابدانهم فيدل على خيار المجلس كما يقول به الشافعي رحمه الله تعالى ويحتمل ان يكون المعنى هما بالخيار ما داما متبايعين ما لم يتفرق اقوالهم فيدل على خيار القبول وابن عمر الراوي حمله على الاول ومشايخنا الكرام لم يقلدوه وحملوا على الثاني لما ان في اثبات الخيار ابطال حق البيع الذي تعلق به من غير رضاه في الحق واطلاق الله تعالى لقوله الا ان يكون تجارة عن تراض يقتضي جواز التصرف من غير توقف على خيار المجلس فافهم ولو حمل ذلك الصحابي الراوي الظاهر على غيره كتخصيص العام فالاكثر من الشافعية والمالكية يعملون على الظاهر وفيه قال الشافعي كيف اترك الحديث لقول من لو عاصرته لحججته اي كيف اترك القول الواجب الاتباع بقول من ليس قوله حجة اقول ما الفرق بين الاول وهو حمل المجمل على احد المعنيين والثاني وهو حمل الظاهر على خلافه فلان الحمل الاول ايضا قول من لا حجة في قوله كالثاني فليس بين الصورتين فرق ولو قيل في الاول ترجيح احد المتساويين وفي الثاني ترجيح المرجوح وترجيح احد المتساويين اهون من ترجيح المرجوح فيحتمل الاول دون الثاني وتفصيله ان في الاول الخبر ليس حجة في نفسه اجمالا وانما يتم الحجية بالبيان والراوي قد بين فيقبل بخلاف الثاني فان الخبر حجة في نفسه

فحمله يبطل الحجية فلا يعتد به لم يعتد لان كلا المحملين لابد فيهما من قرينة فترجيح احدهما متساويين والمرجوح سيان في صيرورتها
حجة بالقرينة فان كان تاويله بالقرينة حجة فكلاهما والا فلا شيء منهما حجة فما الفرق وفي بعض النسخ لم يعتد مكان
لم يعتد ولا يظهر له وجه والحنفية والحنابلة يحملون على ما حمل ذلك الصحابي الراوي لان ترك الظاهر بلا موجب حرام وهو عادل لاسيما
اذا كان ممن اسلم قبل الفتح ودخل البيعة فلا يتركه الا بدليل قطعا وهذا الدليل اما السمع او القرينة المعاينة وكلاهما موجبان ان المحمول
عليه مراد الله ورسوله فيجب اتباعه بخلاف الصورة الاولى فان المحتمل للمعاني يجوز كلا مقصودهما والحمل بالآخر بالرای فقط ولا ينافي
العدالة وهذا ان يتم فلا قطع فيهما بالحمل بالسماع او القرينة المعاينة على انه المراد فلا يجب اتباعه فاتضح الفرق واندفع ما يقال ما بال
الحنفية يقبلون حمل الصحابي في الاول دون الثاني مع ان في الثاني ابطال الحجة دون الاول فافهم فان قيل يجوز ظن الصحابي غير القرينة
قرينة والخطاء في الحمل فلا يكون حجة قال واما تجويز خطائه بظن ما ليس دليلا على الصرف دليلا عليه فمندفع بان المراد الرجحان بالمعاينة
غالبا يعني ان غالب حاله حمله بالسماع او القرينة المعاينة بعدالته فيكون المحمول عليه مراد الله ورسوله ولا بد في الظن به فان
الظن واجب العمل وما ينافيه هذا التجويز غير ناش عن الدليل لاسيما في مثل الخلفاء والعبادلة فلا اعتداد به ولو ترك الصحابي
بعضا من المفسر غير قابل التاويل تعين علمه بالناسخ لان مخالفة المفسر لا يكون الا كبيرة والصحابي اجل من ان يرتكبه ولا يحتمل التاويل حتى يكون
مادلا فتعين النسخ لا غير فاما ان يكون علمه بالنسخ خطاء او صوابا والاول باطل كما اشار اليه بقوله واحتمال حمله ما ليس بناسخ في الواقع ناسخا
ابعد من الصواب فان ناسخ المفسر لا يكون الا مثله فلا يحتمل الخطاء فيه فتعين الثاني فيجب اتباعه خلافا للشافعي رحمه الله تعالى
انكاره غفلة بامر قيل في حواشي مرزا جان عمل الصحابي خلاف روايته مثل عمل غيره ممن روى الحديث العادل فيجب انه يعتبر ويتبع وهو باطل
فانه لا يعتبر اتفاقا اقول هو قياس مع الفارق لان الرواة ليس لهم الا الرواية ولا علم لهم بالقرائن [illegible] بخلاف الصحابي فانه للمشاهدة
والسماع وبهما العبرة كما لا يخفى فلا ينافي اول الحجة او روي الحديث مطلقا ومنه تفسير الصحابي في حمل المجمل [illegible]
فيه لم يعتبر فرد من الرواة فيعتبر وان عمل بخلاف خبره غيره فان كان صحابيا فالحنفية قالوا ان كان الخبر مما يحتمل الخفاء على العامل كحديث القهقهة فانه
روى المعبد الخزاعي بينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي [illegible] قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلوة رواه [illegible] الامام ابو حنيفة عن ابي
موسى الاشعري روي تركه فالتارك غير الراوي قال في التيسير فقد منع صحة الرواية عنه بل روى الطبراني عنه مرفوعا باسناد [illegible] لا يضر عمل
هذا الصحابي العمل بالحديث لانه اي ما يحتمل الخفاء من الحوادث النادرة فيحتمل ان يكون تركه لعدم العلم بالحديث [illegible] الحديث
وههنا اعتراض به اي على حديث القهقهة فان الصحابة من كبراء اولياء الله تعالى وخشوعهم في الصلوة والمشاهدة فيها [illegible] فلا يشغلهم شاغل
عن المشاهدة والخشوع فلا مجال لاحتمال القهقهة في الصلوة الا ترى انه لم يحك عنهم قهقهة خارج الصلوة الا ان يكون [illegible] الذي لم يكن
له صحبة طويلة فكيف يقع في الصلوة فهم لا يحتاجون الى معرفة حكم القهقهة فيحتمل الخفاء فافهم او ان كان لا يحتمل الخفاء على العامل فيقدح في الحديث
المروي كحديث التغريب وهو ما روى مسلم وابو داؤد والترمذي والنسائي وابن ماجه والشافعي وعبد الرزاق وابن ابي شيبة [illegible] عن
عبادة ابن الصامت خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر جلد مائة ثم نفي سنة [illegible] امير المؤمنين عمر انه
لا ينفي احدا بعده كان من غربه مرتدا بالروم روى عبد الرزاق عن ابن المسيب قال غرب عمر رضي الله تعالى عنه ربيعة ابن امية ابن خلف الى خيبر
فلحق بهرقل فتنصر فقال لا اغرب بعده مسلما وقال امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام كفى بالنفي فتنة روى الامام محمد

وقد لا فبينهما عموم من وجه كما قال ح وهي اخص من الاجازة بوجه وعند الحنفية ان كان يعلم المجاز له ما في الكتاب جازت الرواية كالشهادة
على الصك فان الشاهد ان كان عالما بما في الصك يجوز له الشهادة والا يكن يعلم ما في الكتاب فان احتمل الكتاب التغير بان يكون عند من ليس
مامونا لم تصح الرواية احتياطا للقربة وان لم يحتمل التغير فكذلك لا تصح الرواية عند الامام ابي حنيفة والامام محمد خلافا لابي يوسف فانه يصحح
الرواية عنده لا من عن التغير ككتاب القاضي الى القاضي اذ علم الشهود بما فيه شرط عندهما خلافا له فيقبل عنده عند عدم علم الشهود بما فيه اذا كان مامونا
عن التغير خلافا لهما فالخلاف في هذا الكتاب اي حديث المناولة وقول شمس الائمة ان عدم الصحة عند عدم العلم في الرواية اتفاق بين الائمة الثلثة
وتجويز ابي يوسف في الكتاب فقط للضرورة لاشتماله على الاسرار التي تخفى عن غير المكتوب اليه فلو لم يقبل من غير علم فات المقصود بخلاف
كتب الاخبار فانها غير مشتملة على الاسرار ولا يقصد اخفاءه مندفع بان ذلك اي اشتمال الكتب على الاسرار في كتب الحكمة
ككتاب القاضي وكتاب الاخبار سيان وفيه تامل فان القاضي يخاطب قاضيا آخر ويخبره امورا مخفية اليه وقد يكتب
في الكتاب المرسول اليه ادارة ومحكمة [illegible] فيهما اي في الاجازة والمناولة اجازته ويجوز اخبرني وحدثني مقيدا بالاجازة و
مطلقا عنها على المذهب الاصح خلافا لبعض وانما جاز حدثني للمشافهة اي لوجود المشافهة فيهما والوجادة وهي ان يجد الطالب كتابا بخط
الشيخ كالوصية بالرواية للطالب والاعلام وهو ان يعلم الشيخ بان ما في هذا الكتاب من مروياته عن فلان ولم يجاوزه ولم يخبره
لا يخلو عن صحة بالذات اما اطلاق حدثني واخبرني فيهما فحديث ضعيف لعدم الاخبار والتحديث الا ان يصطلح على اعم من ذلك والعزيمة
في الثاني وهو النقل الحفظ الى وقت الاداء عن ظهر القلب والرخصة تذكره بعد النظر الى الكتابة بما فيه وان لم يتذكر ما
فيه وقد علم انه خطه او خط الثقة غيره وهو اي الكتاب في يده او يد امين حرمت الرواية والعمل عند ابي حنيفة وصح عند الائمة من
اهل الاصول وهو المختار وعلى هذا الخلاف رؤية الشاهد خطه في الصك فيجوز الشهادة عند معرفة خطه وعدم تذكر ما فيه عند الائمة
خلافا له ورؤية القاضي خطه في السجل فلا يجوز عنده العمل خلافا للاكثر وروي عن ابي يوسف الجواز في الرواية والسجل لانهما مامونان
دون الصك لانه في ايدي الخصوم فلا امان وروي عن الامام محمد في الكل رواية كان او سجلا او صكا تيسيرا للناس اقول معرفة خطه وهو
في يده او في يد ثقة يقتضي الظن بكونه مسموعه او مكتوبه ثقة ومكتوبه [illegible]
ولذلك يقول ان [illegible] الظن ممنوع بل العادة في كتب الاحاديث الحفظ والنظر لاستخراج معانيه وما فيه فاذا لم يتذكر احتمل انه [illegible]
في الحفظ والضبط فلا يفيد الظن فتامل فيه بخلاف نقل القرآن فانه كثيرا ما يحفظ للتبرك بنفس المكتوب فافهم واستدل اولا بعمل الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم بكتابه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام بمعرفة الخط ومعرفة انه منسوب اليه على آله واصحابه الصلوة والسلام
ككتاب عمرو بن حزم اخرجه الحاكم وهو مشتمل على مقادير الزكوة والديات واخرجه النسائي في الديات قال يعقوب بن سفيان
لا اعلم في جميع الكتب المنقولة اصح منه فان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين يرجعون اليه ويدعون آراءهم وككتاب
امير المومنين الصديق الاكبر رض قال الزهري عن سالم عن ابيه انه كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد كتب الصدقة
ولم يخرجها الى عماله وتوفي فاخرجها ابوبكر من بعده فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها عمر فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها عثمان فعمل بها حتى
قبض ثم اخرجها علي فعمل بها اقول هذا قياس مع الفارق فان الكلام في انه هل يصح رواية ما في الكتاب يوجد انه بخط الثقة
من غير تذكر به وما ليس في رواية الكتاب فاين هذا من ذلك وقياس الاول على الثاني لا يصح اذ ان يكون [illegible]

صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بما فيه ريبة كيف واو النقل بالمعنى لم يعلم الالفاظ المسموعة فكيف يحكم فيه بما جاء الشقوق وحينئذ يقال التبديل
في حال والتفسير في حال آخر فافهم وهذه شبهة [illegible] حسن التقرير [illegible] الخبير وعليه ما اشار اليه بقوله وفيه تحكم ووجهه بان المروي
لا ينسب الى الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الا بالنقل قطعا [illegible] وكان يتفرع اشتغاله او تفسيره فتفرع بل الراوي ان كان
صحابيا فالتبديل مطلقا لان تأويله غير الشرع حجة قطعا بشاهدة القصة [illegible] ان الراوي لا ينسب الا ما هو معلوم
قطعا عنده لكن الصحابي لا يخفى [illegible] المحكم لا يمكن وفي النص والظاهر للتفسير فقط وفي المشكل والخفي لا يتحقق اصلا لان الراوي [illegible]
والمتشابه والمجمل قبل البيان غير معلوم وبعده فالنقل [illegible] نقل المجمل والبيان معا وهو مفسر فافهم ولا تزل فانه مزلة وقيل لا يجوز مطلقا
الا في جوامع الكلم في التيسير نقلا عن الخطابي هو ايجاز الكلام مع اشباع المعاني وفي صحيح البخاري بلغني ان جوامع الكلم ان الله يجمع ما في
الكتب المتقدمة من الامور الكثيرة في امر واحد او امرين ونحوه كالخراج بالضمان ومثلوا بهذا الحديث الذي روي في السنن
والخراج كلما خرج من شيء وخراج الشجرة ثمرته وخراج الحيوان دره ونسله والمعنى الخراج يطيب لاجل الضمان اي ما يحصل في ضمان
الشخص فالخراج له كالمشتري المردود بالعيب فخراجه وغلته طيبة قبل الرد كذا في الكشف وقيل يجوز النقل بالمرادف وروي عن محمد
بن سيرين [illegible] والشيخ ابي بكر الرازي من مشائخنا وجماعة اخرى منعه مطلقا وحكم في الكشف انه مختار الشيخ ابي بكر الرازي ونسبه الى عبد الله
بن عمر وقد نسب الى الامام مالك [illegible] المنع اخذا من تشدده في باب التقسيم وتارة [illegible] لم يعتقد به المسلم متابعا لابن
الحاجب وقال والتشديد مالك في ابدال التاء [illegible] حمل على المبالغة في اخذ العزيمة والعمل بها الا انه لا يرخص في النقل بالمعنى لنا اولا نقل الاحاد
بالفاظ مختلفة فيروي احد بلفظ ويرويه آخر بلفظ آخر مع ان الراوي الواحد يروي [illegible] في زمانين والاجماع على ان الواقعة التي ورد فيها الحديث
متحدة [illegible] لا يخفى على من تتبع الصحاح والسنن والمسانيد فيقطع بانهم نقلوا بالمعنى ولم ينكر عليهم من احد بل قبل الكل في كل عصر ولنا ثانيا
عن ابن مسعود وغيره من الصحابة قال عليه الصلوة والسلام وعلى آله واصحابه كذا او نحوه او قريبا منه وهذا [illegible] على المنع اخرج احمد
ابن ماجة عن عمرو بن ميمون قال كنت لا يفوتني عشية خميس الا آتي فيه عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه فما سمعته لشيء قط قال رسول الله صلى الله عليه
فاغرورقت عيناه وانتفخت اوداجه ثم قال او مثله او نحوه او شبيها منه قال فانا رأيته وازراره محلولة وروى الدارمي عن ابي الدرداء
رضي الله تعالى عنه انه كان اذا حدث عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال او نحوه او شبهه في التيسير موقوف متصل رجاله ثقات
قيل في حواشي [illegible] هذا الدليل انما يستقيم اذا تعين [illegible] للمعنى لا علينا اذ لو كفى المعنى لكفى في الرواية كذا لم يحتج الى او نحوه وشبهه قوله
مقصوده [illegible] اي مقصود المراد من [illegible] قوله بعينه او نحوه او قريب منه تحديث لحديث رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه و
سلم فعليكم ايها المانعون [illegible] بالتاويل فيه ولا تفسير الا بما يقال من ان علم ان مقصوده ذلك بل يجوز ان يكون ذكر نحوه هذا
عن النقل بالمعنى وانما بانه ليس قول الرسول بعينه كما لا يخفى على من له ادنى دراية في فهم الاغراض والمحاورات ومما يستدل به ما روى
الخطيب عن عبد الله بن سليمان الليثي عن ابيه اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا بابائنا وامهاتنا انا نسمع منك ولا نقدر على
تاديته كما سمعنا منك قال صلى الله عليه وسلم اذا لم تحلوا حلالا ولا تحرموا حراما واصبتم المعنى فلا بأس قال امام اهل الطريقة [illegible]
السهروردي [illegible] لولا هذا ما حدثنا [illegible] هذا الا الشيء في الصحيح غير مشهور لان المرسل حجة لا سيما [illegible] تقويه بعمل اكثر
العلماء وهو الاعظم ان هذه الاستدلالات لا يمضي براي الامام فخر الاسلام يجوز ان يكون فيما اتضح معناه بل الدليل الاخير يؤيده فان الاجازة

انما يلزم اذا علم عدم تحليل الحرام وتحريم الحلال وذلك اذا انتفع المعنى كما لا يخفى على ذي كياسة فافهم واستدل ثانيا لا يجوز تفسيره بالعجمية
اجماعا فهو نقل بالمعنى واجيب بانه اي التفسير بالعجمية للتفهيم للعجم يعني الجواز هناك ليس الا التفسير لتفهيم العجم وليس يجوز هناك ان ينسب
الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بان يقول قال اقول فالذي يجوز فيه ليس نقلا بالمعنى والذي هو نقل معناه لا يجوز فيه على ان
الجواز لضرورة تفهيمهم لا يستلزم الجواز فيما لا ضرورة فيه واستدل ثالثا التعبد في الحديث بالمعنى فقط دون اللفظ لانه وحي غير متلو ليس
اللفظ فيه مراعى وذلك حاصل في النقل بالمعنى فيجوز اقول لا نسلم انه المقصود فقط بل التبرك بلفظه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام ايضا
فيجوز ان يكون مراعاة وفيه لهذا والجواب ان المقصود الاهم انما تعلق بمعرفة الاحكام الالهية وليس نظم الحديث حكما يتعلق به فيجوز تاديه
معناه بحيث يستفاد منه الحكم المقصود ويكفي في المقصود واما التبرك فهو وان كان مقصودا ايضا لكنه انما يفيد الاستحباب وكونه عزيمة لا وجوبه ثم لو سلم
ان المقصود هو المعنى فلا نسلم انه علة تامة لجواز النقل بالمعنى فيستلزم جوازه لجواز المانع وهو الاختلال ان نقل كلام ابلغ البلغاء اعني
الى الكلام دونه [illegible] من البلاغة وجوابه ان الواجب نقل الاحكام الشرعية لئلا تفوت فائدة البعث وفي السنة الاحكام انما تستفاد من المعنى الحكم
فيها منوطا بالنظم ولا يجب رعاية البلاغة اذ ليس فيه الاعجاز فالفرض من نقل [illegible] انما هو نقل الاحكام الشرعية لئلا تفوت فائدة [illegible] بخلاف
ودا الكتاب فلما كان معجزا متعلقا للاحكام الشرعية وجب نقل النظم ايضا فافهم لنا [illegible] قالوا اولا قال النبي صلى الله عليه وآله وصحبه
وسلم نضر الله امرا [illegible] اي نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها فحفظها فاداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من
هو افقه منه رواه احمد والترمذي وابن ماجه وابن حبان وفي رواية اخرى نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها
فرب مبلغ اوعى من سامع ورب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه اصحاب السنن قلنا الناقل
بالمعنى يؤدي كما سمع فان المسند اداء تادية معناه كالمترجم بالعجمية فانه مؤد كما سمع ويدل عليه قوله ورب حامل فقه فان
الفقه يتعلق بالمعنى دون اللفظ ولو سلم ان الناقل بالمعنى ليس مؤديا كما سمع فهو دعاء له اي للناقل النظم لانه الاولى والعزيمة
ولا يلزم منه عدم جواز النقل بالمعنى ولانا فيه رب حامل فقه غير فقيه اه لان المعنى رب حامل فقه غير فقيه فيحتمل نقله بالمعنى الى القياس
المعنه وبالاحتمال لا يجب شيء انما غايته امر الندب ثم ان في هذا الاستدلال نظرا والوضع فان الحديث مروي بالفاظ
مختلفة فهو الاجل اعني النقل بالمعنى فلو لم يصح لم يصح الاخبار وقالوا ثانيا لو جاز النقل بالمعنى لادى بالتدريج الى الخلل الحديث
فانه لو نقل الاول بالمعنى تغير الحديث ثم بعده نقله كذلك في درجة اخرى وقع فيه تغير زائد ثم وثم حتى ينطمس المعنى قلنا الكلام
في تقدير عدم التغيير اصلا وح لا انطماس وانما التغيير بوجه لا يجوز ولا يقبل بل هذا لا يتاتى من العدل الثقة. صلاح
قالوا ثالثا قيل في حواشي مرزا جان لو صح النقل بالمعنى لزم تقليد الراوي وهو باطل لان المجتهد [illegible]
لفقهه اي في لفظ الراوي او استنبط الحكم منه لا في لفظ الشارع [illegible] حين كونه منقولا بمعناه اقول ان [illegible] المعنى
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على ما هو الظاهر من حال العالم الفقيه الناقل فالفقه تابع والاجتهاد انما يقع في المعنى وهو من
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا يلزم تقليد الراوي والا اي وان لم يتيقن المعنى فلا نزاع في عدم جوازه فانه
انه لا ينبغي النقل بالمرادف فانه يؤدي المعنى بنفسه فلا اجتهاد فيه اجتهاد في المعنى المقصود له عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام
قال صاحب الاسرار الانصاف [illegible] نوع من التحريف فان صاحب الحواشي [illegible] الوجه الدليل الثاني لانه اورد وجها

يبقى العمل به وعلى هذا الاكثر وعليه مشى الحنفية وعبارة الكشف لا يمنع عنه بل هو الظاهر من كلامه ولو قال الاصل لا ادري سكت
ما كذب صريحا فالاكثر قالوا الحديث المروي حجة خلافا للكرخي الامام ابي الحسن وجماعة منا كالقاضي الامام ابي زيد
وللامام احمد للامام روايتان ونسب القبول الى الامام محمد والمنع الى ابي يوسف تخريجا من اختلافهما فيمن نسي قضيته البينة تشهد على
قضائه وهو لا يذكر بل نسي بالقضاء المشهود به فتقبل البينة عند الامام محمد تقبل ويعمل به وعند الامام ابي يوسف لا يقبل ولا يعمل
ومثله عدم تذكر الاصل وانما قال ونسب ولم يتيقن لانه لم يوجد الرواية صريحة وقد قيل ان عدم قبول ابي يوسف لان الحاجة
فيما نحن فيه الشهود رتبة وهذه الرتبة يريد الشهادة وهذا خلاف الرواية فالاولى ان يستخرج من عدم تذكر ابي يوسف
المروي عنه مسائل عديدة في الجامع الصغير مع ثبات الامام محمد المصنف بنعم على الرواية وعمل دون ابي يوسف ومثله عدم
تذكر الاصل الحديث مع رواية الفرع وذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى الامام ابا حنيفة رضي الله تعالى عنه
مع الامام ابي يوسف في هذا الخلاف حيث قال ردّ منا الا انكار محمد الزهري الرواية عنه وهو عن ام المؤمنين عائشة قال
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ايما امرأة نكحت من غير اذن وليها فنكاحها باطل حتى موسى الراوي عنه حين سأله ابن جريج
عنه وقد تقدم تخريجه قيل عليه ان انكار الزهري كان انكار تكذيب فليس مما نحن فيه وهذا ليس بشيء فان الامام فخر الاسلام
قد عمم عنوان المسئلة انكار التكذيب وانكار السكوت واورده مثالين هذا وانكار سهيل حديث القضاء بالشاهد واليمين فلعله قصد
تمثيل القسمين بمثال مثال القائل بالحجة قالوا لولا الراوي الفرع عدل غير مكذب وهو جازم بالرواية ونسيان الاصل لا يغيره
فوجب العمل بروايته كما لو مات الاصل او جن فانه يقبل رواية الفرع مع وجود عدم التصديق فيهما والمانع لا يخيل الا ذلك
اقول لو توقف الاصل عن التصديق يريب في صدقه في دعوى السماع فلعله يمنع الوجوب للعمل بل هو الظاهر لاحتمال الخلل
ولم يوجد هذا المعنى في المقيس عليه وهو صورة الموت والجنون الا ان يقال غير مكذب فلا يمنع لانه وان لم يكن مكذبا لكن احتمال
ريبة التكذيب الموجب لاحتمال الخلل الاتصال شرط وجوب العمل فتأمل وقد نقض بالشهادة وقد اجمعوا على عدم قبول
شهادة الفرع مع نسيان الاصل مع ان الفرع ايضا عدل غير مكذب وهو ايضا ظاهر فالتحميل من الاصل شرط في قبول شهادة الفرع
وبعدم التذكر فات التحميل فتامل فيه واجيب بان الشهادة اضيق من الرواية وفيها احتياط ما لا احتياط في الرواية ومن ثمه
امتنع لبعضه فيها والحجاب فلا يمنع الشهادة الا اذا عاين المشهود عليه ولا يكفي سماع قوله من وراء الحجاب وفيه نظر لان الشهادة
ليست الا كالاخبار الا انه قد شرط فيه امور على خلاف القياس كالعدد ونحوه فيقتصر فيها وراء ذلك على القياس فان
كان التكذيب ريبا في الصدق ريبة مانعة عن العمل فالخبر ايضا مثله والا فلا يرد به الشهادة فافهم وقد نقض بنسيان الحاكم حكمه
اذا شهد شاهدان انه حكمه فانه ينبغي ان يقبل الشهادة لانهما عدلان غير مكذبين مع انه لا يقبل فوجب منع انتفاء الملازمة
وهو عدم القبول بل يقبل عند الامام مالك والامام احمد والامام محمد وربما لا يقبل عند من لا يقبل الرواية وذكر الامام
ابي يوسف مع هولاء الائمة في القبول غلط من ابن الحاجب فان كتب اصحابه من الحنفية ناطقة بعدم القبول عنده و
اجيب بالفرق بين الشهادة والرواية فان نسيان الترافع والخاصمة والعهد قريب عدم تذكر الخصومة ريبة في خبر الشهود
بخلاف نسيان الرواية فتامل واستدل ثانيا بان سهيلا بعد ما حدث عنه ربيعة عنه عن ابيه عن ابي هريرة ... اصحابه الصلوة والسلام

المشتمل على الزيادة اتفاقا واما في صورة العلم فلانه يجوز ان يقع في مجلس كذا وفي آخر كذا قبل قول الحنفية الا في ذي بال ظاهر
التعدد وان اتحد المجلس وغيره اي غير هذا القسم بحيث لا يغفل عن مثلها عادة لكمال اختصاصه بها فلم يقبل وحمل على وهم الثقة او غلطه
في فهم المراد ونقله في بالمعنى كذا قيل وهذا مشهور من الشيخ والشاذ والمعلق ما انفرد به الثقة من بين الثقات ومثاله ما روى
البخاري وغيره عن جابر ان معاذ بن جبل يصلي مع النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ثم يأتي قومه فيصلي بهم وقد روي انه قد
كان معاذ بن جبل يصلي مع النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم العشاء ثم يطلق فيصليها بهم هي له تطوع ولهم فريضة وقد تفرد
بهذه الزيادة ولو كانت لعرفها غيره فانه موضع الخلاف حتى يتنفس فيه قيل انه من كلام الشافعي فهو تأويل الحديث مع
انه ثبت ما ينافي هذه الرواية على ما رواه احمد عن سليم انه اتى النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم فقال يا رسول الله ان
معاذ بن جبل يأتينا بعد ما ننام ونكون في اعمالنا بالنهار فينادي بالصلوة فنخرج فيطول علينا فقال له رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم يا معاذ لا تكن فتانا اما ان تصلي معي واما ان تخفف على قومك والا اتى وان لم يكن بحيث لو كان
لا تغفل غيره فالجمهور يقولون يقبل ولو تعذر الجمع بحيث يكون معارضا فالمصير الى الترجيح كما هو حق التعارض وقيل لا يقبل ان
لم يتعدد ولا يقبل ان تعذر وقيل لا يقبل مطلقا سواء تعذر الجمع او لا واليه ميل الامام احمد في رواية لنا الراوي عدل جازم في رواية
غير مكذب فوجب قبوله في قوله وغفلة الغير لا يضر بخلاف ما اذا كانت بحيث لا يغفل عنها فان هناك مكذب او موضع الريبة قالوا اولا
بعدم القبول مطلقا لو الظاهر في الانفراد من بين جماعة كثيرة الوهم فانه لو كانت تلك الزيادة تشارك في سماعها حضار المجلس
كلهم واجيب بان الجزم في السماع فيما لم يسمع كما يلزم عند عدم قبولها بعيد من الغفلة عن الزيادة الواقعة كثيرا ما ان الانسان يبادر
النسيان فليس الانفراد دليلا على الوهم لقيام احتمال الغفلة اقول في ان اجماع و عدم سماع واحد يجوز للغفلة لكن سماع واحد
مع عدم سماع جماعة وقد شاركوه في التوجه لا يخفى بعده فان غفلة الكل عما يقع قبل سماع ما لم يسمع تستدبر ويمكن ان يجاب
عنه بان الكلام في الزيادة التي يمكن غفلتها وكثيرا ما يغفل عن سماع مثل هذه فلا بعد في غفلة الجماعة عنها واما سماع ما لم يسمع فبعيد
مسئلة الاسناد وهو ذكر السند والرفع وهو الاتصال الى رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم من غير ذكر اسناد والوقف
وهو رواية قول صحابي والوصل وهو ذكر السند من غير اسقاط راو من البين زيادة على الارسال وهو ضد الاسناد ونسبة الحديث
الى رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم من غير ذكر السند والوقف وهو رواية قول صحابي ضد الرفع والقطع وهو اسقاط
راو من السند في مرتبة ضد الوصل فاقبلت الارسال وهذا لانه نوع من الجرح والاسناد ونحوه نوع من التوثيق والجرح
مقدم على التعديل قال ولا ينافي هذا التقديم الجرح على التعديل لان الاعتبار في الجرح والتعديل لزيادة العلم وهو الموجب
لتقديم الجرح وذلك اي العلم بل زيادته في الاسناد والارسال فليس الارسال مثل الجرح في هذا الحكم والمرات من الراوي
الواحد كالرواة يعني انه اذا روى واحد مرات فروى مع الزيادة مرات قليلة وبدونها مرات كثيرة فان كان المجلس مختلفا يقبل
الزيادة مطلقا وان كان متحدا فمرات الترك ان كانت بحيث لا يغفل عنها لو كانت لم تقبل والا قبل وان كانت يسيرة فالتعارض
والمصير الى الترجيح الا ان يقول الراوي سهوت فيه في الحذف فليس كانفراد ثقة من بين الثقات بل يقبل مطلقا
لانه لا وجه لعدم القبول والا وجه ان يحمل هنا على الحذف فان الظاهر من حال الثقة انه سمع تلك الزيادة وتركها لعله للحذف

فان حذف البعض الخبر جائز وهذا الحمل صحيح فيحمل عليه فلا وجه للرد بل يقبل مطلقا كالحنفية اي كما يقول الحنفية فيما روى الامام ابو حنيفة
عن ابن مسعود رضي الله عنه برواية اذا اختلف المتبايعان والمعقود عليه قائم في رواية البيعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى سالمة
عنه لم يذكر القيام للسلعة بل روي اذا اختلف البيعان تحالفا وترادا فقيد هذه الرواية بقيام السلعة جمعا بين الروايتين وحكموا
بالتحالف عند قيام السلعة لا غير بالحذف فقالوا انه حديث واحد وارد مع الزيادة لكن حذف الراوي تارة فالحديث من الاصل
موجب للتحالف عند قيام السلعة ساكت عما اذا لم تقم لا لحمل المطلق على المقيد كما زعم البعض تتمة هذا اعتراض لا يراد ان حمل المطلق
على المقيد ليس مذهب الحنفية الا عند تعذر العمل بهما فعند الحنفية ههنا لا يجوز فيه الحمل وما اجاب عنه في الكشف من ان الحمل واجب عند اتحاد
الحادثة والحكم وههنا كذلك فاسد لان الاطلاق والتقييد ههنا في الحكم لا في السبب فان اختلاف المتبايعين سبب التحالف والتراد
لا حمل للمطلق على المقيد اصلا فافهم وتثبت وههنا بحث هو ان الحمل على الحذف غير ممكن فانه قد تقدم ان حذف بعض الخبر انما
يجوز اذا لم يكن المحذوف مغيرا وههنا كذلك لان زيادة قيام السلعة يفيد التقييد والجواب ان الحذف حالة التغير انما يمتنع لو كان
بحيث لا يفهم المعنى المقصود عند حذف المغير وليس ههنا كذلك فان الحكم بالتراد قرينة تدل على تقييد الاختلاف بقيام السلعة
فان الظاهر من التراد رد المبيع والثمن ورد القيمة فليس من التراد في شيء فافهم

مسئلة المرسل قول العدل قال عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام كذا هذا اصطلاح الاصول والاولى ان يقال ما رواه العدل
من غير اسناد متصل ليشتمل المنقطع واما عند اهل الحديث فالمرسل قول التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كذا
والمعضل ما سقط من اسناده اثنان من الرواة والمنقطع ما سقط واحد منهما والمعلق ما رواه من دون التابعي من غير سند والكل داخل
في المرسل عند اهل الاصول ولم يظهر لتكثير الاصطلاح والاسامي فائدة وهو ان كان من الصحابي يقبل مطلقا اتفاقا لانه اما سمع
او من صحابي آخر والصحابة كلهم عدول ولا اعتداد بمن خالف فيه فانه انكار للاجماع وان المرسل من غيره فالاكثر ومنهم الائمة
الثلثة الامام ابو حنيفة والامام مالك والامام احمد رضي الله تعالى عنهم قالوا يقبل مطلقا اذا كان الراوي ثقة وقيل من اسند
فقد احالك على من روى عنه ومن ارسل فقد تكفل لك بالصحة لانه لا يخبر العدل بشيء ما فيه ريبة الى الجناب المقدس
صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم وهذا يفيد زيادة قوة المرسل على المسند والظاهر ان هذا مبالغة في قبوله وقال ابن
ابان رحمة الله تعالى من مشائخنا الكرام يقبل المرسل من القرون الثلثة مطلقا ومن ائمة النقل بعد
تلك القرون ووجه كثرة العدالة في تلك القرون وعدم فشو الكذب فالظاهر انه انما سمع من العدول وبعد
تلك القرون قد فشى الكذب فلابد من تعديل الرواة الا ان يكون الامن الائمة وعلى هذا لا يشترط التزكية
في الرواة والشهادة في تلك القرون كما هو رواية عن الامام والظاهرية وهم اصحاب داود الظاهري وانما
سموا به لحملهم ظواهر الحديث وعدم تدقيقهم في فهم المراد وجمهور المحدثين الحادثين بعد المائتين قالوا لا يقبل المرسل مطلقا
سواء كان من ائمة النقل او لا ومن القرون الثلثة او لا قال العيني في شرح الهداية وقد عد المصنف هذا القول من البدع
وقال الشافعي لا يقبل الا ان اعتضد باسناد من آخر او منه مرة اخرى او ارسال آخر بان رواه او اخبر مرسلا الغير
او قول صحابي يوافق هذا المرسل او اكثر العلماء او عرف من عادته انه لا يرسل الا عن ثقة وقال طائفة من المتأخرين منهم الشيخ

ابن ابي حبيب المالكي والشيخ كمال الدين ابن الهمام منا يقبل من ائمة النقل مطلقا اي في اي قرن كان حديثه من لم يذكر لا توثيق
في المرسل من غيرهم وهو المختار قيل وهو مراد الائمة الثلثة والجمهور لقبول الموثوق من ليس له معرفة في التوثيق والتجريح
ولعل هذا الخلاف ابتدأ بان في عدم اشتراط الائمة الثلثة في القرون الثلثة لزعمهم عدم الحاجة الى الموثقين في تلك القرون لان الرواة
فيها كان اهل بصيرة في التوثيق والتجريح والاحتياط فيما بعد القرون المذكورة التي قد فشا الكذب فيه فان الرواة فيها قد
يكون من ليس لهم بصيرة اصلا فلا بد من الاشتراط فافهم لنا جزم العدل اي العالم الثبت باسناد الرواية وقبول الحديث كلا منا فيه
نسبة المتن اليه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام يقتضي تعديل الحامل الذي حذف والا لكان تدليسا منافيا للامانة فان كان
كما كان الارسال بمنزلة الاسناد من علم عدالته وحصله قال في المحصول ان اريد بالجزم اليقين فهذا لا يكون من العدل
لان خبر الواحد وان كان ثقة لا يفيد الجزم لو غاية الامر الظن وان اريد الظن فيجوز ان كذبا فلا يعتبر ظنه فتعطل الحجية منه اشبه
غاية المقصود لان المراد به الظن الذي لوجب العمل وهذا الظن من العدل الامام لا يكون الا عند تعديل الاصل والا لكان تدليسا
منافيا للامانة والكلام في الامام قال ابراهيم النخعي الذي هو كبار ائمة التابعين حين قال الاعمش اخبرني عن عبد الله
ابن مسعود فاسنده لي متى قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي رواه فقط ومتى قلت قال عبد الله فغير واحد اي فما لرواة
الكثيرة وانما يقصر القصر للمسافة وقال سيد الاولياء وتاج الاصفياء وذلك الامام من ائمة الحديث الشيخ الحسن البصري
قدس سره متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه اي حديث ذلك الفلان فقط دون غيره ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم فمن سبعين اي عن جماعة كثيرة والظاهر من كلام هذين الامامين انهما انما يرسلان اذا بلغ الرواية عندهما حد التواتر فارسالهما
مقدمة على المسانيد والاسانيد ويحتمل ان يكون هذا لزعم صحة مرسليهما والله اعلم بمراد خواص عباده قيل في حواشي مير زاهد ان
كثيرا ما يوجد العدول في غير الائمة على ما فهم انهم لا يميزون الناس بالفساد فارسالهم لا يقتضي تعديل من روى عنهم فيكون حجة
كارسال الائمة فلا فرق اقول لا نسلم وجود العدول بالصفة المذكورة في غير الائمة بل المعدل من غيرهم لا يبالون عمن اخذوا
ورووا الا ترى الشيخ علاء الدولة السمناني كيف عتب على الشيخ [illegible] على رجل لم يربي مثله في العدالة وما كان المنع لشوبه
لورع من بعض غيره وقال لو سلم الكثرة في الجمال للعدول الذين لا يروون الا عن العدل فذلك التعديل بحسب زعمهم
وكثيرا ما يكون مظنون غيرهم المسلسل عدلا فالحجة في توثيقهم فافهم ويستدل على الحجة بارسال الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم قال ابو هريرة لما روي عنه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من اصبح جنبا فلا صوم له فردت عليه ام المؤمنين عائشة
الصديقة رضي الله تعالى عنها قال حدثني به الفضل بن عباس في شرح سفر السعادة ان مروان بن الحكم كان حاكما
على المدينة فسأل عبد الرحمن ابن الحارث عن صوم الصبح جنبا فقال سمعت عائشة وام سلمة كان رسول الله صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم يدركه الصبح في رمضان وهو جنب من غير احتلام فيغتسل ويصوم ثم اتفق عبد الرحمن فذكر لابي هريرة فتذكر
قولهما فقال انهما اعلم منه وانا لم اسمعه من النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وانما سمعته من الفضل ابن عباس فرجع ابو هريرة
مما كان يقوله في هذا الباب وام المؤمنين مثل ابي هريرة ولا يعرف له اسناد والا الحكم انه لم يكن سمعه من غير واسطة وقد
ابيا من عنده غير واحد اخرج ما علمته ام المؤمنين [illegible] ما قال الخطابي انه منسوخ وما في الحوشية ان ام المؤمنين انا روينا

لمخالفة الكتاب فشجرة بنيت على الاصل الموهون فان الرد لم يثبت وانما روت فعله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والكتاب هو قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وقد مر وروى ابن عباس لا ربوا الا في النسيئة واحل به التفاضل في الطرفين ثم قال سمعته عن اسامة بن زيد ورجع عما كان يقتضي به بخبر ابي سعيد ولو كان سمعه هو لما ساغ له الرجوع بخبر الواحد المفيد الظن عند معارضته المقطوع بالسماع وما ورد في بعض الروايات عنه مرفوعا فمعناه منسوبا الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقال البراء رضي الله عنه ما كلما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما حدثناه عنه لكنا لا نكذب في التحديث والارسال الائمة من التابعين كالحسن وسعيد ابن المسيب والنخعي والشعبي وابراهيم النخعي وغيرهم وكان ذلك اي التحديث على سبيل الارسال معروفا بينهم مستمرا من قرن الصحابة الى التابعين بلا نكير من احد من الائمة فكان ذلك اجماعا على قبول المراسيل ولا يذهب عليك ان السكوت عن ارسال الصحابة فان قبوله متفق عليه لا يصلح حجة في المتنازع فيه ولعل مقصوده ان الارسال شائع جرى من وقت الصحابة الى القرون التي بعدها وقبل الكل ولم ينكروا المرسل واجيب بانكار محمد ابن سيرين قدس سره وهو من كبار التابعين فلا اجماع قال لا تأخذوا بمراسيل الحسن وابي العالية فانهما لا يباليان عمن اخذ الحديث وفيه اي في الجواب ما فيه فان غاية ما لزم من قول ابن سيرين عدم قبول مراسيل الحسن وابي العالية خصوصا لسبب مختص لا عدم قبول مطلق المراسيل فلا يضر الاجماع اصلا ثم انه لا يستقيم قوله ايضا فان غاية ما قال عدم المبالاة في اخذ الحديث لا عدم المبالاة في روايته وايجاب العمل بها وهما شاهدان فيهما العدالة وسائر شروط الرواية فيهما وان لم يباليا في الاخذ فهما لا يرويان الا عن العدل ولا يرسلان الا اذا كان مثل الشمس على نصف النهار كما تقدم قوله قدس سره فافهم الاكثر استدلوا اولا بما استدل به المختار فلا يفيدهم هذا الاستدلال لانهما حتى يقبل مراسلات غير الائمة ايضا فلا يفيد مدعاهم واستدلالهم بهذه الاستدلالات يشعر بان مقصودهم قبول المرسل من الائمة ذوي البصيرة واستدلوا ثانيا بان رواية الثقة عن احد من الاحاد توثيق له والمرسل رواية عدل عن ثقة فيكون حجة ودفع بان ذلك اي كون رواية العدل توثيقا له في الواقع ممنوع لان مطابقة خبره للواقع غير ظاهر بل احتمال الخطأ قائم نعم رواية العدل توثيق في زعمه وهو لا يفيد وانما كان يفيد لو كان العدل الراوي ذو البصيرة وعلم انه لا نزاع وقد عرفت ان مقصود الاكثر لا يتجاوز عنه المنكرون قالوا اولا في المرسل جهل ذات الراوي وجهل الذات يستلزم جهل الصفات فيكون صفاته من العدالة والضبط مجهولة ورواية المجهول غير مقبولة قلنا استلزام جهل الذات بجهل الصفات ممنوع فان تحديث الائمة عنه وللمرسل العلم بالصفات فالذات وان كان مجهولة لكن كونه ثقة معلوم وقالوا ثانيا لو قبل المرسل لقبل في عصرنا ايضا لاشتراك في علة القبول قلنا بطلان اللازم ممنوع في الائمة الماهرين لشدة القبول على ان فساد الزمان بفشو الكذب وكثرة الوسائط المتعسر معرفة احوالها غريب في مطابقة خبر المرسل بخلاف تلك الاعصار لقلة الوسائط وصلاح الزمان فافترقا فالملازمة ممنوعة فتأمل وقالوا ثالثا لو جاز قبول المرسل لما افاد الاسناد بل يكون هو تطويلا من غير فائدة فيتساوى الارسال والاسناد والتالي باطل لاشتغال الائمة الاعلام به قلنا الملازمة ممنوعة فانه يفيد تفاوت الرتب فان رتبة المسند اعلى من رتبة المرسل فان الاسناد عزيمة والارسال رخصة ويفيد الاتفاق على قبوله للاختلاف في قبول المراسيل وفي الاسناد تفصيل للتفصي ذراية اقوى من الاجمال ولهذا اي لاجل ان المسند اقوى لا يجوز النسخ اي نسخ المسند عند من يقبل المرسل بالمراسيل فلا تلزم

الطال الاولى بالاقوى فان قلت كيف يكون المسند اقوى وقد صح عن تابع المحدثين ما صح من قوة المرسل فلا بد من كونه اقوى من المسند لكونه متواترا وهو مقدم على المسند قلت هذا نادر جدا فلما يوجد ان وجد فهو في مسائل هذا الخبر لا غير ثم كونه متواترا عند المرسل لا يفيد فان الكلام فيمن سمع عنه مرسلا فهو عنده من الآحاد وجد لكونه خبر الواحد المرسل لما مر ان شرط التواتر مساواة الطبقات لكن على هذا يلزم تعارض المسند والمرسل وعدم ثبوت القوة من جهة الاسناد والجواب هو الاول ويلزم مساواة مرسل هذا الخبر للمسند والامر فيه ومن ههنا ظهر لك جواب آخر هو ان الملازمة ممنوعة فان فائدة الاسناد الاحالة على من اسند عنه وقلما يوجد الاطمينان الشديد على الراوي بحيث ينسب الورع التقي خبرا الى الجناب المقدس صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه وسلم قال الشافعي ان لم يكن معه عاضد لم يحصل الظن بجهالة المروي عنه فلا يكون حجة الا بالعاضد قلنا عدم حصول الظن من غير عاضد ممنوع بل اعتماد الامام الثقة مفيد للظن اقول على ان قول الصحابي عنده كقول المجتهد وهو لا يكون عاضدا فكذا قول الصحابي فالفرق بين الاعتضاد بقول الصحابي والاعتضاد بقول مجتهد غيره تحكم وفيه ما فيه فان لقول الصحابي قرينة لاحتمال السماع كذا في الحاشية وهذا العذر غير صحيح فانه رحمه الله تعالى اهدر هذا الاحتمال حتى قال كيف امسك بقول من لو كنت في عصره لحاججته فلا فرق مع انه يرد عليه ان قول اكثر العلماء ليس حجة كقول واحد فلا اعتضاد به ولا يجري فيه هذا الجواب اذ لا احتمال للسماع هناك اللهم الا ان يقال ان للجماعة مزية فقولهم يقوي المرسل وفيه صحة وقد اخذ عليه بان ضم غير المسند الى مثله ضم غير مقبول الى مثله فلا اعتضاد للمرسل بارسال آخر بل هذا الا كما ضم ضعيف بالفسق الى آخر وفي المسند العمل به دون المرسل فيلغو المرسل من البين ويبقى المسند معمولا به فلا يعتضد بالمسند ايضا ودفع الاول بان الظن قد يحصل بالانضمام الا ترى كثرة طرق الضعيف يخرجه عن الضعف ويقوي ظن الصدق فكذا هذا والحق ان هذا الدفع مجادلة فان المرسل انما لا يقبل لجهالة المروي عنه وبانضمام المرسل الآخر لا ترتفع هذه الجهالة بل لا يزيد على رواية المجهولين في العدالة وهو محفوظ ومن البين انه لا يصير رواية المجهول للعدالة بانضمام مثله حجة فكذا هذا والثاني قال ابن الحاجب وارد لا دفع له واجيب بانه يعمل به وان لم يثبت عدالة رواته فلا يلغو المرسل بل العمل به لكون المستند غير قابل للعمل وهذا في غاية السقوط فان هذا ضم ما فيه ريبة بالجهالة الى ما فيه جهالة قطعا فلا يزيل هذا المجهول تلك الريبة فلا يصير واجب العمل على ان صيرورتهما دليلين يفيد في المعارضة فانه يقع الترجيح عنده بكثرة الادلة فافهم

فرع قال رجل لا يقبل في المذهب الصحيح وليس هذا كالارسال كما نقل عن شمس الائمة لان هذا رواية عن مجهول والارسال جزم بنسبة المتن الى الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهذا لا يكون الا بالتوثيق فافترقا بخلاف قال ثقة او رجل من الصحابة لان هذا رواية عن ثقة لان الصحابة كلهم عدول ولو اصطلح على معين معلوم العدالة على التعبير برجل فلا اشكال في القبول

مسئلة اذا تعارض الخبر والقياس وتعذر الجمع بين الخبر والقياس كان يكونا خاصين ولا قرينة على التجوز او عامين متساويين ونحوهما فالاجماع على تقديم ارجح الظنين الحاصلين منهما لكن الخلاف في ان اي الظنين ارجح فقال الاكثر من اهل الاصول ومنهم الائمة الثلثة الامام الهمام ابو حنيفة والامام الشافعي والامام احمد رضوان الله تعالى عليهم والصاحبان ابو يوسف والامام محمد بل جل اصحاب الامام الاعظم رحمهم الله تعالى ان ذلك الرجحان في الخبر مطلقا اذا المراد بالخبر ما كان متضح الدلالة

لاشتمل المشكل والمجمل كما لا يخفى وقيل الترجيح في القياس مطلقا ونسب الى الامام مالك وقال ابو الحسين المعتزلة القياس مقدم
ان كان ثبوت العلة بقاطع فان لم يقطع الا بالاصل ودون ثبوت العلة ووجوده في الفرع فالاجتهاد في الترجيح يعني ليس ترجيح احدهما
حتما بل قد يكون الخبر مرجحا وقد يكون القياس مرجحا ويعلم هذا بالاجتهاد فيوكل اليه والا اي وان لم يقطع بثبوت العلة و لا
بالاصل فالخبر راجح وقال عيسى بن ابان منا انكان الراوي ضابطا غير متساهل فالخبر راجح والا فموضع الاجتهاد والحق
ان الخبر راجح البتة الا اذا وجد في الراوي نوع من التساهل فينظر انكان هذا التساهل لا يؤثر في صحة الخبر او حسنه فالخبر
والا فالقياس وهذا في الحقيقة بيتين مراد ما عن الائمة الثلثة لا مذهب آخر وقال الامام فخر الاسلام انكان الراوي من المجتهدين
كالاربعة الخلفاء الراشدين والعبادلة في الحاشية العبادلة ابن عباس وابن عمر وابن الزبير وابن عمرو بن العاص وليس منهم ابن
مسعود وقد غلط الجوهري كذا في القاموس اقول هذا عند المحدثين واما عند الفقهاء الحنفية فابن مسعود منهم فالتغليط غلط وغيرهم
كام المؤمنين عائشة الصديقة ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وابو موسى الاشعري وابو الدرداء وغيرهم رضوان الله تعالى
عليهم كافة اجمعين قدم الخبر وان كان الراوي من الرواة وعرف بالعدالة دون الفقاهة كابي هريرة وقد سبق ان ابا هريرة
فقيه مجتهد لا شك فيه وانس ابن مالك فلا يترك الخبر بمعارضة القياس الا عند انسداد باب الرأي والقياس كحديث المصراة
وقد مر كلام الامام فخر الاسلام تقريرا وتعقيبا وحاصل رأيه ان الخبر مقدم البتة الا عند انسداد باب الرأي فتقع الريبة في المطابقة
عند كون الراوي غير فقيه فلا يقبل بهذه الريبة فهذا المذهب بالحقيقة موافق لما عن الائمة الثلثة وتوقف القاضي ابو بكر الباقلاني في
الشافعي واختار بعض المتاخرين انكان ثبوت العلة راجحا على الخبر ووجودها في الفرع لم تتفق بل يتفق على التقدير الذي كان
في الاصل او يكون فيه راجحا فالقياس مقدم وان تساويا ثبوت العلة في الاصل والفرع وثبوت الخبر فالتوقف ولا
احدهما على الآخر والا اي وان لم يترجح ولا تساويا فالخبر مقدم لنا على مختار المتاخرين الترجيح في الراجح واجب فيقدم القياس
عند ترجيح ثبوت العلة ويقدم الخبر عند ترجيحه والترجيح في المساواة تحكم فيتوقف عند التساوي ثم اعلم ان هذا اظهر جدا والائمة
الائمة الثلثة كيف وحق ترجيح الراجح ضروري ومجمع عليه بل هل الخلاف انه يوجد مثل هذا القياس ام لا فنظرهم انه لا يوجد
ممن ادعى رجحان القياس ولو في صورة فعليه اثباته ودونه خرط القتاد ولذلك ترك امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه
القياس في الجنين وهو عدم الوجوب المفهوم كسائر الاموات المشكوكة وحاصله قياس اهلاك الحمل على اهلاك سائر الامور المشكوكة
الحيوة والوجود بخبر حمل ابن مالك انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام اوجب فيه الغرة كما تقدم وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا رواه
ابو داود ولفظه الله اكبر لو لم اسمع بهذا لقضينا بغير هذا وفي رواية ان كدنا ان نقضي في هذا برأينا وترك امير المؤمنين عمر في
دية الاصابع وكان رأيه في الخنصر بكسر الخاء والصاد وقال الفارسي بكسر الخاء وفتح الصاد وقال الفارسي والفصيح فتح الصاد
ستة لتفاوت في الوسطى عشر وفي السبابة اثنا عشر وفي الخنصر تسعة وفي الابهام خمسة عشر من الابل كل ذلك في التيسير
قال الشارح كذا ذكره غير واحد والذي في رواية البيهقي انه كان يرى في السبابة اثنا عشر وفي الوسطى ثلثة عشر وروى
الشافعي قضاءه في الابهام كما بخبر عمرو بن حزم في كل اصبع عشر من الابل في الكتاب وترك امير المؤمنين عمر رضي الله عنه
في ميراث الزوجة من دية زوجها القياس المفيد لعدم الميراث اذ لم يملكها الزوج حتى يورث ولم يبق الزوجية بالموت

تبعته لما استبد او للقرابة اي غير ذلك مما شاع او ذاع من الوقائع الكثيرة ولم ينكره احد من الصحابة ولا خالف فكان اجماعا على تقديم الخبر
وهذا واضح جدا عند من استقرأ الوقائع والتواريخ اقول التفصيل اللازم مما ذكرتم جواز العمل بالخبر لا الوجوب بتقديم الخبر قلنا سكوتهم
في المشاورات دليل الوجوب فافهم وقد يقال لعل المذهب عند امير المؤمنين التخيير عند التعارض فاسكوته في اختيار احد التخيير
فيها لا يوجب الوجوب وهذا ليس بشيء فان سياق القصة يشهد بخلافه وقوله لولم اسمع هذا لقضينا بغير هذا انص على ان المانع من العمل
بالقياس وجدان الخبر ثم ان امثال هذه القضايا كثيرة وما ذكر امثلة مخصوصة يعلم بالتجربة والتكرار والاستقراء التام فالمناقشة
بان هذا انما يدل على تقديم بعض الاخبار على بعض الاقيسة ولعل للخبر ههنا قوة بخلاف سائر الاخبار مما لا حاجة لا يقتضى اليه وعورض
بترك ابن عباس خبر ابي هريرة توضؤا مما مسته النار فقال الا نتوضأ بالحميم من جماعة ذكره الموصوف الى الصفة فكيف نتوضأ
بما نتوضأ عنه رواه الترمذي ولفظه قال له يا ابا هريرة انتوضأ من الدهن انتوضأ من الحميم فقال ابو هريرة يا ابن اخي
اذا سمعت حديثا عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فلا تضرب له مثلا او بترك ابن عباس خبره من حمل جنازة فليتوضأ
وفي رواية فليغتسل ذكره والخير اوجب الامام احمد الغسل في رواية فقال لا يلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة وبترك خبره
عيده في الاستيقاظ من منامه وهو من استيقظ احدكم من منامه فليغسل يده قبل ان يدخلها في الاناء فان احدكم لا يدري اين
باتت يده رواه الشيخان وغيرهما وكذلك ام المؤمنين عائشة الصديقة وقالا كيف نصنع بالمهراس وهو حجر منقور عظيم لا يستطيع
احد تحريكه يؤخذ منه الماء باليد اذ اناء صغير ويتوضأ منه بادخال اليد وحاصل الرد ولو كان هذا المانع الوضوء بالمهراس
قال في التيسير لم يثبت هذا عنهما وانما ثبت من رجل فقال له قين الاشجعي وفي صحبته خلاف وحينئذ ان انكارهما بظهور
الخلاف يعني بظهور خلافه لا الترك القياس هكذا وحديث الغسل ولعلهما من جهة النسخ والاظهر لا الترك الخبر بالقياس وانكانت
فتشكلت ويقال فيها اضافة المصدر الى الفاعل من قبيل اضافة الربح والمفعول مقدر والمعنى لا يكون القياس تارة
كالخبر يعني كونه سببا الترك حتى يكون حجة لكم اقول فيه اعتراف بعدم تقديم الخبر اذا كان القياس واضحا من الخبر وذلك لان الظهور
المتفقه انما هو ظهور قياس جلي يفهم بادنى تامل فافهم وهذا في غاية السقوط فان حاصل الجواب ان الانكار لان خلافه مرجح من الشرع
فان التوضي بماء الحميم كان مسلوما ضروريا في الدين وحمل الجنازة قبيلا ما من لون صاحب الشرع صلوات الله عليه وآله و
اصحابه وسلم فلو كان موجبا للوضوء لشاع وذاع وليس هو الا حمل العيدان والمعلوم من الشرع ضرورة انه ليس حدثا وكذا
اتخاذ المهراس كان معروفا فلو صح ما ذكر لم يتخذ المهراس فتركهما هذا الحديث لوقوعه فيما يعم البلوى به وليس فيه اعتراف بتقدم
القياس ولو واضحا على الخبر فافهم ولا يبعد ان يقال لم يرد نفس الحديث بل ردا تاويل ابي هريرة من ايجاب التوضي
بما مسته النار وحمل الجنازة وتنجيس الماء بالادخال في الاناء بانه مخالف للقواعد الشرعية بل المراد من التوضي في الحديثين التنظيف
اليد والمضمضة بالاكل مما مسته النار وغسل اليد والرجل من حمل الجنازة ومن النهي عن ادخال اليد في الاناء نهي التنزيه عند الامكان
ولنا ثانيا تقريره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام معاذا حين اخر القياس عن الخبر وقال ان لم اجد في سنة رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اجتهد بالراي وقد تقدم تخريجه فالاستدلال بالتقرير لا بنفس تاخير معاذ حتى يرد ان راي
معاذ وحده لا يكون حجة عند الشافعي ومتبعيه اقول هذا منقوض بتقريره عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام تاخيره عن الكتاب حيث

قال ان لم اجد في كتاب الله فبسنة مع انهما تعارضان اتفقا فتدبر ولعل اختياره الكتاب اولا لعلمه بانه لا يعارضه السنة واما السنة
واما التعارض فيحملهما بالقرائن الدالة على تعيين المراد واما هو فكان يشاهدها بالعيان وبعدم صحة بعض الاخبار في نفس الامر ولا سبيل لهذا
عنده لسماعه مشافهة او سماع مثله واما الراي فمعارضته محتملة بعدم علمه بالراي الحادث عند حلول الحادثة فقدم الخبر عليه فعلم ان لا تقديم ولا
اعتبار للراي الا عند عدم وجدان الحكم في السنة ولا اكثرنا الشافعي لو قدم القياس لقدم الاضعف وهو خلاف الاجماع والمعقول وذلك لان القياس يحتاج الى
لكثرة محال الاجتهاد فيه حكم الاصل وكونه معللا وتعيين الوصف ووجوده في الفرع ونفي المعارض فيهما وفي هذه المقدمات كلها شبهات لكونها
مجتهدا فيها فيكثر الشبهات في القياس فيكون الظن الحاصل به ضعيفا من الظن الحاصل بالخبر فان في الخبر احتمال الخطاء في حكم الاصل يثبت لانه مجمع عليه
فيكون قطعيا اقول الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل انما على التشريع يعني ان الاجماع على انه يجب في القياس ثبوت حكم الاصل من غير قياس لا انه
يجب ان يكون مقطوعا ثابتا بالاجماع القطعي فيجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بظاهر خبر الواحد فاحتمال الخطاء فيه ثابت كظاهر الكتاب الا
كما ان ظاهر الكتاب واجب العمل بالاجماع وليس مقطوعا به وليس المراد ان كون الاصل مجمعا عليه لا يوجب القطعية اذ الاجماع عليه هنا فانه
فاسد فان الاجماع يوجب القطعية فافهم وعورض بمقدمات الخبر الاسلام والعدالة والضبط والدلالة ونفي النسخ ونفي المعارض فالظن الحاصل
بالخبر ايضا مثل الحاصل بالقياس بكثرة مقدماتها ووجود الشبهات فيها واجيب لا يذهب عليك ان هذه المقدمات قلما يتطرق اليه الشبهة
ولو تطرقت ففي غاية الضعف ليس مثلها في القياس كما يحكم به الوجدان الصائب على ان هذا انما يتم لو كان حكم اصل القياس ثابتا بالكتاب
المقطوع الدلالة او الاجماع القاطع مع ان اكثر القياسات قياسات على احكام خبر الاحاد فهذه الاحتمال متحققة في القياسات مع
تلك الاحتمالات فلا تعادل فافهم وتامل المقدمون للقياس قالوا اولا ظن القياس حاصل من قبل نفسه فانه نتيج الحكم نفسه والظن
في الخبر نشاء من غيره وهو كون قول المخبر الصادق وهو حال كونه حاصلا منه بنفسه اوثق من الحاصل بغيره فظن القياس اوثق فيكون
مقدما على الخبر وقالوا ثانيا القياس حجة بالاجماع والاجماع اقوى من خبر الواحد فالقياس لاقوى اقوى فالقياس من الاقوى فيكون مقدما
على الخبر ولا يخفى ضعفهما اما ضعف الاول فلانا لا نسلم ان الظن الحاصل بنفسه اوثق مما يحصل بعد ملاحظة مقدمته بل يجوز ان يكون
مقدماته مظنونة ظنا ضعيفا فظن النتيجة ايضا ضعيف غاية الضعف ويكون المقدمة الملاحظة مع الخبر اوضح واقوى فالظن به اقوى و
ثانيا لانه يجوز ان يكون اصل القياس خبرا فقد تضاعف الاحتمال فيه واما ضعف الثاني فلان الاجماع كما انعقد على حجية القياس كذا
انعقد على حجية الخبر مع ان الاجماع على الحجية لا يدل على قوة المحتج به فافهم وتدبر ✢ ✢ ✢ ✢ ✢ ✢ ✢ ✢ ✢ ✢ ✢ ✢

فصل في بيان حكم افعاله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

الاتفاق في افعاله الجبلية الصادرة بمقتضى الطبيعة الاباحة مطلقا في حقه صلوات الله وسلامه وعلى آله واصحابه وفي حق الامة والاتفاق فيما اختص به
بدليل كالزيادة على الاربع في النكاح والوصال في الصوم فانه وصل ومنع اصحابه عنه وقال اني لست كمثلكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني
كما روي في الصحاح وصلاة التهجد عند من يقول بافتراضها عليه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه والابهام وغير ذلك كلما ثبت تخصيصه
به لا يشاركه فيها احد والاتفاق فيما ظهر بيانا لمجمل بقوله مثل صلوا كما رايتموني اصلي رواه البخاري او في كونه بيانا لما قد مراد قرينة كوقوعه بعد اجمال
كالتيمم الى المرافق كما رواه الحاكم الاعتبار بالمبين فان خاصا فخاص وان عاما فعام وان وجوبا فوجوب وان ندبا فندب

والاباحة وهذا ظاهر جدا لكن قد يناقش في مثال التيمم فان آية التيمم هو قوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء
فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه ليست مجملة تحتاج الى البيان كيف وقد مر من قبل ان مثل فامسحوا برؤسكم ليس مجملا ا
غاية ما يمكن ان يقال ليس المراد منه الاطلاق والا لزم ان يكفي مسح اثنتين واصابع من اليد وهذا خلاف الاجماع فالمراد منه قدر
مخصوص من اليد الذي هو من الاصابع الى الابط وهذا القدر مجهول وهو الاجمال فتم وقد مر هذا الفصل بيانا تاما لا مزيد عليه فتذكر فان الاحاديث
فيها وقعت متعارضة كما لا يخفى على من تتبع كتب الحديث وللتفصيل موضع آخر وما سوى ذلك من الافعال فان علم حكمه من الوجوب
والندب والاباحة فالجمهور ومنهم الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي وجب فيه تناول الحكم لانه ايضا وقيل التأسي واجب في
العبادات خاصة دون غيرها والشيخ ابو الحسن الكرخي منا والاشعرية قالوا الخصه صورة النبي صلى الله عليه وآله واصحابه فلا يتعدى الى الامة الا
بدليل خاص بهم وقول ابن الحاجب في تقرير المذهب وقيل كالمجهول المعلوم الصفة كالمجهول الصفة معدول فان فيه مذاهب ولا يمكن
جريان جميع تلك هنا فلا بد من ارادة واحد وهو المجهول فتشبيه بالمجهول لنا اولا الصحابة كانوا يرجعون اليه صلى الله عليه
وقد شاع وذاع في وقائع لا تحصى وهذا يفيد علما عاديا بوجوب التأسي وقال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه في تقبيل الحجر لولا اني رأيت
النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يقبلك ما قبلتك رواه الشيخان وصفة التقبيل كانت معلومة لهم فان شئت لا يتقبل الا لحكم
ولنا ثانيا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر فان مفاده في العرف ان الاسوة الحسنة
متحققة على من يرجو الله واليوم الآخر فيكون واجبا والتأسي بالمثل اي الاتيان بالمثل صورة وصفة فيكون الفعل بهذه الصفة واجبا
بان مفاد الآية ان من كان مؤمنا بالله واليوم الآخر له اسوة حسنة وهو يستلزم ان من ليس له اسوة حسنة ليس بمؤمن بالله واليوم الآخر
فيكون عدم الاسوة ملزوما بعدم الايمان فيكون حراما فيكون الاسوة واجبة قال في الحاشية وفيه ما فيه ولعل وجهه انه يلزم منه وجوب
التأسي ولو كان بصفة صفة الندب او الاباحة وهذا ليس بشيء فان التأسي اي الاتيان على صفة الندب او الاباحة واجب يعني
مراعاة الصفة واجبة وهذا كما يقال العمل على طبق خبر الواحد واجب مع ان بعض الاخبار يفيد الندب والاباحة يعني مراعاة حكم الخبر
واجب فكذا التأسي بمراعاة الصفة واجب فافهم ومثله قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فانه يفيد لزوم الاتباع
وهو الاتيان بالمثل صورة وصفة اقول لو تم هذا لم يكن للمتنفل الاقتداء بالمفترض متبعا للمفترض مع الامام فلا يجوز هذا الاقتداء
لان الاتباع شرطه ولا يبعد ان يدفع بالتبادر ويقال بان المتبادر من التأسي والاتباع الاتيان بالمثل صورة وصفة لكن خص الجماعة
بالاتباع صورة شرعا وايضا الاركان الصلاتية بعينه واجبة عندنا بالتحريمة والاقتداء فوجد الاتباع صورة وصفة فيه ولنا
قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فانه يدل على التشريك وجودا وعدما لان مفاده
ان الله تعالى اوقع التزوج ليستدل به على الاباحة فلا يقعون في الحرج وهذا لا يكون بدون التشريك والتأسي
قيل انما يتم هذا الدليل لو علم جهة تزويجه من الوجوب وغيره فانه لو لم يعلم كان خارجا عما نحن فيه اقول اباحة التزوج معلومة
من التعليل بنفي الحرج كيلا يلزم الاستدراك في العلة فانه لو كان واجبا لكان الاتيان به ضروريا لا مساغ للترك اصلا
ادى الى الحرج ام لا فيكون التعليل مستدركا وفيه انه يمكن ان يكون التزوج واجبا عليه اظهارا لعدم الحرج على الامة في تزوج
ادعيائهم فيكون نفي الحرج علة الوجوب وفيه ان في الاظهار بالقول لمندوحة فانه يفيد الجواز فلا فائدة في ايجاب الفعل

فلا يصلح نفي الحرج علة الايجاب وفيه ان القول بنفي الحرج شرعا لا طبعا فان الانسان كثيرا ما يتحرج عن فعل المباح لما راى فيه
عن الدناءة اذ تنفر الطبع وفعل الرسول المتبوع ينفيهما فلا يبعد ان يوجب عليه الفعل نفيا لهذا الحرج فتدبر فان الظاهر ان
نكاح مجادلة والتزوج لم يكن واجبا عليه وانما كان لميلان الطبع مباحا كما يلوح من سياق القصة المروية في السير وان جهل حكمه
الفعل من الوجوب والندب والاباحة نسبا اعتبارا الامة فمذاهب الوجوب عليها وعليه مالك والندب وعليه الشافعي والاباحة
وهو الصحيح عند الاكثر الحنفية والمختار عند الشيخ ابي بكر الجصاص قدس سره وينبغي ان يكون ذلك عند عدم الدوام على مواظبة الفعل
فانه للوجوب عندهم كما يظهر من الهداية فانه استدل على وجوب صلوة العيدين بالمواظبة من غير ترك لكن هذا غير مستمر فان الجماعة
سنة مؤكدة مع انه لم تترك اصلا وكذا الاذان والاقامة وصلوة الكسوف والخسوف والخطبة الثانية في الجمعة والاعتكاف والترتيب
والموالاة في الوضوء وكذا المضمضة والاستنشاق وغير ذلك مما ثبت فيه المواظبة من غير ترك مع انها سنة وقد استدل هو نفسه
على سنية اكثرها بالمواظبة مع عدم تركها بل يثبت عدم الترك فقال احسن التدبر فتعلم ان المواظبة ليست دليل الوجوب عندهم وينبغي
البناء ان يكون ذلك عند عدم قصد القربة اذ لا قربة في مباح وهو ظاهر وهذا هو مختار الآمدي من الشافعية والتوقف وعليه الشيخ
ابو الحسن الكرخي منا والامام الرازي صاحب المحصول من الشافعية ونسبه الى الاكثر الاشعرية اصحاب الوجوب قالوا اولا قال تعالى
ما آتاكم الرسول فخذوه والامر للوجوب الا بدليل صارف فالاخذ بالفعل واجب والجواب المعنى ما امركم به فخذوه لمقابلة وما نهاكم عنه
فانتهوا وثانيا قالوا ثانيا قال تعالى فاتبعوه والاتباع الاتيان بالمثل فيجب المثل الجواب المراد الاتباع في العقائد العقلية او العملية
او الاتباع في الواجبات المعلومة ولا دلالة ليست مسلمة على العموم وان الافعال المباحة لا يجب الاتيان بها كما سيأتي والا يلزم على كل
تقدير من وجوب فعل مثل كل ما فعل الضدان بالنسبة الينا الوجوب والندب او الاباحة اذ انفها في نفس الامر سيأتي وجه الاباحة
او الندب لان التاسي سنة ضرورية كما مر فيكون مباحا او مندوبا وقد وجب في هذه الصورة الوجوب فيجب الضدان وورد عليه
منع كونه مباحا على تقدير ان لا يعلم جهته اي امكان الفعل المفعول له بالاباحة غير معلوم الجهة يمنع كونه مباحا علينا هو واجب ومنع كونه
واجبا على تقدير ان يعلم يعني امكان معلوم الجهة لا يكون واجبا اقول الاباحة والوجوب مفروضان اما الاباحة فلانه فرض الفعل مباحا
عليه صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم والاباحة عليه يوجب الاباحة علينا في نفس الامر واما الوجوب فلم قلتم ان الفعل الغير المعلوم
الجهة وجب علينا ومنع المفروض لا يجوز وفيه ان مقصود المورد ان الاباحة الغير المعلومة لا يوجب الاباحة واذا كانت معلومة فلا يجوز
فلا يلزم الضدان فليس الاباحة في غير المعلوم مفروضا ولا الوجوب في المعلوم مفروضا وفي الحاشية ان التزام هذا بعيد عن الانصاف
ثم ان هذا يشكل هذا ايراد على قائلي الاباحة بان الفعل ان كان على جهة الوجوب يلزم اجتماع الضدين فيجاب عنه بان الفعل على جهة الوجوب
مع عدمه مما لا يجوز فان العادة الشرعية زيادة الاهتمام بحال الوجوب وتبليغه وتاكيده فيه ثم يرد ان الوجوب بالتاسي وهو الاتباع
لا ينافي الاباحة لذاته يعني انما يلزم اجتماع الاباحة والوجوب لكن الاباحة بالنظر الى نفس الفعل والوجوب لاجل الاتباع فلا
محذور كالاكل المحلوف عليه فانه بنفسه مباح ولكونه الوفاء لليمين واجب فتامل وقالوا ثالثا ان رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم خلع نعليه في الصلوة فخلعوا نعالهم فقال ما حملكم على ان القيتم نعالكم قالوا فعلت فخلعنا والمحفوظ رأيناك القيت
فالقينا فقال ان جبرئيل اتاني واخبرني ان فيهما اذى رواه احمد فاقرهم على التابعية ولم ينكر عليهم نفس المتابعة بل بين حكمها

باخبار جبرئيل ان في نعله اذى. فقد دل نسخه ان المتابعة واجبة والجواب انه لا يدل على وجوب المتابعة بل فهما رضي امره وانهم تابعوه ويحتمل انه يكون ندبهم الاتباع او اختيارا اصلا في المباح ولو سلم الوجوب وانهم تابعوه لزعمهم وجوب المتابعة فمن عندهم لا منه صلى الله عليه وسلم فهم الوجوب فانى فهموه من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عندهم ولعلهم فهموا انه نهي عن الصلوة في النعال كما في سائر الاركان الصلوتية في الحاشية ان هذا الحديث ثابت بطرق كثيرة وانه ثابت بالضرورة الدينية وهو اعم من صلوا كما رأيتموني اصلي فاندفع ما في التحرير انه لم يقبله بعيد وقد صح قوله عند نزول حد الزنا كما قدمر وقالوا رابعا اختلفوا في وجوب الغسل بالايلاج من غير انزال ثم اتفقوا عليه برواية ام المؤمنين عائشة الصديقة رضي الله عنها فعله وقد مر تخريجه فلو لم يكن الفعل للايجاب لما اتفقوا بمجرد الفعل الجواب لا نسلم انهم اتفقوا بنفس الفعل بل بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل رواه ابن ماجة او بقول سلمنا انهم اتفقوا بنفس رواية الفعل لكن لا لانه الموجب بل هو بيان لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا لان الجنابة مجملة فالتحق هذا الفعل بيانا له وقالوا خامسا الايجاب احوط فيجب القول به الجواب منع الكلية وهي كلية كلما كان احوط يجب بل انما هو فيما ثبت وجوبه من قبل فيجب فيه ما يخرج به عن العهدة يقينا كالصلوة المنسية من اوقات صلوة من صلوات يوم نسيها يجب عليه قضاء الصلوة الخمس من ذلك اليوم ليخرج عن عهدة المنسية يقينا ومنه نسيان المستحاضة ايامها فيجب عليها الغسل لكل صلوة او كان الوجوب هو الاصل ثم يعترض عليه ما يوجب الشك كصوم ثلثين من شهر رمضان فان الوجوب فيه الاصل وعروض عارض الغمام لا يسقطه فيجب احتياطا لا كصوم الشك لان الوجوب ليس فيه الاصل ولا هو ثابت يقينا فافهم فانه الحق النادبون قالوا اولا لم يكن للندب فللوجوب او الاباحة اذ لا معصية ولا وجوب لانتفاء التبليغ الذي يقتضيه الوجوب ولا اباحة لانه مدح بالتاسي ولا مدح على المباح الجواب التبليغ اعم صريحا كان او استنباطا والفعل وان لم يكن تبليغا صريحا لكنه تبليغ استنباطا وهو يتم الاحكام فيصح به الوجوب ويقول انه تبليغ الوجوب ومن جملة الندب او الاباحة فعنده تبليغ الندب او الاباحة ويمكن ان يجعل قوله اجوابا آخر تقريره ان التبليغ ليس من شرائط الوجوب فقط بل هو من لوازم الاحكام كلها فلو انتفى التبليغ انتفى الندب فالدليل مقلوب بتسليم فقد ظهر وجه ما في الحاشية انه من تتمة الجواب ويمكن ان يجعل اشارة الى النقض وذلك ان نقول ان عادته الشريفة كانت اكثر الاهتمام بالواجب وكان يبين صريحا ويبالغ فيه فلو كان الوجوب لبينه صريحا ويبالغ فيه وح اندفع الجوابان فافهم وبهذا يختار الاباحة والمدح بالتاسي لا بالمباح والتاسي مندوب فما مدح عليه فهو مندوب وما هو مباح لم يمدح عليه وقالوا ثانيا الغالب في افعاله الندب فيحمل عليه ويكون مندوبا الينا للتاسي اجيب لا نسلم غلبة المندوب بل الغالب المباح اقول في غير الجبلية من الافعال الظاهرية ولان جل همته صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم الاشتغال بالقرب وجوابه ان عدم ظهور قصد القربة الغالب المباح كما يظهر لمن تتبع احواله الشريفة حرصا على التسهيل على الامة اكثر الحنفية قالوا الاباحة هو المتيقن عند عدم قرينة القربة لانه لو لم يكن ماذونا فيه لكان حراما عليه وعلينا او مختصا به وهما منتفيان لانتفاء المعصية والخصوصية واقل مراتب الماذون الاباحة لعدم الاثم الزائد اذ المفروض انه لا قرينة فلا وجوب ولا ندب وذلك لان الكلام فيما لم يظهر قصد القربة فلو كان لبينه لكثرة الاهتمام بالقرب فتعين الاباحة وعلى هذا اندفع ما قال قد يقال انما يتم هذا الوجه لو كان المدعى الامكان العام وهو مطلق الاذن الاعم من ان يكون مع الحرج في الترك ام لا والامكان الخاص ومعناه الاذن هذا الاذن في الفعل مع الاذن في الترك لكن مدعاهم هو الثاني

ليست لا وقد نفوا الزائد على الاذن من الحرج في الترك او استحقاق المثوبة بالفعل مع عدم الحرج في الترك امتيازا عن الواقفية ولو لم ينفوا لكان قولهم قد لا بالتوقف اللهم ان يثبتوا جواز الترك بالاصل فافهم المتوقفون قالوا الفعل يحتمل الخصوص بالنبي صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم والعموم للامة منتهيا الى الانواع الستة من الوجوب والندب والاباحة فالحكم باحدها على الامة تحكم فوجب التوقف الجواب الاحتمالات وان كانت كثيرة لكن وضع النبوة للاقتداء وهو دليل الحكم فلا بد من حكم معين على مشارب مختلفة فمن يرى الوجوب فعنده دليل الوجوب ومن يرى الندب فعنده دليل الندب ومن يرى الاباحة فعنده دليل الاباحة وهو الصحيح فتدبر

مسئلة اذا علم عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الفعل من احد والفاعل غير كافر بل ممن يقبل حكمه بالقلب واللسان فسكت قادرا على انكاره يعني لم يكن مانعا من الانكار من اشتغال الاهم وغيرها وهذا هو التقرير دل على الجواز مطلقا من فاعله ومن غيره وقد مر وجه التعميم وقيل لا يدل اصلا والا يدل على الجواز لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وتقرير المحرم مع القدرة على الانكار وشان النبوة يبرى عنهما اقول يجوز ان يكون ذلك الفعل مما لم يعلم حكمه بعد سيما في بدء الاسلام وح لا يلزم من ترك الانكار تاخير البيان لعدم لزوم بيانه ولا التقرير للمحرم لعدم التحريم فلا جواز اي فلا يثبت الجواز الا بمعنى عدم الحرام كما هو شان الاباحة الاصلية وحينئذ فتفريع الاحكام الشرعية كاثبات النسب شرعا عليه محل نظر لانه لا يثبت به حكم شرعي فافهم وقد قال بعضهم في عنوان المسئلة او سكت ولم يكن حاملا للسكوت كعدم معرفة الحكم وبطل هذا الاخير وجانب هذا الايراد وهو بدونه ما ح غير الا اذا علم حكم مخالف بلا عمل به فافهم وان استبشر به اي بالفعل مع التقرير فاوضح دلالة على الجواز وهو ظاهر

فرع اعتبر الشافعي القيافة في اثبات النسب خلافا للحنفية وتمسك الشافعي بترك الانكار والاستبشار في قول المدلجي بضم الميم وسكون الدال رجل من بني مدلج وكان مشتهرا بمعرفة القيافة وقد بدت له اقدام زيد واسامة حين كانا نائمين هذه الاقدام بعضها من بعض فاستبشر به بقوله فدل التقرير والاستبشار على ان القيافة تثبت النسب واذا ان عدم الانكار للموافقة الحق قوله فلا يمكن رد قوله والاستبشار لم يكن لكون القيافة دليلا على النسب بل لحصول الزام الطاعنين الذين هم المنافقون بحسب زعمهم الباطل فانهم كانوا يرون القيافة حجة كاملة والمدلجي كان كاملا في فن القيافة وكان منشاء طعنهم الاختلاف في لونيهما فانقلبت ظلم لم ينكر لهذا الطريق ولو كان منكره الانكره قال واما ترك انكار الطريق فلانه كتردد كافر الى الكنيسة وترك الانكار عليه في هذا التردد لا يوجب الجواز قطعا وذلك لان الطاعنين هم المنافقون فلا ينفعهم الانكار فلذا لم يشتغل به واما المؤمنون فقد ثبت عندهم بحضار النسب في الفراش وكانوا عالمين ان القيافة ليس بشيء واما خصوص نسب اسامة فعندهم كالشمس على نصف النهار لاخباره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

مسئلة المختار انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متعبد بشرع قبل بعثته قيل بشرع آدم وقيل بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى والاشبه ما بلغه اي تعبده بشرع بلغه من الشرائع لا بل الاشبه بشرع لم ينسخ لكن على انه حكم الله تعالى لا حكم ذلك النبي لان العمل بشرع منسوخ حرام وبغير المنسوخ واجب عليه وهو عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام معصوم من ارتكاب الحرام وترك الواجب ثم انه كان نبيا وآدم بين الروح والجسد فلا يتبع احدا من الرسل الذين هم كالخلفاء له فلا يتعبد الا من جهة انه حكم الله تعالى لا غير ثم تعيين ذلك الشرع مما لم يقم عليه دليل فيتوقف ويظن انه شرع ابراهيم فان شرعه كانت عامة وشرع عيسى كان مختصا بقوم فالاشبه اتباعه لشرع ابراهيم نفاه المالكية وجمهور المتكلمين منا المعتزلة قالوا التعبد بشرع يستحيل عليه صلوات الله وسلامه وآله واصحابه

عليه وابطل الحق من النافين وهم بعض اهل السنة القامعين المبتدعة التعبد بشرع غيره واقع وانكان يجوز عقلا وعليه القاضي ابو بكر من الشافعية
وتوقف الامام امام الحرمين والامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره والآمدي والشرائع انما هو في الفروع واما القائلون فقالوا
على انه صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم بعث بذلك لا بشرائع كلها وبهذا يرد لنا ان الناس لم يتركوا سدى من لدن آدم
الى آخر الايام قال الله تعالى أيحسب الانسان ان يترك سدى وقال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فلزم التعبد لكل من بلغ
ان يتبع نبيه بنفع من الدين لانه حكم من الله تعالى متعلق بالمكلف والحنيفية متقية واستدل ثانيا بروايات صومه وصلوته وحجه وغيرها
كما صح انه كان يتحنث بغار حراء وتلك الاعمال شرعية البتة يفيد علما ضروريا انه يقصد الطاعة بها فتلك الطاعات اما عرفت بالعقل
او بشرع سابق ولا حكم للعقل فتعين الثاني واجيب بان الضروري قصد القربة في طاعاته وهو اعم من موافقة الامر والتعبد
والتعبد انما يكون عند كونها موافقة للامر والنهي يجوز ان يكون ذلك بالالهام من الله تعالى دون الشرائع السابقة وفيه ما فيه
النافون قالوا لو كان اي وقع التعبد لوقعت المخالطة مع اهل الشرائع السابقة لمعرفة الاحكام عادة فان المعرفة مقدمة
العمل ولا تحصيل الا بالتعلم من اهلها وهو بالمخالطة عادة ولم تنقل المخالطة فقط قلنا لا حاجة الى التعلم في المتواتر من الاحكام وقد
يمتنع عن المخالطة بموانع منها عدم اوتهم اياه كما حكي في السير ان اليهود كلما رأوه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام مع علمه
قالوا سيظهر نبي ويكون هلاك اليهود على يده ومنها لم يكن في الآحاد اعتماد عليهم لعدم العدالة والحق ان المخالطة لا يحتاج هو صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم اليها للمعرفة بل كان يعرف من الاحكام الضرورية بالالهام من الله تعالى بخلق علم ضروري فافهم واعلم ان هذه المسئلة
ليس لها ثمرة في الفروع الا انهم ذكروا توطئة للمسئلة الآتية

مسئلة المختار انه عليه وعلى آله واصحابه وسلم بعد البعثة ونحن معشر الامة متعبدون بشرع من قبلنا ويجب علينا العمل به ما لم يظهر
ناسخ لكن على انه شرع نبينا لا انه شرع نبي آخر وعليه جمهور الحنفية والمالكية والشافعية وعن الاكثرين من اهل القبلة المنع من التعبد
عقلا كما عليه المعتزلة او شرعا كما عليه بعض اهل السنة وعليه اي على المنع القاضي ابو بكر والرازي صاحب المحصول والآمدي و
طريق ثبوته عند الحنفية قصص الله ورسوله بانه شرع نبي قبلنا بلا انكار وهو الان المتواتر مفقود في الكتب السابقة وهي غير خالية من التحريف
ولا اعتماد على رواية اليهود والنصارى لانهم من غلاظ الكذابين يحرفون الكلم عن مواضعه فلا بد من اخبار من الله تعالى او نبي متلوا او غير
متلو فان قلت فلم لم يعتمد باخبار نحو عبد الله بن سلام فانه مومن تقي لا يحتمل كذبه قلت هب انه لا يكذب لكن التحريف قد
وقع قبل وجوده بعد عيسى عليه السلام او قبله بقليل فهو لم يتعلم الا التورية المحرفة من المحرفين فان قلت انه صلوات الله و
سلامه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام صام يوم عاشوراء اعتمادا على خبر اليهود ان موسى عليه السلام صامه قلت لعله اوحي الله
صدقهم في الاخبار فافهم ومن ثمه اي من اجل طريق معرفته اخبار الله تعالى او رسوله لم يكن شرع من قبلنا اصلا خارجا الا
ما ورد اصلا في الكتاب او السنة لنا اولا ان شرع من قبلنا حكم الله تعالى فيلزم المكلفين الذين وجدوا من الخطاب بعده
ما لم يظهر ناسخ يرفعه لنا ثانيا الاجماع على الاستدلال بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف
بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن على وجوب القصاص في شرعنا ولنا ثالثا ما صح عن النبي صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم صوم يوم عاشوراء حين اخبر ان يهود يصومونه لانه نجى فيه موسى عليه السلام قال انا احق بهذا واستدل اولا بقوله

صلی اللہ علیہ و آلہ و اصحابہ وسلم من نام عن صلوۃ او نسیہا فلیصلہا اذا ذکرہا فان اللہ یقول اقم الصلوۃ لذکری وہی خطاب لموسی علیہ السلام فقد امرنا بالقضاء لما کان فی شرع موسی فیکون شرعہ واجب الاتباع اقول لا نسلم انہ تعبد بشرع موسی علیہ السلام بل امرہ للوحی الذی اوحی بہ وامر فیہ لوجوب القضاء ولعل الوحی الغیر المتلو فی حقہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ الصلوۃ والسلام وافق الوحی المتلو الذی ورد فی حق موسی فلم یلزم التعبد لشرعہ فافہم ولا یبعد ان یقال ہب ان الامر بالقضاء ما یوحی الغیر المتلو بل ہو الظاہر لکنہ علیہ وعلی آلہ الصلوۃ والسلام قد ذکر المتلو الذی خوطب بہ موسی تائیدا وتقویۃ فلو لم یکن حجۃ لم یصح التائید بما لیس حجۃ بل بما ہو حرام العمل لا یلیق بشانہ بل لا یصح من عاقل فیلزم الحجۃ فوجب التعبد بہ واستدل ثانیا بآیات امر فیہا باقتفاء الانبیاء السابقۃ صلوات اللہ علی نبینا وآلہ واصحابہ وعلیہم کقولہ تعالی شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحا وقولہ اتبع ملۃ ابرہیم حنیفا وما کان من المشرکین وقولہ فبہدیہم اقتدہ واجیب بان ذلک الاقتفاء المامور بہ فی العقاید والکلیات الخمس من حفظ الدین والعقل والنفس والنسب والمال ولیس عاما ضرورۃ ان بعضہا منسوخۃ البتۃ المانعون قالوا اولا لو صح التعبد بشرع من قبلنا لذکرہ معاذ ولم یذکر فی حدیث معاذ وصوبہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ الصلوۃ والسلام قلنا لم یذکرہ لان الکتاب یشملہ فلا حاجۃ الی الذکر فالملازمۃ ممنوعۃ وشمول الکتاب لان قصص اللہ تعالی لوجوب التعبد بہ عندنا ولک ان تقول لان الکتاب والسنۃ یشملانہ وقد تقرر الجواب بان الکتاب یشمل التوریۃ والانجیل وغیرہما لانہا کتب وانما حمل علیہ کلامہ لانہ بعید خلاف المتبادر اذ المتبادر من کتاب اللہ فی عرف الصحابۃ القرآن الشریف او لم یذکرہ لانہ قلیل جدا وانما ذکر ما ہو منشاء اکثر الاحکام وقالوا ثانیا الاجماع علی ان شریعتنا ناسخۃ لشرائع التی قبلنا والتعبد بالمنسوخ حرام قلنا شریعتنا ناسخۃ لما خالفہ من الاحکام لا مطلقا لجمیعہا حتی لا یکون الکل حجۃ کالقصاص وحد الزنا وغیرہما فانہا ثابتۃ غیر منسوخۃ وقالوا ثالثا لو کان لم ینتظر الوحی اذا عن لہ حادثۃ ولم یراجع الیہم بمعرفۃ حکمہا فقد او لو کان شرعہم حجۃ لحکم بہ ولم ینتظر وراجع الیہم بمعرفۃ الحکم فان قلت قد راجع الیہم فی الرجم وحکم بما فی التوریۃ قال اما الرجم بالمراجعۃ الیہم فالالزام ایاہم یقولون ان حکم الرجم لیس فی التوریۃ قلنا الانتظار وترک العمل بالشرع المتقدم فیما علم بطریق صحیح وہو الوحی بانہ شرع متقدم او التواتر ان تحقق ممنوع بل یعمل کما فی صوم عاشورا واما عدم المراجعۃ الیہم فلتحریفہم الکتاب وکذبہم علی اللہ تعالی فلا وثوق بقولہم فافہم

مسئلہ قال الشیخ ابوبکر الرازی ممنا والامام ابو سعید البردعی بکسر الباء الموحدۃ وفتح الدال والعین المہملۃ منسوب الی بردعۃ من اقصی بلاد اذربیجان والامام فخر الاسلام البزدوی وشمس الائمۃ السرخسی قدس اسرارہم واتباعہم ومالک والشافعی فی القدیم القول واحمد فی روایۃ رحمہم اللہ تعالی قول الصحابی فیما یمکن فیہ الرای ملحق بالسنۃ لغیرہ ای لغیر الصحابی فیجب علیہ تقلیدہ وترک رایہ لا لمثلہ ای لا ملحق بالسنۃ فی حق صحابی آخر فلا یلزمہ تقلیدہ ونفاہ الشافعی فی قول الجدید والشیخ ابو الحسن الکرخی منا وجماعۃ وعلیہ استقر اصحاب الشافعی وقالوا قولہ وقول مجتہد آخر سواء وقیل قول الشیخین الامامین امیری المومنین ابی بکر وعمر رضی اللہ عنہما الملحق بالسنۃ فقط دون اقوال آخرین من الصحابۃ وینبغی ان یکون النزاع فی الصحابۃ الذین افنوا اعمارہم فی الصحبۃ وتخلقوا باخلاقہ الشریفۃ کالخلفاء والازواج المطہرات والعبادلۃ وانس وحذیفۃ ومن فی طبقتہم کالائمۃ الفتح فان اکثرہم لم یحصل لہم معرفۃ بالاحکام الشرعیۃ الا التقلید واللہ اعلم والنزاع فیما لم یعم بلواہ واما فیما عم البلوی بہ وورد قول الصحابی مخالفا العمل المبتلین بہ لا یؤخذ بہ بالاتفاق لانہ لا یعمل فیہ السنۃ فلا یقبل ہو بالسبب الشبہۃ بہ ولا یختلف بہ بین الصحابۃ فانہ لا یجب فیہ الاخذ بل یجب التامل فیما ہو الحق

الرأي يؤخذ به ولا يكون بحيث سكت لما قرن عندهم به فانه اجماع يجب اتباعه بالاتفاق قال الشافعي اولا لو كان مذهبه حجة لكان
قول الاعلم الافضل من غير الصحابي حجة ايضا والملازمة بالاجماع اذ لا فرق الا بالاعلمية لكون حجة الا كونه كذلك اي اعلم وافضل او الا عصمة
اقول لا نسلم انه لا فرق الا الاعلمية والافضلية بل الصحابة لهم اختصاص من صاحب الشرع وفهم مراده بمشاهدة القرائن لما علم من
عادتهم الشريفة المنقولة بالنقل المتواتر والمقتضي متبع الى ان يغلب فافهم واعلم انه على ما ينبغي ان لا تقليد بمذهبه توضيح بانه اسنح
بالرأي وعبارة الامام فخر الاسلام مشعرة به وما اجاب به في شرح المختصر الصحابة يجوز ان يكون لهم تاثير في الحجية فالعلة الحجية فلا يلزم
حجية قول كل اعلم وافضل فاقول مندفع بانه لا يظن الاعلم الصحيح فلا مدخل للصحبة في الحجية فتامل ولك ان تقرر الجواب بان بركة
الصحبة والتخلق بالاخلاق النبوية يوجب اصابة الحق وعدم الخطأ في رأيهم فيكون مذهبهم حجة لكونه مقتبسا لما عند الله من الحكم
وهذا ليس ببعيد فان مثل هذه البركات توصل الى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب احد من البشر فافهم وهذا اعلام فيما
فيه للقياس بالرأي او لم يصرح وقال الشافعي ثانيا لو كان مذهب الصحابي حجة لزم اجتماع النقيضين لما نقض بعض الصحابة بعضا في
الاحكام بوقوع الاختلافات في كثير من المسائل فان قلت هذا منقوض بخبر الواحد اذ لو كان حجة لزم اجتماع النقيضين بوجود التناقض
فيه ايضا قلت هناك احدهما ناسخ للآخر في نفس الامر فالحجية احدهما في نفس الامر لكن جهلنا بالتاريخ تعارضا عندنا بخلاف
ما نحن فيه اذ لا نسخ بعد وفاته صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه وسلم والجواب انه لا تناقض ههنا ايضا لان اصابة الحق
كان كذلك فاذا اختلفت فالحق احدهما في نفس الامر لكن جهلنا به وعدم الاولوية وقع التعارض ظاهرا فلا يلزم التناقض بل اللازم
الترجيح بالرأي او التخيير في العمل او التوقف وقيل بالقياس او الاصل على اختلاف القولين كما سيجيء وقال الشافعي ثالثا
لو كان مذهبه حجة يلزم تقليد المجتهد غيره وهو باطل اتفاقا والجواب اذا كان مذهبه حجة فمن يأخذ الحكم يأخذه فلا تقليد اذ اخذ الحكم
من الدليل ليس بتقليد فافهم قال المثبت لتقليد الصحابي عموما اذا كان احد الشيخين او غيره قوله صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقد تقدم تخريجه مع ما له وعليه وقال المثبت خصوصا لتقليد الشيخين فقط اولا قوله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابا بكر وعمر واجيب بان المراد بالمخاطبين في اقتدوا غير الشيخين المقلدون
وهو ظاهر في الاول جدا اذ لا بد لخطاب المشافهة من مخاطب موجود وهم الغير اصحاب والجواب عن الشافعي بان غاية ما يلزم
وجوب الاقتداء انهما لا ينفي الاقتداء غيرهما فافهم وقال المثبت خصوصا ثانيا ولي عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما امير المؤمنين
عليا كرم الله وجهه الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين حين جعلها امير المؤمنين عمر شورى بين الستة امير المؤمنين عثمان وعلي
وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وقال قد ذهب رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهو راض
عنهم ففوض التعيين عبد الرحمن فلم يقبل امير المؤمنين علي وولي امير المؤمنين عثمان الخلافة اي بذلك الشرط فقبل فيوقع
ولم ينكر احد من الصحابة فصار اجماعا وبهيعت كيف ولو لم يلزم تقليد الصحابي المجتهد صحابيا مجتهدا وذلك باطل اتفاقا بل المراد متابعة
في السيرة والسياسة فلم يقبله امير المؤمنين لانه احتياط في العهد وكل ميسر لما خلق له وقبله امير المؤمنين عثمان لما تيقن بنفسه تقليد الصحابي
فيما لا يدرك بالرأي عند اصحابنا يجب اتفاقا كتقدير اقل الحيض بقول ابن مسعود وانس وامير المؤمنين عمر وامير المؤمنين علي و
عثمان ابن ابي العاص بعشرة في التيسير الى جامع الاسرار فان التقدير بما لا يهتدي اليه الرأي فالنقل تقدير المالاعلى

عنهم صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم مرفوعا اقل الحیض ثلثة ایام واکثرہ عشرة ایام فههنا عمل به لا بقول الصحابی وتوبہ الحدیث
وان کان فی سندہ ضعف لکن صار بتعدد الطرق حسنا قابلا للاحتیاج کما بینه الشیخ ابن الهمام فی فتح القدیر قلت لا باس به
غایة الامر انه قام دلیلان علی مطلوب واحد مثال آخر روی رزین عن ام نهس قالت جاءت ام ولد زید بن ارقم الی ام المؤمنین عائشة
فقالت بعت جاریة من زید بثمانمائة درهم الی العطاء ثم اشتریتها قبل حلول الاجل بستمائة وکنت شرطت علیه ان بعتها فانا اشتریها
منک فقالت لها عائشة بئسما شریت وبئس ما اشتریت ابلغی زید بن ارقم انه قد ابطل جهاده مع رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم
ان لم یتب منه قالت فما یصنع قال قالت عائشة فمن جاءه موعظة من ربه فانتهی فله ما سلف وامره الی اللہ ومن عاد فینتقم اللہ منه
والحکم ببطلان الجهاد لا یکون بالرای فلا بد من السماع فانقلت یجوز ان یکون الوعید لما انه باع الی اجل مجهول وهو العطاء او لاشتراطها
علیه شراءها بنفسها وشیئ من الفاسد لفساد البیع وکذا الاجل المجهول قلت لو سلم ان یوم العطاء کان مجهولا وان الشرط المذکور وقع في العقد
انها قالت بئسما شریت واشتریت ابلغی الخ فقد ترتب الوعید علی شرائها منه وان کان بیعها ایضا فاسدا فقد ظهر ان شراء ما باع باقل مما باع
قبل نقد الثمن لا یجوز وذلک ای وجوب التقلید وکون مذهبه فی حکم المرفوع لانه لا بد من حجة نقلیة لان الفتوی والعمل من غیر حجة شرعیة
حرام والصحابة بریئون عنه بعد التهم فالحجة عقلیة او نقلیة والاول منتف بالفرض فتعین الثانی فله حکم الرفع فمذهبه دلیل الدلیل کالاجماع
وتقفص بالصحابی فانه ینبغی ان یجب علیه التقلید ایضا لان المرفوع واجب الاتباع علیه ایضا ونقفض بتقلید التابعی فیما لا یدرک بالرای
لانه لا بد من حجة نقلیة ایضا اقول التخلف ای تخلف المدعی ممنوع بل یجب علی الصحابی اتباع قوله وعلینا اتباع قول التابعی فیه
لا مطلقا بل بشرط عدم الریبة باتحاد المذهب من غیر حجة ولذا عمل زید بن ارقم بقول ام المؤمنین لکن للصحابة ان یرتابوا بعضهم
فی بعض فلا یعمل بعضهم بقول بعض انا نحن فلا نتکلم الا بخیر ولا نرتاب فیهم لوجوب قیام الحجة عندهم کالشمس علی نصف النهار
فلا یجوز لنا ترک التقلید واما التابعی فیجوز لنا الریبة فیه ایضا لعدم دلالة النص علی عدالة التابعین وانما الظن باستقراء
الحال فتدبر وقد یجاب عن الثانی بان اتخاذ الصحابی مذهبا فیما لا مجال للرای فیه دل دلالة قاطعة او مظنونة ظنا قویا
انه سمع فیه شیئا فهو قطعی عنده ثبوتا ثم هو شاهد للقرائن فلا یخطی فی فهم المراد فمذهب الصحابی دلیل الدلیل واما التابعی فلیس
هو سامعا فالمسموع لیس مقطوع الثبوت وهو غیر شاهد للقرائن المفهمة فجاز علیه الخطاء فی فهم المراد وظن ما لیس دلیلا دلیلا ومع ذلک
العدالة غیر منصوصة فاضمحل فیه ظن الدلالة علی الدلیل فافهم

تنبیه لا روایة فی المسئلة المذکورة عن الامام ابی حنیفة وصاحبیه بل اختلف عملهم فتارة یقلدون وتارة لا فلم یشترطا اعلام قدر
راس المال المشاهد فی السلم لان الاشارة کالتسمیة فی المعرفة والتعیین یرتفع بها الجهالة وشرطه بقول ابن عمر وقد عزی الی امیر المؤمنین
عمر ایضا فلم یقلدوه وقلده فی ضمان الاجیر المشترک فیما یمکن الاحتراز عنه کالسرقة لا کالحرق الغالب بقول امیر المؤمنین علی کرم اللہ وجهه
رواه ابن ابی شیبة وروی الشافعی عنه رضه انه کان یضمن الصباغ والصائغ ویقول لا یصلح الناس الا ذلک ونفاه ای التضمین هو بناء
علی انه امین فلا یضمن کالمودع الا اذا وجد التعدی فلم یقلد وقلده انه الکن قال الشیخ عبد الحق دهلوی فی فتح المنان فی تائید مذهب
النعمان قال ابن المبارک قال ابو حنیفة ما جاء من رسول اللہ صلی اللہ علیه وآله واصحابه وسلم فعلی الراس والعین وما جاء عن اصحابه
فلا اترکه فهذا نص صریح منه علی انه یقلد الصحابة واما عمله فی بعض المسائل علی خلاف قول الصحابی فلعله ثبت عنده معارضه قول آخر

كما قيل في مسئلة التفضيل ان امير المؤمنين علياً كرم الله وجهه رجع عنه بل نقل فيه حديثاً مرفوعاً فهو مرسل التابعي ولو لزم تقليدهم لزم
الصحابة في عصرهم فليس مثلاً لهم فلا يكون قوله كالمرفوع لعدم وجود المناط وهو السماع ومشاهدة القرائن والاصل الصحابة روى عن الامام
اذ صحبت الصحابة سلمنا بهم وانه وجد والتابعون زاحموهم في رواية لانهم هم رجال ونحن رجال نجتهد كذا في التقرير
كذا في الحاشية وان صح هذا فيرشدك الى ان اجماع الصحابة يوجب العمل والاعتبار بالتابعين عند عصرهم فاستدلال الشيخ على صحة
تقليده برد شريح وهو تابعي جليل القدر قلده القضاء امير المؤمنين عمر رضي الله عنه فبقي قاضياً الى زمان امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه
آله الكرام وبعده ثم ترك القضاء زمن فتنة عبد الله ابن الزبير واستعفى الحجاج الظالم من القضاء فاعفاه لما راى من عدم تمكنه من الحكم
بالحق ومات هو رضي الله عنه سنة سبع وثمانين شهادة الامام الحسن رضي الله تعالى عنه لعلي وهو اي امير المؤمنين علي كرم الله وجهه يقبل الابن
شهادة للاب حين جاء امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بيهودي شريحاً فادعى عليه ان الدرع الذي في يده درعه وانكره هو فطلب شريح بينة
منه فجاء بالامام الحسن وقنبر فقال اقبل شهادة قنبر ولا اقبل شهادة ابنك فاتبع امير المؤمنين علي قضاءه فاسلم اليهودي
وكان معه الى ان استشهد بصفين ومخالفة مسروق وهو ايضاً من كبار التابعين ابن عباس في ايجاب مائة من الابل في النذر بذبح
الولد الى شاة وقال المسيح لم يكن خيراً من اسمعيل ورجع ابن عباس عن قوله لا يفيد غير قوله فاستدلال الشيخ فان غاية ما لزم منه
ان مخالفة التابعي للصحابي قد وقعت واما اجماعهم فمن اين هم يدل على عدم تقليد التابعي الصحابي وهذا ايضاً غير تام عند من يرى الحجية فان شريحاً
وان خالف امير المؤمنين علياً كرم الله وجهه لكنه وافق امير المؤمنين عمر ويوافقه ايضاً الحديث المرفوع المروي في الهداية الذي خرجه في
فتح القدير بسنده متصل برواية الشيخ ابي بكر الرازي عن ام المؤمنين الصديقة رضي الله عنها لا يجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده
ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسيده ولا السيد لعبده ولا الشريك لشريكه ولا الاجير لمن استاجره ومخالفة مسروق كمخالفة
سليمان مخالفاً لحكم داؤد وفي الحرث الولد كما روي في الصحيحين

فصل في التعارض وهو تدافع الحجتين

لا يتحقق الا بوحدة من الزمان والحكم والمحل وغير ذلك ولا يكون في الحجج الشرعية في نفس الامر والا لزم التناقض فان الحجج الشرعية لابد
ان تكون ثابتة في نفس الامر اذ كانت صحيحة المقدمات في نفس الامر وقد فرضت كذلك فيلزم وقوع النتائج المتناقضة في نفس الامر سواء كانتا
قطعيتين كما اذا كان الحجتان قطعيتين او ظنيتين كما اذا كانتا مظنونتين بل تصور التعارض ظاهراً في بادي النظر للجهل بالتاريخ او خطأ
في فهم المراد او في مقدمات القياس وهذا يمكن في القطعي والظني على السواء فتجويزه في الظنيين فقط مع نفيه في القطعيين كما في المختصر و
في سائر كتب الشافعية تحكم اقول الا ان يجوز مع المساواة التخلف عن المدلول في احدهما في الظنيين فيجوز ان يكونا متحققين في المدلول
لكن تخلف احد المدلولين فلا تناقض ولا يخفى ان هذه مكابرة فان من الضروريات انه اذا ظن مقدمات الدليل يقع الظن بالنتيجة البتة فالزم
الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم وكذا تحققهما يستلزم تحقق النتيجة في نفس الامر واعلم انه قد جرى في كتب الشافعية هكذا التعارض
مع عدم المزية ممتنع في القطعيين وكذا الظنيين واما الامارات فجاز تعارضهما عند الكرخي واحمد خلافاً للجمهور ثم حكمه التخيير عند القاضي
ابي بكر والجبائي وابنه ابي هاشم والتساقط عند بعض الفقهاء فهذا يدل على ان التعارض عندهم بحسب نفس الامر وهو باطل للزوم التناقض

والبحث الذي اشار اليه مشيرة عند عقد باب ان لك ان لا تعارض الا عندنا للجهل وحكمه النسخ ان علم المتقدم والمتاخر ويكونان فالمبين
له وهذا ظاهر جدا والا علم المتقدم منهما فالترجيح ان امكن ويعمل بالراجح لان ترك الراجح خلاف المعقول والاجماع والا فالجمع بقدر
الامكان للضرورة وان لم يمكن الجمع تساقطا لان العمل باحدهما على التعيين ترجيح من غير مرجح والتخيير بينهما ايضا لا وجه له لان احدهما منسوخ كما
هو الظاهر وهو باطل فالتخيير بينهما تخيير بين ما هو حكم الله تعالى وبين ما ليس حكمه تعالى فاذا تساقطا فالمصير في الحادثة الى
ما دونهما مرتبا فاذا كان التعارض بين الآيتين فالمصير الى خبر الواحد واذا كان بين الخبرين فالمصير الى اقوال الصحابة
والقياس وههنا ابحاث الاول ان المصير الى دونهما من الحجة غير صحيح فان الحجة الواحدة كما تعارض واحدة تعارض اثنتين
فالآية المعارضة لآية تعارض الخبر الموافق له وهكذا فالتعارض لو اسقط الآيتين اسقط الخبر الذي دونهما ايضا والجواب بان خبر الواحد
لما لم يكن له حكم عند مقابلة الآية صار بمنزلة التبع والرديف فليس مرجحا لاحدهما فيعمل بالآية الموافقة للخبر لاجل هذا الترجيح ليس بشيء لان
الترجيح عندنا لا يكون بما يصلح بنفسه لقيام الحجة والخبر في نفسه حجة لو لم يكن الآيات فلا يقع به الترجيح وقد نص في البديع على
ان لا يرجح الكتاب بالخبر لكونه دليلا بانفراده فافهم واجاب الشيخ الهداد في شرح اصول الامام فخر الاسلام بان الحجتين الآيتين من نوع
واحد اعني الصادرين عن متكلم واحد لا يعتبر عند التعارض كالكلام المرتب المناقض آخره الاول كما اذا شهد شاهد بحادثة ثم الاخرى
مناقضة للاولى لا يلتفت الى قوله ويسقط ذا ويسقط قول الآخر فكذا ههنا الآيتان كلام متكلم واحد وهو الله سبحانه والسنة كلام
متكلم آخر فاذا تعارض الآيتان فقد التحقتا بالعدم وبقي السنة سالمة عن المعارضة وفرع عليه ان عند تعارض الآيتين يصار الى السنة
المتواترة لانه كلام متكلم آخر وانه اذا تعارض الآية والسنة المتواترة لا يتساقطان وبين كلام مبسوط ولا يفقهه هذا العبد حق التفقه
لان السنة ليست الا بالوحي اذ لا حكم الا الله فالسنة والكتاب كلاهما كاشفان عن حكم الهي والتعارض انما وقع بين الحكمين وهو
كلام الله تعالى الازلي وهو كلام متكلم واحد وايضا الكلامان الصادران من متكلم واحد صادق فيه لا يحتمل ولا ينبغي قطعا سواء في المطابقة واذا
صدر عن متكلم آخر صادق قطعا ليس له فضل على ذلك الكلام بين المتناقضين والقياس على الشاهد باطل لانهما ليسا مقطوعي
الصدق فاذا صدر عنه كلام متناقض اوجب الريبة في الحفظ او العدالة فوقع الريبة في الصدق فلا يقبل وههنا لا مساغ للريبة
اصلا بل متكلم السنة صادق قطعا كمتكلم الكتاب فلا بد من مطابقتهما وهو التعارض واما الفرعان فثمرة شجرة فاسدة ونقض ما هو الحق
فيه وغاية ما يقال في هذا المقام انه اذا وقع التعارض وتعذر الترجيح فاما ان يتقاعد كل من الآية والخبر الموافق له والقياس الموافق
لمعارضة الآية الاخرى اياه فيتعذر العمل في الحادثة واذا لا يمكن ان يقال يعمل بالاصل لان الاصل اما دليل فهو ايضا معارض
فيتقاعد عن الحجية واما ليس دليلا فيلزم العمل من غير دليل واما ان يعمل لواحد منهما على سبيل التخيير فذلك تخيير بين ما هو حرام العمل
وواجب العمل لان احدهما منسوخ قطعا وهو حرام العمل واما ان يعمل باحدى الآيتين دون الاخرى وهو ترجيح من غير مرجح واما
ان يعتبر الدليلين متعارضين اولا ولا يعتبر ما هو دون منهما اذ الضعيف يضمحل عند مقابلة القوي ولا يستطيع معارضته ثم يتساقطان
للمعارضة فكانهما لم ينزلا من الاصل واذا ارتفعا من البين بقي الدليل الادنى من غير معارض فيعمل به فهذا هو الحق الباقي
فتامل فيه وقال مطلع الاسرار الالهية قدس سره قد رأيت في بعض كتب الاصول ان القياس ان يهدر نحو كلها لكن الاجماع
قد انعقد على اهدار القويين والعمل بالادنى واذ ثبت انه يعمل الادنى فافهم الثاني ان هذا الاصل يقتضي ان يصار

عند تعارض الآيتين الى السنة المتواترة وعند تعارضهما الى الاجماع ان وجد والا فاجيبا ذا الاحاد وعند تعارضهما الى اقوال الصحابة
ثم الى القياس فلم قلتم انه يصار عند تعارض الآيتين الى خبر الاحاد ثم الى اقوال الصحابة والقياس والجواب عنه ان الاجماع مرجح
ومقدم على الكل عند معارضته اياها لانه لا يكون منسوخا بكتاب او سنة ولا يكون باطلا فتعين ان يكون الكتاب والسنة ولو كانت
متواترة منسوخة والاجماع كاشف عن النسخ فعند تعارض الآيتين او السنتين ووجود الاجماع يعمل بما وافقه الاجماع ويجعل ما خالفه فقد ترجح
ترجيحا قطعيا والكلام فيما لا ترجيح فيه ولا يمكن هناك الاجماع واما السنة المتواترة فمثل الآية في ايجاب العمل والقطعية فالسنة المتواترة
المعارض الآية كما تعارضه آية اخرى لا يحصل عندنا الفوا به بل التعارض يلزم تساقط الكل من الآيتين والسنة ومن ههنا اندفع ما في التلويح
ان اعتبار خبر الواحد عند تعارض الآيتين اما لان الخبر مرجح لما وافقه فيرد عليه ان لا ترجيح بكثرة الادلة واما لان المتعارضين تساقطا
فبقي الخبر سالما من المعارضة فمنه يمكن ان يقال فيما اذا كان آية ثالثة موافقة لاحدهما فيقال قد سقط المتعارضان فيعمل بالثالثة
ولا يحتاج الى ما اجاب بجواب فاسد هو ان خبر الواحد لما كان ضعيفا غير معتبر في مقابلة الآية صار تبعا للآية الموافقة له فصار مرجحا
وقد عرفت فساده ولا احتياج اليه الى ما اجاب به الشيخ الهداد ان التساقط انما هو للدليلين من نوع واحد ويعمل بنوع آخر والآية الثالثة
من نوع المتعارضين وقد عرفت فساده لوجه آخر ايضا وهكذا بينا ظهر لك ان الآية والسنة المتواترة اذا تعارضا تساقطتا البتة لا كما زعمه
الشيخ الهداد فافهم الثالث ما اورده الشيخ الهداد ان اقوال الصحابة قسمان قول فيما يدرك بالرأي وهو غير الخبر فكان حجة فيعمل به
عند تعارض الاخبار وقول فيما لا يدرك بالرأي وحينئذ ان لا يعتبر عند تعارض الاخبار لان جهة الحجية مشتبهة فهو ايضا خبر فليس الا
حينئذ ان يسقط ايضا وايضا هو من نوع المتعارضين والتكلم بهما دليل واحد وقد جعل صاحب الهداية قول ابن مسعود في تغليظ الدية ارباعا اذا
فيما رضي فقد جعله كالخبر في المعارضة وقال ومراد المشايخ باقوال الصحابة الاقوال التي فيما يدرك بالرأي لا كما في المستوفى
من تعميمهم وتحقيق الحق فيه ما نقص عليك ان الصحابة منهم مقطوع العدالة كاصحاب بيعة الرضوان وبعض من نشهد له بالنجاة
بعينه ومنهم من هم مظنون العدالة فاقوال الفريق الثاني ظاهر انها انما يدل على السماع عنه لاحتمال الفتوى من غير
دليل ولو كان احتمالا مرجوحا فاقوالهم ان كانت راجعة الى الخبر لكنها دونه البتة واما اقوال الفريق الاول فان كان كون فتواهم
من دليل تعين القطعية عند التمم لكن كونها مما لا يدرك بالرأي غير مقطوع به بل غاية الامر الظن وغاية العلم انه لا يحصل اليه ربما
واما الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فلما كان رأيهم اعلى من رأينا واذهانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم متوقدة بنور الصحبة
احتمل ان يكون منهم قد وصل فافتوا بالرأي فههنا احتمال كون فتواهم بالرأي قائما فلا يدل قطعا على السماع نعم الظاهر
السماع فيكون ادون من الخبر الصريح اذا كان ادون فلا يصلح معارضا للسنة فيعمل عند قيامها واذا تساقطا فيقوم حجة
فيعمل به واما قول صاحب الهداية فقضي خبر خاص ولعل فيه نوعا من الضعف صار به مثل الخبر المظنون من فتوى صحابي
بدري رضوي ذي مناقب منصوص عليه بالعدالة والفضل نص الحكم الذي صح فيه مرفوعا فتمسكوا بعهد ابن ام عبد
فافهم به الآوجب الادنى فالعمل بالاصل لانه فان العمل بالاصل عند عدم دليل العمل متاصل في الباب
كما في سور الحمار فانه نهى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر كما
في الصحيحين وقد عارضه قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم للسائل عن اكل لحوم الحمر الاهلية كل من سمان

اموالكم رواه البخاري والحرمة آية النجاسة والحل آية الطهارة فقد تعارضا وليس ههنا اصل يقاس عليه فانه كان السؤر
فانه فيه الضرورة الشديدة وليست مثلها في الحمار لانها لا تدخل المضايق بخلافه وان كان السباع فليس فيها ضرورة اصلا بخلاف الحمار
فقررنا الاصول وهو ان الماء وجد في الاصل طاهرا فلا يتنجس بالشك ولا يطهر المتوضي لانه كان محدثا في الاصل فلا يزول الحدث
بالشك فبقي كما كان مع ذلك احتمال زوال الحدث قائم فوجب استعمال الماء وضم التيمم كذا قالوا ولا يرد عليه ان الحرمة يجوز
ان يكون للكرامة وليس الحل من لوازم الطهارة قطعا لان التعليل بكونه ركسا مذكور في حديث التحريم فلا احتمال للكرامة وههنا بحث فان
حديث الحرمة ناسخ لحديث الحل فلا تعارض اصلا ولاجل ذلك غير الشيخ ابن الهمام وقال التحريم يدل على النجاسة والضرورة توجب الطهارة
فقد تعارضا وفيه اولا ان الطهارة ح تثبت بالتعليل والنجاسة بالنص فلا تعارض وثانيا المعتبر الضرورة الشديدة كما في الهرة
وقد مر وليست فالاولى ان يقال عارضه حديث الركوب على الحمار والخلو عن المخالطة بالعرق ولا قياس وبحث آخر هو ان الماء
لما كان طاهرا مطلقا بالاصل فلا بد من استعماله لازالة الحدث ولا وجه لضم التيمم كيف لا معنى لتقرير الاصول ان يهدر الحجتان
صار الحادثة كان لم ينزل فيها شيء والماء كان في الاصل طاهرا فيبقى على طهارته فاذا لاقى العضو ازال الحدث
فلم يبق في البدن شيء يحكم بضم التيمم الا الاحتياط بقيام احتمال بقاء النجاسة في الماء فقام احتمال عدم زوال الحدث ثم ليس مقتضى الاحتياط
ضم التيمم لانه وان كان مزيلا للحدث لكنه ليس مزيلا للخبث واستعمال هذا الماء كما اقام احتمال عدم زوال الحدث اقام احتمال تنجس
الاعضاء فالتيمم لا ينفع بل مقتضى الاحتياط لو اعتبر اراقة الماء ثم التيمم وهذا الاشكال وان استصعبه الاذكياء ايراده هذا العبد سهل
الاندفاع فانا سلمنا ان تقرير الاصول يقتضي اهدار الحجتين من البين وان الحادثة كانها لم ينزل فيها شيء الا انهما كما لا تدلان على
نجاسة الماء وطهارته كذلك يدلان على زوال الحدث باستعماله وعدم زواله فاذا هدر كان لم ينزل شيء في النجاسة والطهارة
شيء وكذا في زوال الحدث وعدمه كانه لم ينزل شيء والاصل في الماء الطهارة فحكم بها والاصل في البدن الحدث فحكم به و
بعدم زواله باستعمال هذا الماء كيف وليس الحكم بزوال الحدث الا امر تعبدي بازائه الشرع واذا اهدر الحجتان ارتفع من البين
والتيمم عرفت مزيلا فوجب ثم ان الماء الطاهر موجود البتة واحتمال ازالته قائم وجب استعماله للاحتياط فاستعمال الماء للاحتياط واما
ضم التيمم فامر حتم ولما حكمنا لسقوط الحجتين وحكمنا ببقاء طهارة الماء بالاصل فاحتمال نجاسته كاحتمال وقوع النجاسة في ماء موضوع
من الليل وهذا الاحتمال مهدر شرعا فلا وجه للاحتياط بالاراقة فافهم فقد ظهر مما قررنا ان الشك ههنا في الطهورية لا في الطهارة ثم اورد
بحث آخر هو ان الحجتين اذا تعارضتا فواحدة منهما منسوخة في نفس الامر او باطلة فلا حكم في نفس الامر الا لواحد فالاشكال في
السؤر ليس من الشارع بل منا لجهلنا فهذا الحكم منا لا من الشارع وذلك ان المجيب عنه انه ليس المقصود ان قد اشكل بل المقصود انه
لا بد ههنا من تقرير الاصول وهو يقتضي ان يكون الحكم كذا ويظن ان حكم الشارع في سؤر الحمار والبغل استعمال الماء وضم التيمم
وهذا امر ممكن لا يابى عنه العقل ويهدي اليه الدليل واما انه صواب مطابق فلا يدعى هو كسائر الاجتهاديات بل لا يبعد ان يقال
ان الحكم من الشارع كفاية احدهما من الوضوء به او التيمم لكن اذا كان الامر مشكوكا عندنا حكمنا بهما ليخرج المكلف عن العهدة
بيقين فتامل فيه فقد تقضي بالنقض فان احاديث الحل والحرمة قد تعارضت ههنا ويرد عليه ان القياس ههنا
على السباع ممكن لوجود العلة المشتركة بخلاف الحمار هذا غاية الكلام في هذا المقام وبقي كلام طويل فاطلب من المطولات

واما التعارض الواقع في القياس ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فالتخيير فيهما ابتداء اي قبل التحري بان يعمل باحدهما بالتحري
ويجب التحري فيعمل به خلافا للشافعي فانه يقول لا يجب التحري بل للمجتهد ان يعمل بايهما شاء اذ لا دليل على انه ليس دليلا
تحته حتى يعمل به اذ الاصل ليس دليلا فلما تعين احدهما للعمل لعدم الترجيح يقضي انه باحدهما لا على التعيين وجه التخيير لكن لابد
من التحري فان لشهادة القلب تاثيرا لانه ينظر بنور الله كما ورد في الخبر الصحيح اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وقد
يقال لم يبق للمؤمن فراسة حيث تعارض الادلة مع القطع بفساد احدهما ولم يتعين الفاسد فلا اعتبار للتحري وجوابه ان المقصود
انه لم تطلع على الفساد بالاستدلال ومدار الامر على الفراسة فانها مبنية على التعيين بما وقع التحري عليه فهو متفرس به من الفراسة
فتامل فيه كما في القبلة وقول الصحابي عند من يقول بحجيته وان كان قبل القياس لكنه كالقياسين خلافا لمن صار الى القياس ان
يسقط ويعمل بالقياسين بل يعمل المجتهد بايهما شاء لكن ينبغي ان يتحرى فيهما ايضا وفيه ما فيه لان القياس على الكتاب والسنة
يقتضي سقوطهما والمصير الى القياس لانه حجة دونه وقد يقال بان قولهما عند الاختلاف لا يكون بالسماع البتة بل بالرأي
فرجعا الى القياسين والتساقط فيهما فتدبر كذا في الحاشية اعلم ان الحنفية الكرام استدلوا على عدم تساقط القياسين و
تساقط النصين ان الكتاب والسنة انما وضعهما الشارع للافادة ما هو حكم عنده تعالى قطعا فيجب العمل به وان تخلف من
بعض النصوص كاخبار الآحاد والعام المخصوص منه البعض منافي النقل او الفهم فاذا تعارضا ومن المعلوم قطعا ان الشارع
لا يحكم بحكمين متناقضين معا فاحدهما منسوخ بالآخر لكن المنسوخ لم يتعين بالجهل فلم يحصل لنا علم بالحكم فلا يجب العمل
باحدهما بل يحرم منهما لما كان المقصود بهما العمل بما هو حكم عنده تعالى واما القياس فما وضعه الشارع لمعرفة حكم الله تعالى
لانه لا يفيد ان هذا الحكم هو ما عند الله تعالى ومع ذلك اوجب العمل بحسبه وان كان خطأ في الواقع فاذا تعارضا ولا ترجيح و
لم يعلم فساد احدهما وان كان فاسدا في الواقع فيجب العمل بهما كما كان لان التعارض لا يوجب الا كون احدهما فاسدا وذا
لا يمنع وجوب العمل فالتعارض لا يمنع العمل بهما اصلا ولما كان جمعهما معا معلوم الانتفاء وجب ان لا يعمل بهما معا والا لزم العمل
بالخطأ بيقين وهو باطل ضرورة من الدين وايضا ايجاب العمل بالقياس مشروط بكونه مفيد الظن قوي وعند قيام كل فات
الظن فيلزم ان اهدر احدهما يبقى الآخر قائما فيعمل به وليس في نفس القياسين ترجيح بالفرض فلابد من تحكيم القلب
فما يحكم القلب بصحته يترجح على الآخر فيهدر هذا الآخر فيفيد ما يشهد القلب به الظن فيعمل به وبما قررنا اندفع ما اورد
ان الفساد والخطأ المعلوم لما لم يمنع وجوب العمل فيعمل بكل خيرا ولا حاجة الى تحكيم القلب فافهم واندفع ايضا ان القياس
دليل من دلائل الشرع نتيجته الوجوب الحرمة فهو ايضا دليل مقام لمعرفة حكم الله تعالى وجه الاندفاع انه دليل لكنه موضوع
لايجاب العمل نتيجته لا لان نتيجته ثابتة في نفس الامر بل وضعه لان يعمل به وان كان خطأ نتيجته لان الظن في صلبه ا ر
غاية التعارض العلم بان احدهما خطأ على التعيين وكل منهما موجب للظن الذي هو مناط الحكم ولا يوجب كون احدهما
بخصوصه خطأ فالتعارض فيه لا ينافي وجوب العمل بواحد واحد وانما ينافي العمل بهما معا فاذا اوجبنا بواحد منهما بلا
شهادة القلب ثم انه لو صار التعارض العمل بهما وهدرا وعمل بالاصل لزم العمل من غير دليل وترك ما نصبه الشارع ليعمل به فافهم
واندفع ايضا ما قيل ان القياس متقدم على بعض الكتاب كالعام المخصوص منه البعض من السنن فهو اقوى في افادة الحكم

منها فالعام المخصوص ونظائره اليه وضعت العمل به وان كان خطاء فلابد ان يخير سخ تعارضهما وجه الامر فساغ ان الكتاب
والسنة مطلقا انما وضعت لافادة حكم الله تعالى في حد ذو نفسها الا لظن انما تبا لنصوصنا لنفهم المراد وجهلنا بالتاريخ
ولم يوضع للعمل بهما وان كان خطاء فالتعارض فيهما يفسد الحجية للقطع بخطاء احدهما قد يسعى في كل وجه فينتفي الحجية
ويجب الرجوع الى ما وضعت للعمل بتقييمه وان كانت خطاء فالتصحيح الفرق فافهم وهذا الدليل بعينه جار في اقوال الصحابة
اذ اقوالهم لم توضع لافادة الحكم لاحتمال الخطاء وانما وجب العمل عند من وجب عنده ظنا باصابة رأيهم فليس فيه احدهما
منسوخا بالآخر بل يكونان لايجاب العمل فصار كالقياسين فتامل واعلم انه ان من لا يقول بحجية اقوال الصحابة
ينبغي ان يعمل بها عند تعارض النصين فان من المعلوم ان احدهما منسوخ بالآخر وعمل الصحابة موافقا لاحدهما
مرجح لكونه ثابتا فان الظاهر ان الصحابة انما عمل بما هو ثابت دون ما هو منسوخ فافهم ثم الجمع بين العاملين المتعارضين
بالتنويع بان يخص حكم احدهما بالبعض والآخر بالبعض الآخر وفي المطلقين بالتقييد في كل منهما بقيد متغاير للآخر و
وفي الخاصين بالتبعيض بان يحمل احدهما على حال والآخر على حال او يحمل احدهما على المجاز والابقاء الآخر على الحقيقة
وفي العام والخاص بتخصيص العام والعمل به فيما وراء الخاص والعمل بالخاص مع احتمال الغلط لا بان يقطع بان المراد بالعام
ما وراء الخاص لتخصيص اشافيه وعلى لا يرد عليهم ان التخصيص فرع المقارنة ولا علم في التعارض بالمقارنة ان قيل كما قال الشيخ
الهمام اذ الاعمال بالدليلين من الاهمال باحدهما فيقدم الجمع الذي فيه اعمال الدليلين على الترجيح الذي فيه اهمال بالمرجوح و
الحد هو تقديم الجمع على الترجيح مذهبا قلنا تقديم الراجح على المرجوح هو المعقول وعليه انعقد الاجماع فاولوية الاعمال
انما هو اذا لم يكن المهمل مرجوحا وليس فيه ان المرجوح عند مقابلة الراجح ليس دليلا فليس في اهماله اهمال الدليل ولهذا
لتقديم الراجح قدم الامام ابو حنيفة رح قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر
منه رواه الحاكم وصححه على شرب العرنيين ابوال الابل روى البخاري ومسلم عن انس قال قدم على النبي صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه وسلم نفر من عرينة او عكل فاجتووا المدينة فامرهم ان ياتوا ابل الصدقة فيشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا
فصحوا فارتدوا وقتلوا رعاتها واستاقوا الابل فبعث في آثارهم فاتي بهم فقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وسمل اعينهم ثم لم
يحسمهم حتى ماتوا المرجح التحريم فانه مقدم على الاباحة مع امكان حمل العام على ما لا يوكل لحمه كما حمل الامام محمد فحكم باباحة
بول ما يوكل لحمه مع امكان حمل العام على ما لا يكون للتداوي كما حمل الامام ابو يوسف فحلل التداوي بابوال الابل بل
المحرم مطلقا في رواية وقوله ارفق بالناس وللتقديم الراجح شواهد كثيرة لا تحصى ولنورد ههنا امثلة للتعارض تمرينا
للمتعلم للتخلص فمنها ما بين قراءة النصب والجر في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين المقتضيين احدهما للمسح فانه اذا كان مجرورا كان معطوفا على الرؤس
داخلا تحت المسح والآخر للغسل كما اذا كان منصوبا فانه معطوف على الايدي داخلا تحت الغسل ورجح حمل الجر على
الجوار وكون النصب معطوفا على المعطوف عليه حال النصب ولم ينقض به المصنف وقال وجعل الجر على الجوار معارض بالنصب
على المحل فانه يمكن ان يكون معطوفا على الرؤس حملا على المحل فانه مفعول محلا فلا اولوية بجعل الجر للجوار لكن ينبغي ان لا نقنع

اليه فان من جعله للجوار قال ان غسل الرجل ثابت قطعا بالتواتر فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر في قراءة الجر فحمل على الجوار
او مسح لا توجيه لما ذكر اقول لك ان ترجح الغسل على المسح بان الرجل محل التلوث فيناسب الغسل ابدا بخلاف الرأس فانه
لا احتمال للتلوث وفيه تأمل ثابته من تحقيقاته فان الكلام في ازالة النجاسة الحكمية وانما المسح او الغسل ولا دخل فيه للتلوث الا
ان يقال الظاهر وقوع الشرع بازالة النجاسة الحكمية مطابق لما يحكم به الطبع من ازالة النجاسة الحقيقية وان محل التلوث
احرى والاليق بان يعتبر نجسا حكما ولا يزول بهذه النجاسة الا بما يزول به الحقيقية في الحكم فافهم وقال البحر الوضوء كالغسل
في تطهير البدن فان الحدث حل تمام البدن كالجنابة والوضوء تطهير كالغسل فينبغي ان يجب غسل كل البدن في الوضوء لكن كان فيه حرج عظيم فاقيم غسل
الاطراف مقام غسل الكل فيكون الرجل من المغسولات لكن كان ينبغي ان يجب غسل الرأس ايضا فحمد بقوله وانما اكتفى في
الرأس بالمسح دفعا للحرج اذ في غسل الرأس مشقة مع ان كثرته تورث المرض فافهم وقد تخلص عن التناقض بان
المسح المستدرك في المعطوف في قراءة الجر مجاز عن الغسل المتواتر عنه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام في كل طبقة حتى
وصل الينا فقد رواه ازيد من ثلثين صحابيا ولم يرد به المقصود تعيين عدد الرواة بل اعلام التواتر وان شئت زيادة
تحقيق فاستمع ما يتلى عليك من الحق الصراح فاعلم ان الوضوء قد فرض قبل نزول هذه الآية فان سورة المائدة
متاخرة نزولا عن كثير من القرآن والوضوء كان في اول الاسلام والمنقول المتواتر من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
واصحابه وسلم ومن الصحابة هو غسل الرجلين في الوضوء قبل نزولها وبعدها فالآية مقررة للوضوء الذي كان من قبل وهو الذي
بقي الى الآن المتواتر والمتوارث وهذا شاهد عدل وقرينة قاطعة على ان المراد في قراءة الجر هو الغسل اما بتقدير لفظ امسحوا
وارادة معنى الغسل لما بينهما من المشابهة او بكونه معطوفا على ايديكم والجر للجوار وهذا الطريق مقبول ثم الآن ثمه اصلاح
ما قيل الغسل مسح اذ الغسل اسالة الماء والمسح اصابة البلل فلا اسالة بلا اصابة فلا غسل بدون المسح فالعمل بالغسل عمل
بالقرائتين فلا اصابة فيه للحق بل لا مسح اي لا يقع المسح الى الغسل فان المسح اصابة البلل من غير
اسالة الماء والغسل اصابة بالاسالة فهما متباينان غير مندرجان تحت مطلق الاصابة فلا يتناول احدهما الآخر وهذا الا
توجيه له الى قول القائل لان مقصوده الترجيح بالاحوطية يعني الحمل لقراءة النصب احوط فانها موجبة لفرضية الغسل ويخرج
عن العهدة بيقين اذ به يتحقق المسح مع شيء زائد مباين له في المصداق اذ لو كان المسح فرضا فقد وجد الامتثال ايضا لوجود اصابة
البلل كما لو غسل الرأس في الوضوء يخرج من عهدة المسح ايضا وان كان المفروض هو الغسل يخرج عنها ايضا لانه ادى ما فرض
عليه وليس مقصود القائل ان الغسل فرد المسح حتى يرد عليه انه مباين فافهم فان كلام القائل احق بالقبول وقيل الجر
مع الخفين والنصب بدونهما يعني قراءة الجر محمول على المسح على الخفين وقراءة النصب على غسل الرجلين اذا لم يكونا في خفين
وهو المنقول عن الامام الشافعي واختاره الامام فخر الاسلام رحمهما الله تعالى وفيه ما فيه فانه مخالف لما قالوا ان المسح
ثبت بالسنة المشهورة لا بالكتاب على انه يلزم ان يكون الآية ناقصة على كل قراءة عن بيان فرائض الوضوء كذا في الحاشية
والحق انه لا ورود لذلك فان غرضهم ان الآية ليست نصا مفسرا في المسح على الخف وانما النص المفسر السنة وهو لا ينافي
حمل الآية عليه واما النقصان في بيان الفرائض فلازم على كل تقدير فانه اذا حمل على الغسل كان ناقصا عن بيان حال المتخفف

وما قيل ان المسح ثبت بالسنة على طريق الزيادة فمردود لا يلتفت اليه فان المسح على الخفين شرع من قبل وبقي الى الآن ويوم الجمعة فلا نسخ
بل هذا اولى فانك قد عرفت ان الآية مقررة للوضوء الذي كان من قبل وقد كان على المتخفف المسح وعلى عاري الرجل عن الخف الغسل
فقد نزل الآية بقراءتين ماديتين الى فرائض وضوء المتخفف والعاري وما قيل انه يلزم على ما ذكر ان يكون مسح الخف ممتدا الى الكعبين مع انه
لا غاية له فمدفوع لان الغاية ح لا يكون غاية للمسح بل للتخفف المفهوم من الآية والمعنى والله اعلم وامسحوا بارجلكم حال كونكم متخففين ساترين
الى الكعبين اشارة الى ان لا مسح اذا كان كشوف شئ من الرجل الى الكعب فافهم فان هذا الوجه في غاية الحسن واللطافة ومنها التعارض
الواقع ما بين التشديد الواقع في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا المانع من الوطي الى الغسل الواجب بالانقطاع لان
التطهر والاطهر مبالغة من الطهارة وهو الاغتسال والتخفيف المبيح للوطي قبله بعد الانقطاع كون حال التشديد والتخفيف في
يطهرن الواقع في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله والخلاصة ان التعارض بين
القراءتين ان احدهما تقتضي حل الوطي بعد الانقطاع قبل الغسل والاخرى تقتضي الحرمة هذا انما تقتضيه كلامه وفيه تامل فان حرمة الوطي
قبل الاغتسال في قراءة التشديد بالعبارة والحل في قراءة التخفيف بالاشارة فلا تعارض بينهما بل العبارة مرجحة والاولى ما يشير اليه
كلام الامام فخر الاسلام ان قراءة التشديد تقتضي ان يكون غاية الحرمة الاغتسال وقراءة التخفيف تفيد ان غاية الانقطاع المقدم عليه
ولا يكون لحكم غايتان وثبوت كل من الغايتين بالعبارة فافهم وتخلص عن التعارض بحمل قراءة التشديد على الاقل من العشرة والمعنى
ح والله اعلم لا تقربوهن حتى يغتسلن بعد الانقطاع قبل عشرة ايام وبحمل قراءة التخفيف على الاكثر من مدة الحيض والمعنى والله اعلم
لا تقربوهن حتى ينقطع الحيض بعد مضي العشرة فان قلت في معنى قوله تعالى فاذا تطهرن اه وقال [illegible]
كتبين بمعنى بان وهذا التخلص من قبيل المحال وقد يناقش بان القراءتين كلام واحد لا تحمل ان تحمل على معان مختلفة كيف
لا وليس مجموع القراءتين قرانا حتى لو نذر ختم القران وقرا الكل بقراءة واحدة تم الختم وكذا في التراويح فالقراءتان كلام واحد
انما المنا جواز القراءة بطريقين فلا بد ان يكون مضمونهما واحدة فلا يصح حمل احدهما على معنى والاخر على معنى اخر والجواب عنه ان كلا من القراءتين
كلام انزل من الله تعالى قطعا ولذا جاز كل منهما في الصلوة الا ان الله تعالى امرنا بالقراءة لكل بدلا فلا بعد ان يريد بكل و
من الكلامين معاني مختلفة بل هو المتعين فان الاصل في الكلام ان يراد به ما وضع له ولو سلم انهما كلام واحد فلا استبعاد في ان
يراد به معان بحسب اختلاف الالفاظ وليس هذا كاستعمال المشترك في معان وليس هذا خفيا على من يتتبع كلام الشعراء والبلغاء
فافهم ثم بقي ههنا كلام هو ان هذا الحمل لا يفهم من الكلام بل يصير الكلام به كاللغز فلا يصح في كلام الشارع وايضا فيه نظر ثان فانه لو حرم
حرمة الوقاع بعد الانقطاع قبل العشرة قبل الغسل وان لم يغتسل يوما او يومين او اكثر وهو خلاف المذهب بل المذهب انه اذا مر وقت
الاغتسال والتحريمة حل وطيها فان قلت اقيم وقت الاغتسال مقامه في جواز الوقاع قلت هذا ابطال النص لا بد له من نص اقوى
منه وليس فلا يصح هذه الاقامة فافهم التفصيل لم لا يحمل فيهما على الاغتسال ويكون يطهرن بالتخفيف بمعنى يطهرن فيكون الحرمة الى الاغتسال كما عليه الشافعي
بل هذا اولى كيف ويطهرن بالتشديد بمنزلة المقيد من يطهرن بالتخفيف فان الاغتسال لا يكون الا بعد الانقطاع الذي هو الطهارة
وقد تقدم ان المطلق والمقيد اذا وردا في حكم واحد وجب حمل المطلق على المقيد مع انه قيل الطهر مشترك جاء بمعنى اغتسل ايضا
قال في القاموس طهرت انقطعت وبها واغتسلت من الحيض وغيره قلنا سوق الكلام ان لا مانع من الوطي الا الاذى قال الله تعالى

سبانه لک عن المحیض قل ھو اذی فاکثر قول الشارع فی المحیض وقد ارتفع الاذی حقیقة بالانقطاع وحکما حیث وجبت العبادات ولا توقف
بعد الغسل وھو الحکم الصحیح ہہنا وعدم المانع وھو الاذی فیما نحن فیه فتدبر وقد یناقش بانه لیس المراد بالاذی النجاسة المرئیة فان
النجاسة فی الشیء موجودة علی کل حال بل المراد الاذی الحکمی وھی موجودة الی الاغتسال فیوجب الحرمة الیه ولک ان تجیب عنه
بانه یجب ان الاذی لیس مطلق النجاسة ولا النجاسة الحکمیة بل النجاسة المرئیة التی تتنفر عنها الجبلة الانسانیة وھو الدم الاقذر
الذی یکون فی الادبار فالمانع ھذه النجاسة وقد ارتفعت سلمنا انه لیس المراد النجاسة المرئیة بل الحکمیة لکن ھی نوعان نوع
یمنع الحلیة ویشترط فیھا الطہارة وورد والاثبت شرط فیه کالصوم ونوع آخر یمنع ادراک ما یشترط فیه فقط کالجنابة فالمراد
بالاذی ھو النوع الاول فان النوع الثانی لا یوجب حرمة الوطی بالاجماع والاحرام وطی الجنب فکیف لا یراد
النوع الاول ویجوز اداء الصوم مع النوع الثانی حتی یصح صوم الحائض بعد الانقطاع قبل الغسل وکذا الجنب ولا تزید الوقاع علی الصوم قطعا
فی اشتراط الطہر من الاذی فالمانع ھو النوع الاول وھو لا یکون الا عند الحیض وقد ینقطع بالانقطاع فلا معنی لحرمة الوطی قبل الاغتسال
فان قلت قد بینت سابقا انه لا یصح التخلیص المذکور سابقا والآن بینت ان التخلیص انما فیه الیوم لا یتم فبان وجه تخلیص اثبات الاحکام
ان التخلیص بان یحمل قراءة التشدید علی التخفیف وھذا غیر عزیز ولا بعد فیه فان تفعل یجیئ بمعنی فعل کثیرا لکن اذا انقطع قبل العشرة فاحتمال
الدم باق فان الدم قد یدر وقد لا فی اثناء المدة فمقتضی الاحتیاط ان یؤخر الی ان یتیقن الانقطاع لکن اذا مرت الاغتسال والتحریمة
فقد وجبت الصلوة فاعتبرت طاہرة شرعا عن الاذی الحکمی الحیضی المانع عن وجوبھا وھو کان مانعا عن حل الوقاع فیحمل الآخر
ولا یؤخر فان قلت کیف یحمل الاطہر علی انقطاع الدم لانه مجاز کما نقل عن الکشاف التطہیر حقیقة فی الاغتسال مجاز فی الانقطاع و
لا ینفع مجیئ تفعل بمعنی فعل فان الکلام فی خصوص ھذه المادة قلت لا نسلم انه حقیقة فیه بل ھو المبالغة فی الطہارة وھی تتحقق فی الاغتسال
فانه نوع من المبالغة واذا حمل علی الانقطاع اریدبه الانقطاع الکامل نعم قد کثر استعماله فی الاغتسال ولا یلزم من کثرة الاستعمال فی
فرد منه کونه حقیقة فیه فقط مع انه قال فی القاموس انه جاء بمعنی تنزه ایضا واللغة لا تعرض للمعنی المجازی ولو سلم انه مجاز فی الانقطاع
فلا بعد فی الحمل علیه لدلیل دل کما بینا ھکذا ینبغی ان یفہم ھذا المقام ولعله من نفائس ھذا الکتاب فاحفظه ومنھا ما بین آیتی اللغو الیمین
یفید احدھما وھو قوله تعالی فی البقرة لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم المؤاخذة بالغموس وھو الحلف
علی الماضی مع العلم بالکذب لانھا مکسوبة فدخلت فی ما کسبت قلوبکم والآیة الاخری وھو قوله تعالی فی سورة المائدة لا یؤاخذکم اللہ
باللغو فی ایمانکم بما عقدتم الایمان یفید عدمھا فی الغموس اذ لیست منعقدة وھی الیمین علی المستقبل بانه یفعل کذا او لا یفعل
قال الامام مالک ھذا التفسیر حسن تبی سمعت فی الباب والمفہوم من لا یؤاخذکم بکذا ولکن یؤاخذکم بکذا عدم الواسطة والحصر فی المذکور
فخرجت عن اللغو مرة حیث دخلت فی مقابلھا وھی المکسوبة کما فی الآیة الاولی وثبت به المؤاخذة فیھا ودخلت فیه مرة اخری
وانتفی المؤاخذة فیھا وذلک لشیوع استعماله فیما لا یقصد وبھذا المعنی صار مقابلا للمکسوب وفیما لا یفید وبھذا الاعتبار صار مقابلا
للمعقود فحمل فی الموضعین علی ما یصح به المقابلة فالتعارض فی الآیتین باعتبار دلالة الاولی ثبوت المؤاخذة فی الغموس والاخری
نفیھا فیھا والتخلص عند مشائخنا بان المؤاخذة الثابتة فی الغموس ھی الاخرویة بلا اضافة الی کسب القلب وھی القرینة علی
کونھا اخرویة والمؤاخذة المنفیة فیھا ھی الدنیویة وھی الکفارة فلا کفارة فیھا عندنا وھذا التخلص من قبیل الحکم لا ینال ردی النجارت

عن ام المؤمنين عائشة الصديقة نزلت لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم في قول الرجل لا والله وبلى والله وفي رواية ابي داود
قالت عائشة قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم هو قول الرجل في بيته كلا والله وبلى والله لانا نقول هذا التفسير النزول
مسلم لكن من اين علم ان المراد في الخبرين آية المائدة بل يجوز ان يراد آية البقرة والشافعية يحملونهما اي المؤاخذتين المذكورتين
في الآيتين على التسوية ويدرجون الغموس في المعقودة لانها من المعقودة بعقد القلب وعزمه عليه والعقد العزم فيكون
ما عقدتم الايمان بمعنى ما كسبت قلوبكم فيجب الكفارة في الغموس عندهم ودفعه بان العقد مجاز في عقد القلب وعزمه فان العقد
في الاصل عقد الحبل وشد بعضه مع بعض وهو لا يتحقق الا في المنعقدة لان ربط الخبر باشرط لايجاب الصدق فيه دون الغموس
ويدفع بانه لو سلم عقد القلب فلا يكون مجازا فيه فانه في اللغة ربط شيء بشيء كيف لا ولم يتأيد كونه عقد القلب من اهل اللغة
ويجيب بانه في عرف الشرع بما له حكم في المستقبل كما نقلنا عن الامام مالك قال تعالى اوفوا بالعقود فتدبر فالحمل
على عقد القلب مجاز شرعي فلا يحمل عليه ثم ان فيما ذهب اليه الشافعية تسوية المنعقدة المباحة بل قد يكون بعض اليمين
واجبا اليمين والغموس الذي هو من اكبر الكبائر وافسق الفسوق في الساتر ولم يعهد هذا في الشريعة اصلا وكيف يعهد ولو
وعد الشارع ستر هذه الكبيرة بالكفارة لكان المدعي الكاذب يبالغ في حلفه الكاذب فيحلف كاذبا ويأخذ المال بالباطل
ثم يكفر وهل هذا الا فتح الباب الظلم وبما قررنا ظهر لك عدم الاحتياج الى ما قيل في دفع التعارض ان المراد في الآيتين
المؤاخذة الاخروية فانها المتبادر في كلام الشارع والمعنى في الموضعين انه لا يؤاخذ الله في الآخرة باليمين الصادر لا عن
قصد وانما يؤاخذ فيهما باليمين الصادر عن القصد في الآخرة وستارة هذه المؤاخذة اطعام عشرة مساكين اه فالكفارة
ساترة عن المؤاخذة في الغموس والمنعقدة المصطلحة جميعا ويؤيده اطلاق الاحاديث في كفارة اليمين وقد يقال فيما قال مشائخنا
نظر هو ان سورة المائدة متأخرة نزولا من سورة البقرة فلو كان بينهما تعارض وجب انتساخ الاولى بالثانية ولا سبيل
الى الجمع بما ذكر فان النسخ متقدم على الجمع والجواب ان سياق آية البقرة يقتضي كون المؤاخذة اخروية كما اشار اليه المصنف
ورح لا تعارض ولا نسخ وانما كان التعارض بحسب اول النظر وتقدم النسخ انما هو اذا لم يكن قرينة على تعيين المراد هذا ثم ينبغي
هنا نظر هو ان كون العقد حقيقة فيما ذكره محل دعوى لا بيان عليه بل هو حقيقة ضد الحل وربط اليمين هو تقييد بالقصد فالمعنى
لا يؤاخذكم الله بما صدر خطاء وانما يؤاخذكم بما صدر قصدا وهو يشمل المنعقدة المصطلحة والغموس ايضا فيجب فيهما الكفارة
ولك ان تقول هب ان العقد هو ضد الحل لكن ربط اليمين ليس هو ربطا بالقصد مطلقا بل بالقصد بالابقاء ولذا يقال
للعهد العقد كما صرح به كتب اللغة وهذا المعنى هو المعهود شرعا ولعل هذا هو مراد من قال انه في الشرع لما له حكم في المستقبل والا
فلا منقول شرعي عند محققي اصحابنا ثم انه لو اريد بعقد الايمان ربطها بالقصد مطلقا كان اليمين اللغو ايضا داخلا فيه لانه مربوط بالقصد فيلزم
فيه المؤاخذة ولم يقل به احد فقد تبين بما قررنا ان حقيقة عقد اليمين هو الربط بقصد الايقاع وهو انما يكون فيما اذا حلف على المستقبل
فافهم ويحتمل ان يكون المراد بالايمان المنعقدة لانها الاحرى ببيان الحكم وان يراد باللغو في الآيتين ما صدر لا عن قصد ويراد
بما كسبت قلوبكم الكسب بالعزم على الايفاء فيكون هي المنعقدة ويحمل المؤاخذة على الدنياوية او على الاخروية ويكون المعنى لا مؤاخذة
بالعقاب في يمين جرى على اللسان خطاء انما المؤاخذة بما كسبت قلوبكم بالعزم على الايفاء وعقدتم به وستارة هذه المؤاخذة

احد هذه الاشياء، ويكون الاتيان ساكتين عن بيان النموس بالنوع العقلي بعد رفع التعارض ايضاً فافهم ومنها ما روي سفي تحريم الضب واباحته في سنن ابي داؤد ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم نهى عن اكل لحم الضب وروى الجماعة الا الترمذي عن خالد انه سال عن حرمته فقال صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا كذا في التقرير لكنه في الحاشية والخاص بتقديم المحرم في العمل والاعتبار على المبيح وتقديم المبيح بالزمان فيكون منسوخا كيلا يتكرر النسخ فانه كان الاباحة اصلا فلو تقدم المحرم لنسخها ثم بعد ذلك ينسخ المبيح التحريم فيتكرر النسخ بخلاف ما اذا تقدم المبيح فانه يقرر الاباحة ثم المحرم ينسخها فالنسخ مرة واحدة فهو اولى وقد اعترض عليه الامام فخر الاسلام ان هذا موقوف على كون الاباحة اصلا ونحن لا نقول فان الانسان لم يترك سدى فلا اباحة اصلا حتى يقرره المبيح او ينسخه المحرم وقد تقدم ما يشيد اركانه ولذا اورد في بقوله و فيه الاحتياط فانه لو كان المتقدم المحرم والمتاخر المبيح ففي الاجتناب عنه لا حرج ولا ذنب بخلاف ما اذا تقدم المبيح فناسخه المحرم فانه لو عمل بالاباحة وقع في الحرج وهو منقول عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه اولاده الكرام الى يوم الشفاعة

مسئلة الجمع بين الاختين بملك اليمين

مسئلة الاثبات مقدم على النفي اذا تعارضا كما في الشهادة عند الشيخ ابي الحسن الكرخي والشافعية وقال الامام عيسى بن ابان يتعارضان والمختار عند الامام فخر الاسلام وغيره من المحققين انه ان كان النفي بالاصل فيقدم الاثبات لان المثبت من جنس دليل تقديم الجرح على التعديل كحرية زوج بريرة واسمه مغيث حين عتقت وخيرها رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم كما في كتب السنة كذا في التيسير وقد عارضه الاخبار بعبدية الثاني الحرية كما في الصحيحين عن ام المؤمنين عائشة قالت انه صلى الله عليه وآله و اصحابه وسلم خيرها وكان زوجها عبدا وهذه الاخبار انما هو باعتبار الاصل لان عبديته كانت معلومة متقررة من قبل فالاخبار بها بالاصل لعدم العلم بالحرية العارضة والاخبار بالحرية لا يصح الا بعد العلم بوجودها عن دليل فقدم اخبار الحرية على اخبار العبدية حتى يصح و حكم بثبوت الخيار وان كان الزوج عبدا وان الخيار ليس لدفع عار كونها تحت العبد كما عليه الشافعية بل السبب حرية الزوجية المملوكية دفعا لزيادة الملك على نفسها فان الطلاق يعتبر بالنساء كما يشهد به ما روي الدارقطني مرفوعا طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وان كان النفي مما يعرف بدليله لا بالاصل فقط تعارضا لان كليهما خبران عن علم فالنفي كالاثبات فطلب الترجيح كالاحرام المنقول في تزويج ميمونة كما روى الستة عن ابن عباس تزوج رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ميمونة وهو محرم كما في التيسير في الحل الغير المنقول على الاشهر كما يدل عليه هيئة محسوسة احرامية فعارض رواية مسلم وابن ماجة عن يزيد بن الاصم حدثتني ميمونة تزوجها وهو حلال وفي رواية ابي يعلى بعد ان رجعا الى مكة وفي رواية الترمذي وابن خزيمة وابن حبان عن ابي رافع ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال كنت الرسول بينهما كذا في التيسير ورجح بان ابن عباس يزيد بنت الاصم و ابي رافع ضبطا واتقانا قال الزهري ما يدري ابن الاصم اعرابي يبول على ساقه اتجعله مثل ابن عباس وان سند النفي اقوى فان رواته كلهم فقهاء كما قال الطحاوي وقوله على الاشهر اشارة الى ما روي مالك في الموطا عن سليمان ابن يسار قال بعث النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج ففيه نفي للاحرام وعلى هذا قال الشيخ ابن الهمام ان هذا الاخبار

بالاصل فيترجح عليه رواية ابن عباس لكونه عن الدليل ولا يذهب عليك ان هذا الاعتبار ايضاً بالدليل لانه اخبر ام قبل ان يحرم ويحتمل انه مخبر فاتد على ما نقل في التقرير من ابن عبد البر ان سليمان ولد سنة اربع وثلثين وابو رافع مات قبل شهادة امير المؤمنين عثمان بيسير فلا تعارض بالسند وانما التعارض في الخبرين المذكورين سابقاً فافهم واعلم ان الشافعي رحمه الله تعالى لم يجوز نكاح المحرم والمحرمة وجوزه ائمتنا وتمسك بقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا ينكح المحرم رواه اصحاب السنن ومسلم واجاب الشيخ ابن الهمام بانه عارض رواية ابن عباس نكاح ام المؤمنين ميمونة وهو محرم وابن عباس اقوى ضبطاً وفقهاً وعدالة وورعاً فالترجيح له ولو سلم التساوي تساقطا ووجب الرجوع الى القياس وهو مؤيد لنا لان النكاح كالشراء للتسري وهو غير ممنوع بالاحرام ثم انه لو امتنع بالاحرام فلا يزيد على حقيقة الوطي المحرم فيه وهو انما يوجب فساد الحج فكذا النكاح لو امتنع افسد الحج ولا وجه لفساد النكاح اصلا ولا يصير الى الحج فهو ايضاً مضعف لحمل النكاح على الوطي وبالحكاية الواقعة في هذا الحديث في رواية مسلم وابي داؤد ولا يخطب التمكين للوطي على الحمل رواية ابن عباس هذا التوجيه وقد يؤخذ عليه بان القول يترجح اذا عارض لان الفعل يحتمل الاختصاص دون القول لاسيما اذا وقعت روايات الفعل متعارضة وايضاً روى الامام مالك ان عثمان اخبره ان اباه طريقا تزوج امرأة وهو محرم فرده عمر ابن الخطاب نكاحه وقول الصحابي مرجح في صورة التعارض وترجيح القياس بعده لاسيما قول مثل امير المؤمنين الذي لا يخفى عليه مثل هذا الحكم فقوله دليل ثبات الحكم وقد ثبت لا يذهب عليك ان الاولى في المواخذة ان يقال ان القول عام فالتعارض انما هو في حقه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لا في حقنا لانه لم يدل دليل على التاسي عوا ما ترجيح القول في هذه الصورة محل تامل وان الكتابي كون الاخبار عن دليل او بالاصل كطهارة الماء وهو نفي للنجاسة يمكن ان يكون بالاصل وان يكون بالدليل بان يلازمه فلم ير دوقوع النجاسة فينظر ويسال عن مبني الاخبار فان اخبر انه بالاصل فيعمل بالنجاسة وان اخبر انه بالدليل تعارضا والاستصحاب مرجح فيعمل بالطهارة التي هي الاصل لان الاستصحاب وان لم يكن حجة لكن يصلح مرجحاً وان جهل عمل بالنجاسة لانها اقوى وقد تطالب بالفرق بينها وبين مسئلة سور الحمار فان مقتضاها ان يقرر الاصول ايضاً فيحكم بطهارة الماء وعدم زوال الحدث بعد استعماله فيجب ضم التيمم ويجاب بان هناك التعارض في الادلة الشرعية وهي مثبتة للاحكام فيمكن ان يحكم بالمشكوكية بخلاف ما نحن فيه فانه خبر لا يثبت حكماً اصلاً فلا يخرج به حكم المشكوكية فتامل ÷ ÷ ÷ ÷ ÷ ÷ ÷ ÷ ÷

مسئلة الفعلان لا يتعارضان قط الاختلاف الزمان فيكون فعل في وقت وضده في آخر الا ان يجب التكرار اي يفيد الخبر ان هذا كان يكرر بحيث صار عادة سواء كان من الواجبات او غيرها كخبر في رفع اليدين في الركوع والرفع وعدمه فانهما يجعلهما كان مع المضارع وهي يفيد العادة على ما مر واذا تعارضا على هذا الوجه فالثاني ناسخ او مخصص على اختلاف قولي الحنفية والشافعية وان جهل التاريخ يثبت حكم التعارض ويطلب الترجيح والفعل مع القول المخالف له فاما مع عدم دليل التكرار وعدم وجوب التاسي فيه او مقارن مع وجودهما اي دليل التكرار ودليل التاسي كليهما او مقارن مع دليل التكرار فقط دون دليل التاسي او مقارن مع وجوب التاسي فقط دون دليل التكرار فهذا اربعة اقسام وعلى الاول وهو ما اذا لم يكن مع دليل التكرار ودليل التاسي فان كان القول مختصاً به صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الفعل مختص به فرضاً فان تاخر القول عن الفعل فلا تعارض بينهما لجواز وجوب الفعل او ندبه او اباحته في وقت وتحريمه بالقول في وقت آخر ودون تقدم القول على الفعل فالفعل نسخ له قبل التمكن

اذ لم يمض زمان يمكن الامتثال بالقول وبعده وان مرّ وبين لم يجز النسخ قبل التمكن بخلاف وقوع الفعل بعد القول من غير مرور زمان امكان الامتثال
وان جهل فسياتي حاله في القسم الرابع وان كان القول مختصا بالامة فلا تعارض اصلا لعدم مشاركة الامة في الفعل وان كان عاما له ولنا
فلما كان خاصا به وبيانه ان تعارض حقنا او في حقه عليه السلام فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تاخر فهو ناسخ وان جهل فكما سيجي وعلى الثاني
وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار ودليل التاسي فان اختص القول به فلا تعارض في حقنا وانما التعارض في حقه لوجود التكرار فيعم زمان
القول ايضا وفي حقه المتاخر من القول والفعل ناسخ للآخر وان جهل التاريخ فقيل القول ناسخ في حقه وقيل بالوقف وفيما الحكم في
حقه وتفصيله ان احدهما ناسخ في حقه قطعا وتعيين احدهما عينا في فعله من غير قطع لا يجوز اصلا ولا يكفي الترجيح المظنون لعدم تعلق التعبد
به في ذلك ظاهر وان اختص القول بنا فالمتاخر فيما ناسخ للمتقدم قولا كان او فعلا اقول لو لم يثبت التاسي خصوصا بل عموما فشبيه
تاويل قد تقدم في التخصيص ان دليل التاسي ان خص بالقول فلا تعارض الفعل فتذكر المذاهب المذكورة هناك وان جهل التاريخ
فمذاهب ثلاثة فقيل يؤخذ الفعل لانه اول لكونه معاينا مشاهدا والتوقف والعمل بالقول وهو مختار الاكثر لان دلالته اظهر من دلالته
لان الفعل لا يدل على حكم مخصوص الا بانضمام امر آخر بخلاف القول فانه مفيد بنفسه قال الشيخ ابن الهمام والاوجه تقديم الفعل ايضا
وذلك لان الكلام فيما معه موجب التكرار والتاسي فالفعل مع هذا الموجب يدل على الحكم كالقول والاخرية لاحدهما في الدلالة
وقد تعارضا فوجب التوقف وطلب الترجيح من خارج كالاحتياط ونحوه وحاصل هذا يرجع الى القول بالتوقف كما لا يخفى وان
عم القول له ولنا فالمتاخر ناسخ في حقه وحقنا لوجود شرط النسخ وان جهل التاريخ فتلك المذاهب جارية فيه الا انه ينبغي
ان يختار التوقف في حقه حذرا عن الحكم على افعاله من غير قطع او ظنية وعلى الثالث وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار
فقط فان خص القول به او عم له ولنا فلا تعارض في حقنا الفرض ان لا تاسي فالفعل مختص به صلوات الله وسلامه عليه وعلى
آله واصحابه وسلم وفي حقه المتاخر ناسخ قولا كان او فعلا لوجود التعارض كما في المخصوص به اي كما ان المتاخر ناسخ فيما اذا
خص القول به صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم وعند الجهل كما علم قبيل القول وقيل الفعل وقيل الوقف وهو المختار وعلى
الرابع وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التاسي فقط دون التكرار فان كان القول خاصا به فلا تعارض فينا وهو ظاهر واما في حقه
عليه السلام فان تاخر القول فلا تعارض بحال وان تقدم فالفعل ناسخ اياه وان جهل التاريخ فتلك المذاهب المذكورة
من الاخذ بالقول والفعل والوقف ومختار الاكثر التوقف حذرا عن التحكم ونظر فيه بانه يحكم بتقديم الفعل هنا لئلا يقع التعارض
المستلزم للنسخ الذي هو خلاف الاصل يعني لو قيل بتاخر الفعل يلزم القول به والدليل عدم النسخ فالقول بتقدم الفعل راجح فلا وقف
كذا في شرح المختصر ودفع بانه لا عبرة لهذا الترجيح لانه للتعبد وهو متفرع على العلم بالراجح ولا يتفرع عليه تكليف ولا تعبد لنا
بالبحث عن فعله اقول مراد الناظر ان الوقف حكم بالمساواة وليس مستقيما بل لتقدم الفعل راجح واما انه لا فائدة فيها التعرض لهذه
المسئلة كما يلزم من كلام الدافع فلو سلم لا يضره لان الناظر لم يكن في صدد بيان الفائدة فتدبر واشار بقوله لو سلم الى منع
عدم الفائدة فان معرفة احوال الانبياء من الايمان وهما من اعظم السعادات ولعل مقصود الدافع ان الترجيح المظنون انما
يكفي لوجوب العمل به واما الاعتقاديات فلا يغني الظن عن الحق شيئا او البحث عن احواله لا يتفرع عليه تكليف فلا يحكم بالترجيح المظنون
لا ينعقد به اعتقاد لا يرد عليه شيء فافهم وان كان القول خاصا فالمتاخر ناسخ اياما كان وان جهل المتاخر فالمختار العمل بالقول

انتامر والا وجه الاخذ بالاحتیاط وذلک ان لم یاتوا قبله والا فقد سقط الفعل عن الذمة بالمرة فلا تعارض وهذا انما تحقیق فی الصحابیة فیقول الله تعالیٰ علیه وسلم وان کان القول عاما له عزم ولنا فلما کان خاصا له عدم وبنا ینبغی ان المتاخر منهما ناسخ وان جهل فالمختار التوقف فی حقه صلوات الله وسلامه علیه وآله واصحابه وسلم والقول فی حقنا والا وجه ما فیه الاحتیاط فافهم ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣ ✣

فصل فی الترجیح وهو فی اصطلاح الشافعیة

اقتران الدلیل بما یترجح به علی معارضته فی افادة الظن اذ لا تعارض عندهم فی القطعیات وهم لا یجوزون الترجیح بکثرة الادلة الغیر وهو ای الترجیح یوجب العمل بالراجح وسقوط المرجوح عند الجمهور من اهل الاصول للقطع من الصحابة ومن بعدهم بذلک فهو مجمع علیه ولنا اعتبار المرجوح مع وجود الراجح خلاف المعقول لکن ح یبطل ما ادعته الشافعیة انه لا بد فی المخصص من المشارکة فی اصل الظن ودونه الله رحمه یجوز ان التخصیص العام بما هو دونه فی الظن فتنبه ای من الترجیح لتقدیمهم فی العمل خبر ام المؤمنین عائشة الصدیقة علی قوله صلی الله علیه وآله واصحابه وسلم الذی رویه الابعاد رضی الله تعالیٰ علیهم من الماء انما الماء لان الازواج المطهرات اعرف بهذا الامر وارد علیهم مع شهادة اثنین بخلاف افهام فان قد قوی الشهادة الاولی بانضمام مثلها الیه دون الثانیة فینبغی ان یکون راجحة مع انهما متساویان وجب بالالتزام رجحان الاولی وسقوط الثانیة عند مالک فی التفسیر والشافعی وجب الیه بعد تسلیم عدم رجحان بالتفرقة بین الشهادة والروایة فلم مرجح للروایة لا ترجح بین الشهادة اقول لم لا امر ان نصاب الشهادة علة تامة للحکم شرعا یجب الحکم عند وجود شهادة اثنین وهی ای العلة التامة لا تزید ولا تنقص فالاربعة والاثنان فی السواء فی ایجاب الحکم فلا رجحان لاحدهما علی الآخر فی الایجاب فتفهم وعند اکثر الحنفیة الترجیح اظهار زیادة احد المتماثلین المتعارضین علی الآخر بما لا استقل حجة لو انفرد فلا ترجیح عندهم بکثرة الادلة فظاهر هذا الکلام یدل علی ان بطلان الترجیح بکثرة الادلة متفرع علی هذا التفسیر ویجوز علی الاول ولیس کذلک فان النزاع فی الترجیح بکثرة الادلة نزاع معنوی لا لفظی باختلاف التفسیر بل التفسیران متساویان علی رأیهم فان الرجحان لا یقع عندهم بکثرة الادلة لان الاصل الواحد کما تعارض واحد المعارض کثیر فمن الکثرة الادلة لم یقترن عندنا بالدلیل ما یترجح به وانما عدلوا عن ذلک التفسیر الی هذا اظهارا انما هو الواقع عندهم لکونه ادل علی المقصود بخلاف تفسیر الشافعیة فانه لا اشعار فیه الی هذا فافتقلت فما بالهم یرجحون بکثرة الاصول قال وانما صح ترجیح احد القیاسین بکثرة الاصول لان الدلیل هو القیاس وحده فان الموجب للحکم هو العلة وهو دلیل واحد لا الاصول التی هی کثیرة وبکثرة الاصول انما یحدث قوة فی العلة فیترجح علی علة القیاس الآخر ثم الترجیح الواقع بین السنن اما فی المتن او فی السند ثم هو فی المتن قد یکون لقوة الدلالة کالمحکم عندنا یترجح علی المفسر وعلیه قس یعنی المفسر علی النص والنص علی الظاهر والخفی علی المشکل ولا نفیع معارضته واحد من القسمات اصلا وقد مر والاجماع یترجح علی النص وقد مر بیانه والعام عاما غیر مخصوص یترجح علی العام المخصوص نحو النهی عن بیع وشرط رواه ابو حنیفة وقد عارضه قوله تعالیٰ احل الله البیع فقدم النهی فانه عام غیر مخصوص والسر فیه ما سبق من ان العام الغیر المخصوص قطعی والمخصوص ظنی والحکم الموکد علی غیره لاحتمال غیر الموکد التاویل والموکد لا یحتمله او یبعد فیه والروایة باللفظ یترجح علی المعنی ای الروایة بالمعنی لاحتمال الغلط فی نقل المعنی دون ما جرے تغیره فلذلک یترجح علی ما بلغه فلسفته لان الاول اشد دلالة علی المضامین الثانی والاقل احتمالا کالمشترک بین الاثنین یترجح علی الاکثر احتمالا کالمشترک بین ثلثة او

ازید اعلم ان هذا الترجیح مذکور فی کتب الشافعیة وفیه نظر لان المشترک بین ثمنین والمشترک بین ازید ان اقترن کل بالقرینة علی السواء
وتعیین المراد فالکل سواء وان کان قرینة تعیین المراد فی احدها اجلی من الاخر فالترجیح بالجلاء والخفاء ولادخل فیه لقلة الاحتمال
وکثرته والمجاز الاقرب یترجح علی الابعد یعنی ان اللفظ المستعمل فی مجاز اقرب یترجح علی لفظ اخر مستعمل فی مجاز ابعد اذا تعارضا
وهذا الترجیح ایضا مذکور فی کتب الشافعیة لانه ای المجاز الاقرب اقوی فی الفهم غالبا من المجاز الابعد فاندفع ما قیل ان المعنی الحقیقی

متروک فی کل منهما بدلیل والمعنی المجازی متعین فی کل منهما بدلیل فلا تفاوت فی المجازی علی السواء فلا اثر للقرب والبعد فی قوة
الدلالة وضعفها فلا وجه للترجیح وجه الدفع ان الاقرب اقوی فی الفهم وهذا الدفع مندفع لان المجاز الابعد مع القرینة المعینة لا یتبادر الیه
عند سماع ذلک اللفظ مثل المسارعة الی الاقرب لان منادها المسارعة القرینة وقد یقال المراد ترجیح المجاز الاقرب علی الابعد اذا احتملها
کلام واحد ویکون قرینتهما موجودة فانه یحمل علی الاقرب وهذا اوضح لکنه لیس له تعلق فیما نحن فیه فان الکلام فی تعارض النصین
ومحصول ما ذکره هذا القائل انه لا اجمال فی لفظ احتمل المعنیین مجازیین مع قرینة صارفة عن الحقیقة احدهما اقرب والاخر ابعد
فانه یترجح الاقرب والمجاز الاشهر علاقة واستعمالا یترجح علی غیره وهذا ایضا مذکور فی کتب الشافعیة وید وعلیه بامر وصیغة الشرط
تترجح علی النکرة فی سیاق النفی وغیرها من الالفاظ العامة لافادة التعلیل لان لافادة صیغة الشرط تعلیل الحکم المعلق به
دون النکرة والحکم المعلل اقوی من غیر المعلل وقد یخص منه النکرة المنفیة بلا التی لنفی الجنس لکونه نصا فی العموم من صیغ
الشرط وهو الاظهر والجمع المحلی باللام والموصول تترجح علی المفرد المعرف باللام والاضافة لانه ربما یستعمل فی الخصوص بخلاف
الجمع والموصول فان استعمالها فیه اقل تعلیل والترجیح فی المتن قد یکون بالاهمیة بان یکون الحکم المفاد باحدهما اهم فی نظر
الشارع من الحکم المستفاد من الاخر فالاهم ارجح من غیره کالتکلیفی من الحکم یترجح علی الحکم الوضعی علی المذهب الصحیح لان
التکلیفی اهم والمقتضی للصدق علی الشرعیة ای الثابت بالاقتضاء لاجل صدق الکلام یترجح علی الثابت اقتضاء لاجل
الشرعیة عند التعارض فان الصدق اهم والنهی یترجح علی الامر لان دفع المفسدة المستفادة من النهی اهم من جلب المنفعة المستفاد
من الامر ولذا ارجح مشایخنا حدیث النهی عن الصلوة فی الاوقات المکروهة علی قوله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم من نام عن
صلوة او نسیها فلیصلها اذا ذکرها فان ذلک وقتها رواه مسلم فیما تعارضا والتحریم یترجح علی غیره من الاحکام لذلک الاهتمام
ولذا قدموا حدیث النهی المذکور علی حدیث اباحة ذلک فی الجمعة وقت الاستواء وفی مکة مطلقا وقیل بتقدیم الاباحة وترجیحها علی التحریم
مطلقا وهو مختار الشیخ الاکبر صاحب الفتوحات قدس سره لانه علیه وعلی آله واصحابه الصلوة والسلام کان یحب التخفیف علی
امته والظاهر بقاء الاحکام علی الاباحة وقیل المحرم والموجب متساویان لا ترجیح لاحدهما علی الاخر لان ترجیح التحریم کان للاعتناء
ولیس هاهنا لان ترک الواجب وارتکاب الحرام بمنزلة واحدة هذا ومثبت درء الحد تترجح علی موجبه لان الدرء کان اهم الامر
رسول الله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم کیف کان یحتال لدرءه وموجب الطلاق والعتاق یترجح علی نفیهما لان وجههما فی قوة المحرم ویترجح الحکم
المعلل ای الحکم المذکور مع العلة علی غیره ای الحکم الذی لم یذکر مع علته لان ذکر العلة یتادی علی الاهمیة وما ذکر معه سببه یترجح علی القرینة
لان ذکر السبب قرینة الاهمیة والترجیح فی المتن قد یکون بالاغلبیة کالتخصیص یترجح علی التاویل یعنی اذا تعارض نصان وتعارض وجوه
جمعهما تخصیص احدهما وتاویل الاخر یترجح التخصیص بالنسبة الی التاویل کما تقدم انه یرجح تخصیص عند معارضة المجاز

وموافقة القياس تترجح على المخالفة يعني اذا تعارض نصان واحدهما موافق للقياس والآخر مخالف له فالموافق مرجح على المذهب الاصح لا لان الموافق يترجح بانضمام القياس اليه كيف والقياس حجة لو انفرد بنفسه وما يكون حجة بانفراده لا يقع به الترجيح بل لان الغالب في الاحكام ما يكون معللا ويقاس عليه غيره والظن تابع للاغلب فالظن بثبوته اقوى وما لم ينكر الاصل رواية انكار سكوت على ما انكر ذلك الانكار عند من لا يرى سقوط الحديث به وانما قيدنا الانكار بانكار السكوت لانه اذا انكر انكار التكذيب يسقط الخبر عن الحجية اجماعا فلا اعتداد به حتى يعارض الصحيح منه ويطلب الترجيح والنفي يترجح على الاثبات فيما الغالب فيه الشهرة لو كان ولم يشتهر كحديث عدم انتقاض الوضوء بمس الذكر على حديث الانتقاض به وحديث مس رجل ام المومنين عائشة الصديقة في الصلوة على حديث انتقاضه بمس النساء والظاهر سقاط هذا الكلام فان الاثبات فيما الغالب فيه الشهرة مع عدم الاشتهار مردود لا يعمل به لو انفرد عن المعارض عندنا فلا يصلح معارضا لحديث النفي فلا يطلب الترجيح والترجيح في المتن قد يكون بعمل الخلفاء الراشدين فان الظاهر من عملهم بقاء ذلك الحكم لانهم اجلون من ان يخفى عليه الحكم الثابت الواجب العمل وقيل يقع الترجيح بعمل اهل المدينة فانهم اعرف بالاحكام لكون المدينة المطهرة مهبطا للوحي ومنقية للخبث كما ينفي الكير خبث الحديد وفيه ما فيه ويرجح في السند يكون بفقه الراوي وقوة ضبطه وورعه وهو الاعتبار باتيان المستحبات والاجتناب عن المكروهات بل عن المباحات بخط النفس ايضا فان الفقيه يضبطه كما ينبغي والمتورع يبعد عنه التساهل عنه وقوي الضبط لا ينسى كما تقدم من ترجيح ابن عباس على ابي هريرة رضي الله عنهم ويكون الترجيح بعلو الاسناد وهو قلة الوسائط قيل قرب الاسناد قربة الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وذلك لقلة احتمال الغلط خلافا للحنفية ووجه قولهم انه ربما يكون الوسائط القليلة كثيرة النسيان سيء الفهم بمعنى الحديث او الكثير دون قوته الذهن فالظن من رواية تلك الوسائط القليلة يضعف بكثير من الحاصل عن الوسائط الكثيرة فالاعتبار للفقاهة وقوة الضبط لا القليلة والكثيرة تأمل فيه حكى ابن عيينة ان ابا حنيفة اجتمع مع الاوزاعي فقال الاوزاعي ما بالكم لا ترفعون عند الركوع والرفع سنة فقال ابو حنيفة لانه لم يثبت من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقال الاوزاعي كيف وحدثني الزهري عن سالم عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يرفع يديه حين يفتتح الصلوة ويفعل مثل ذلك حين اراد الركوع فقال ابو حنيفة حدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة والاسود عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يرفع الا عند افتتاح الصلوة ثم لا يعود بشيء من ذلك فقال الاوزاعي حدثنا عن الزهري عن سالم ابيه ابن عمر وتقول حدثني حماد عن ابراهيم فقال ابو حنيفة كان حماد افقه من الزهري وكان ابراهيم افقه من سالم وعلقمة ليس دون ابن عمر في الفقه وان كان لابن عمر صحبة وله فضل صحبة وللاسود فضل كثير وعبد الله عبد الله فرجح بفقه الرواة كما رجح الاوزاعي بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا كذا في فتح القدير وانت لا يذهب عليك ان هذه الحكاية لا تدل الا على ان الترجيح بفقه الرواة اوثق عنه بعلو الاسناد واما ان علو الاسناد لا يقع به الترجيح اصلا ولو عند المساواة في الفقاهة وعدمها فليس بلازم منه والترجيح في السند يكون باعتبار الرواية لان للعبادة اهتمام بضبطه خلافا لشمس الائمة وهذا لان اعتبار ولا دخل له في الصدق ولا في الضبط فكم من معتاد بها لو انه بل يكذبون وكم ممن لا اعتياد لهم يهيمون بشان الحديث فافهم والترجيح بعلمه بالعربية اي معرفة الرواة العربية في الصحيح من المذهب خلافا للبعض وذلك لان العارف بالعربية يسهل عليه الضبط في الاعراب بخلاف الجاهل ويكونهما عن حفظه لا نسخة على

ما يكون روايته عن نسخة لان اهتمام الحافظ بالحديث اكثر وشدة على اهتمام المعتمد على النسخة فتامل فيه ولا عبرة بالخط بلا تذكر عند ابي
حنيفة فلا عبرة بحديث رواه انه مكتوب عنده وعرف انه خط ثقة لكن لا يتذكر انه فيه • بكونه من اكابر الصحابة خلافا للشيخين ابي حنيفة
وابي يوسف رحمهما الله تعالى في الهدم بما دون الثلث بعد على الزوج الثاني كما يهدم الثلث حتى يملك الزوج الاول بالتزوج
ثانيا بعد اصابة الثاني فيه او موته كما في التطليقات الثلث كما كان يملك من قبل فانه مروي عن ابن عباس وابن عمر وقد اختاراه و
عدم الهدم مروي عن امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين علي ولم يختاراه كذا قال الشيخ ابن الهمام رضي الله عنهما ولا يذهب عليك انه ماذا اراد
بكونه من الاكابر ان اراد الاكابر فقاهة وورعا فالكل متفقون على ترجيح رواية وان اراد غير ذلك من الكثرة الثواب والافضلية
عند الله تعالى فالظاهر ان هذا لا دخل له في رواية الحديث ولم يذهب احد ان مرويات امير المؤمنين عمر ارجح من مرويات امير المؤمنين
عثمان و امير المؤمنين علي و ابن مسعود وابن عمر ولم يسمع الصحابة كيف رجحوا خبر ام المؤمنين عائشة لوجوب الغسل بالاكسال على
مروية امير المؤمنين عثمان بعدم وجوب شيء غير الوضوء واما ما ذكر من مسئلة الهدم فليس مما نحن فيه في شيء اذ ليس فيه ترجيح خبرهما
على خبر اميري المؤمنين بل اتباع مذهبهما وليس ذلك لترجيحهما بل يجوز ان يكون ذلك لقوة اجتهادهما مع ان ابن عباس لم يكن
في الفقاهة دون اميري المؤمنين فلا يترجح قولهما على قوله وهو يترجح بما لاح له فافهم والترجيح في السند قد يكون بالمباشرة
اي بمباشرة الراوي وقد يكون بالقرب عند السماع لانه اسمع وذلك اذا البعد الآخر بعيد البعيد يحتمل الغلط في السماع بان
يسمع البعض دون البعض الآخر ومنه رجح الشافعية الافراد بالحج من رواية ابن عمر انه صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم اهل بالحج لانه
كان تحت ناقته فيكون اقرب اسمع الاهلال ورجح الحنفية القران بان انس كان اقرب منهما حين يقول لبيك بحجة وعمرة و
اعلم انه اضطربت الروايات في حجة الوداع ففي البعض انه افرد بالحج وفي اخرى انه قرن بالحجة العمرة باحرام وفي اخرى انه تمتع قال
الشيخ عبد الحق الدهلوي واكثر الروايات شاهدة بالقران وبعضهم جمع بانه اهل اولا بالعمرة ثم ضم اليه بالاهلال بالحج ثم قال
حين التلبية بعد ذلك لبيك بحجة وعمرة فمن سمع القول الاول حكى التمتع ومن سمع القول الثاني ولم يكن شاعرا بانه اهل من
قبل بالعمرة حكى الافراد ومن كان عالما بحقيقة الامر وسمع القول الاخير وهم الاكثر حكوا القران ولعل مرويات القران مروية
بل يكاد يبلغ حد التواتر المعنوي والله اعلم ولهذا الاختلاف اختلفوا في ان الافضل ما هو فعندنا القران ثم عند الشافعي الافراد وعند
مالك التمتع وقال احمد التمتع ان ساق الهدي والا فالافراد فافهم والله اعلم بحقيقة الحال وقد يكون بالتحمل بالغا ومسلما فيكون
ما تحمله بالغا مسلما ارجح مما تحمله صبيا او كافرا لان اهتمام المسلم البالغ بالسماع اشد من اهتمام غيره وقد يكون بتاخر الاسلام وذلك
اذا كان متقدم الاسلام لم يسمع بعد اسلامه بان مات قبله وعرف متاخر الاسلام بانه سمع بعده وهذا ظاهر جدا والورود بالمدينة
المطهرة فانه مرجح على الوارد بمكة فان اكثر ما ورد بعد الهجرة والغلبة فيما ورد بمكة لما ورد قبل الهجرة والذي نزل بعد الهجرة
يسمى مدنيا والذي قبل الهجرة يسمى مكيا لكن هذا الترجيح انما يكون فيما اذا لم يعلم وروده بمكة بعد الهجرة وقد يكون بتصريح السماع
والوصل على العنعنة لاحتمال الارسال والانقطاع فيها وفيه نظر لان القائل بالمرسل لا يسلم ذلك بعد ما كان المعنعن ثقة
وكونه غير مدلس تدليس التسوية قال الحاكم الاحاديث المعنعنة التي ليس فيها تدليس متصلة بالاجماع كذا في الحاشية مستدلا
لما قال الشيخ ابن الهمام والشافعي ان قبول المرسل لا دخل له في الايراد فان اتصال المعنعن من غير المدلس اجماعي

في الامد ادوا ما اذا بقي احتمال الارسال وان كان ممن لا يرسل الا عن ثقة فالمصرح بالسماع ارجح البتة لان المسند مقدم على المرسل
فكذا قطعي الاسناد على ما يحتمل الارسال فافهم و بالاتفاق على رفعه يرجح متفق الرفع على ما اختلف في رفعه الا انه ليس للرأي
فيه مجال فان الوقف هناك كالرفع لتعين جهة السماع هناك وقد يكون بالمذكورة فيرجح مروي الذكر على مروي الانثى لكن
في غير احكام النساء اي احكام يكون الغالب فيه معرفة النساء وبه يرجح خبر الركوع الواحد في صلوة الكسوف على خبر تعدده لان
راوي التعدد ام المومنين عائشة وراوي الركوع الواحد سمرة ابن جندب كما روى الترمذي وقال حسن صحيح لان هذه احوال
انكشف للرجال لكن حديث تعدد الركوع رواه ابن عباس ايضا على ما في الصحيحين فلا يتم هذا النحو من الترجيح ويكون بالنسبة
الى كتاب معروف بالصحة كالصحيحين لان ما المنسوب اليهما ترجح على ما لم ينسب الى كتابيه لا ان مرويات الصحيحين راجحة
على مرويات ائمة آخرين فان هذا الا شيء ما عد عليه العقل والنقل ولا من يعتمد على علمهم وافحش من هذا ما قال
ابن الصلاح واتباعه ان مرويات الائمة الاخرين بروا تهما صحيحة عن مروياتهما كما قال وكون ما في الصحيحين راجحا على ما يروى
برواتهما او بشرطهما بعد امامة المخرج فتحكم محض كيف لا يكون تحكما وفي المسلم كثير من شيوخ مسلم من غوائل التخريج كما لم يسلم شيوخ
غيره الا ان شيوخ مسلم اكثرهم مبرؤن من التجريح وفي صحيح البخاري رجال تكلم فيهم فكيف يكون المروي عن هذه الرجال المختلف
فيهم مقدما على مروي غيره عن متفق الصحة وهل هذا الا بهت وتلقي الامة بجميع ما في كتابيهما ممنوع وقد قررنا من قبل فتذكر و
قد يعارض الترجيح فيوجد في احد المتعارضين ترجيح وفي آخر ترجيح آخر كابن عباس عارض ابا رافع في نكاح ام المومنين
ميمونة فابن عباس روى انه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام نكحها وهو محرم وابو رافع انه نكحها وهما حلالان وابن عباس
راجح على ابي رافع ضبطا وفقها وابو رافع راجح عليه بمباشرة حيث قال كنت الرسول بينهما فتعارضا في الرجحان ايضا ولا يبعد ان
يقال الترجيح بالفقاهة والضبط راجح عليه بالمباشرة ورجح ابن عباس بان الاخبار بالاحرام لا يكون عن معاينة الهيئة
الاحرامية فيكون الصحابي اقوى ورجح ابو رافع بموافقة صاحب الواقعة قالت تزوجني ونحن حلالان وصاحب الواقعة اعرف
بحاله فتعارضا في هذا الترجيح ايضا فيخلص بالجمع وذلك بتجوز التزوج عن الدخول في خبر ابي رافع من قبيل اطلاق السبب
على المسبب اقول لا يخفى جواز تجوز النكاح في خبر ابن عباس عن الخطبة فتعارضا في وجه الجمع ولا يذهب عليك
ان قوله وبنى لها وهو حلال يابى عن ارادة الخطبة من النكاح فهو مفسر ورواية ابي رافع نص فرواية ابن عباس راجح من
هذه الجهة فيخلص عن التعارض بان مجاز الدخول اقوى علاقة فيتبادر اليه الذهن دون مجاز الخطبة تامل فيه وقد
يكون بعضها اي بعض الترجيح اولى من بعض آخر فيرجح عند التعارض كالذاتي من العرضي اي كالترجيح الواقع من الذاتي
فانه اقوى من الترجيح الواقع من العرضي مثل صوم معين كصوم شهر رمضان والنذر المعين نوى قبل النصف من اليوم
فلم يبيته من الليل فبعضه منوي وهو الامساك الواقع بعد النية وبعضه لا وهو الامساك الواقع قبلها من اول اليوم ولا
تجزي في الصوم الواجب بالاتفاق فتعارض مفسد الكل وهو فساد بعض الاجزاء لفقدان النية ومصحح وهو الكثير وهي المنوي
فرجح الشافعي الاول لان العبادة تقتضي النية في الكل وقد انعدمت ونحن لا نساعد عليه فان اقتضاء العبادة النية في الجملة
مسلم واقتضاؤها قبل كل جزء ممنوع بل العبادات متنوعة منها ما يجب فيه مقارنة اول الاجزاء كالصلوة ومنها ما يكفي فيه تعقيبه

باكثر الاجزاء ويقتضي الاقل سوقوفة على ما بعدها نعم لابد لذلك من مجتهد وقد تقدم من حديث صوم عاشوراء وانّ ابا حنيفة رجّح التاسع
لان للاكثر حكم الكل في مواضع منها هذا ايد بدليل التصحيح صوم عاشوراء المنوي من اليوم حين كان فرضا وهذا وفاقي لانه بالاجزاء
بخلاف الترجيح بالعبادة لكونه بالعرض اقول في كون العبادة عرضا للحقيقة الشرعية للصوم نظر بل لا يصح على رأينا لان الصوم
عبادة عندنا لما اعتبره الشارع عبادة كما مر في مسائل النهي بل الوجه انه لم يوجد ههنا صفة الكل اصلا فان القدر المتروك
من النية قد وجدت

مسئلة لا ترجيح بكثرة الادلة والرواة ما لم تبلغ حد الشهرة عند الامامين ابي حنيفة وابي يوسف خلافا للاكثر من الائمة الثلثة
والامام محمد لنا قيام المعارضة مع كل دليل فان كل واحد واحد دليل مستقل فيعارض واحد كما يعارضه يعارض الآخر فيسقط
الكل عند المعارضة فلا وجه للترجيح كالشهادة فان شهادة الاثنين كما يعارض شهادة اثنين آخرين كذلك يعارض شهادة
اربعة ولنا ايضا اجماع من سوى ابن مسعود من الصحابة ومن بعدهم على عدم ترجيح ابن عم هو اخ لام على من هو ابن عم فقط
مع وجود سببي الميراث فلا يكون الاول حاجبا للثاني بل يستحق بكل قرابة مستقلا فكذا الادلة الكثيرة التي كل منها سبب الحكم
لا ترجح على الواحد ولنا ايضا اجماع الكل على عدمه اي عدم الترجيح في ابن عم حال كونه زوجا على ابن عم فقط مع وجود التعزيز
فكذا ههنا نعم لو كان هناك كثيرة لها هيئة اجتماعية موجبة لما لا يوجب احادها استقلالا ويكون افادة الاحاد مشروطا بهذه الهيئة
افادت قوة زائدة البتة كما في المتواتر والمشهور ولا يخفى على العقل ضعف هذه الوجوه اما ضعف الاول فلان الكل مما يفيد قوة
الثبوت الا ترى ان زيد القائم كل واحد لا القائم الكل واما الثاني والثالث فانما يتمان لو كان كل من جهتي القرابة يقتضي
العصوبة وليس كذلك فان الزوجة اذا انفردت تقتضي استحقاق النصف لا غير وكذلك الاخوة لام لو انفردت تقتضي
استحقاق السدس كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك ان محصول الدليل الاول ان كل واحد من الادلة ملزوم حصول
النتيجة في نفسه واعطاء النتيجة كل كاف وحده كما تحصل من الدليل الواحد كذلك من الدليلين فلا تحصل من الاجتماع قوة زائدة
فالحسم المنع ومن ههنا شيع في المناظرة ان جواب المعارضة لا يصح بالمعارضة الاخرى واعتبر من نفسك لو كان اجتماع الدلائل
يوجب قوة زائدة لما صح تكثير الدلائل على القطعيات فانها لا تقبل القوة والضعف والا لم تبق قطعيات نعم عند كثرة الرواة
للتشكيك مجال فان الهيئة الاجتماعية المعارضة تفيد قوة لم تكن من قبل فافهم ومحصول الثاني والثالث ان قرابة العصوبة الزوجية
والاخوة لام كل كان ملزوما لاستحقاق الميراث وان لم يكن كل منهما عصوبة ولا تحصل باجتماعهما قوة زائدة فكذا الدلائل كل منها
لما كانت مفيدة للنتيجة بالاستقلال فلا تحصل بالاجتماع قوة زائدة فافهم وللجمهور ان الظن يتقوى بتدريج بكثرة المخبر حتى
ينتهي الى اليقين بالتواتر فالكثرة مفيدة للقوة فيترجح ولا يذهب عليك ان هذا لا يجري في كثرة الادلة فان التقوي
بالتدريج فيه ممنوع فالدليل قاصر عن الدعوى ثم رداه انما المدار من المدار كانت الكثرة وقد رجح امير المومنين عمر رضي الله عنه وغيره من امراء
المومنين وصدر ما قيل تعبدا المقوي بكثرة الرواة ولعل هذا القوة ضعيفة مراتبها فاستغاذته في اعتبارها بنوع من العسر والتدبير
اليسير اقول تنقيص هذه الكثرة الاجتهاد فان عدم الترجيح بها اتفاق بيننا وبينكم مع انه ينتهي الى اليقين بالاجماع كما انه ينتهي كثرة
الرواة بالتواتر الى القطع وجوابه ان القطع الحاصل بالاجماع تبدي تحصيل دفعة لا بان يتدرج الظن الحاصل بالاجتهاد الى ان يتقوى

بانضمام آخر حتى ينتهي بالاجماع الى اليقين بخلاف الرواة فان الظن فيه يتقوى بالانضمام وينتهي بالتواتر الى اليقين فافهم

الاصل الثالث الاجماع

وهو لغة العزم كما في قوله تعالى فاجمعوا امركم وفي قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق وكلاهما اي الذي بمعنى العزم والذي بمعنى الاتفاق ماخوذان من الجمع فان العزم فيه جمع الخواطر والاتفاق فيه جمع الآراء وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من هذه الامة المرحومة المكرمة في عصر على امر شرعي ومن يشترط انقراض العصر يزيد عليه اتفاقا مستمرا الى الانقراض ومن يشترط عدم الخلاف السابق يزيد بحسبه والحق ان الحد هذا واشتراط لاحد الامرين انما يشترط للحجية فافهم قال الامام حجة الاسلام قدس سره الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على امر ديني واورد كما في المختصر انه لا يتصور لان اتفاق من سيجيء لم يعلم بعد وانه لا يطرد لو لم يكن فيه مجتهد ووقع اتفاق من عدا المجتهد فانه يصدق عليه اتفاق الامة وليس اجماعا اقول الموجود من الامة امة ام لا وعلى الاول فاتفاق الامة وهم الموجودون متصور قطعا ولا عبرة لمن سيجيء فلا يرد الاول وعلى الثاني فلا مجال لان يتوهم ان لم يبق مجتهد فلا يجيء في المستقبل فلا يرد الثاني فالوارد احد الايرادين لا كلاهما والحق ورود الثاني لان المتبادر من الامة الموجودون منهم والجواب عنه ان ارادة المتفقين بحيث تحققها وهو ههنا ممنوع فان خلو كل عصر من المجتهد مما هو خلاف الواقع فقد يدفعان بارادة اتفاق المجتهدين في عصر لانه المتبادر الى الفهم في هذا المقام كما في قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام لا يجتمع امتي على الضلالة وانما اختار هذا النحو اثرا لحسن الاقتباس فافهم

مسئلة بعض النظامية والشيعة قالوا انه محال ونسبه غير واحد الى النظام قال السبكي انما هو قول بعض اصحابه واما راي النظام نفسه فهو انه متصور لكن لا حجة فيه كذا نقله القاضي وابو اسحاق الشيرازي والامام الرازي كذا في الحاشية ولو سلم انه غير مستحيل فالعلم به محال ولو سلم امكان العلم به فنقله الينا محال اما الاول وهو استحالة الوقوع فلان انتشارهم في الاقطار يمنع نقل الحكم اليهم عادة واذا امتنع نقل الحكم امتنع اتفاقهم والجواب هذا الحجر وهو دعوى لا منع في المتواتر كالكتاب فانه لشهرته لا يخفى على احد ولا منع في اوائل الاسلام ايضا لان الائمة المجتهدين كانوا قليلين معروفين متيسر نقل الحكم اليهم ولا منع ايضا بعد جدهم في الطلب والبحث فان المطلوب لا يخفى على الطالب الجاد وثانيا لانه لو كان فاما عن قطعي او ظني ولو كان عن قطعي لنقل هذا القطعي ولم ينقل فليس والثاني يمتنع الاتفاق عليه عادة لاختلاف القرائح والجواب بالمنع فيهما فلا نسلم انه لو كان قاطع لنقل الينا فقد يستغنى بنقل القاطع الظاهر عن نقل القاطع لحصول الاتفاق لعدم الدواعي على النقل ولا نسلم ان الظني يمتنع الاتفاق عليه بل لو كان جليا جاز الاتفاق عليه والظني ربما كان جليا فيقبله القرائح فيتفق والاتفاق انما يمتنع فيما يدق من الظني واما الثاني وهو استحالة العلم فلامتناع معرفة علماء المشرق والمغرب فضلا عن اقوالهم فاستحالة معرفة اقوالهم عادة مع جواز رجوع البعض قبل قول الآخر فلا يتصور ثبات الا اذا اتفقوا هذا [illegible] معا وظاهر انه يستحيل عادة قيل في جواب هذا [illegible] ان فيه انه يجوز ضبط التاريخ بان يعلم ان زيدا في ظهر كذا على كذا ثم سافر ويعلم ان عمروا الى ذلك الوقت كان على ذلك الحكم وهكذا الى سافر ويعلم حال كل احد كذلك بان يسال فيعلم باخباره انه كان عنده هذا الحكم اقول يجوز كذبه في الاخبار عن المنافي بان الحكم كان متقررا عنده تلك الساعة لغرض فلا يعلم كون الحكم عنده الا باقتانه وتكلمه في ذلك الوقت وتكلم كل احد بحكم [illegible] في آن واحد مع اختلافهم في الاقطار

الزموا الجماعة ونحو من فارق الجماعة مات ميتة الجاهلية ونحو عليكم بالسواد الاعظم ونحو لا يجمع امتي على الخطاء وغير ذلك من الالفاظ التي يطول الكلام بذكرها واستحسنه ابن الحاجب فانه دليل لا خفاء فيه بوجه ولا مساغ للارتياب فيه واستبعد الامام الرازي صاحب المحصول كما هو دابه من التشكيكات في الامور الظاهرة التواتر المعنوي سيما على حجيته وقال لا نسلم بلوغ مجموع هذه الاحاد التواتر المعنوي فان الرواة العشرين او الالف لا يبلغ حد التواتر ولا يكفي للتواتر المعنوي فانه ليس يستبعد في العرف اقدام عشرين على الكذب في واقعة معينة بعبارات مختلفة ولو سلم فمتواتره بالمعنى غير مسلم فان القدر المشترك هو ان الاجماع حجة او ما يلزم هو منه فقد ادعيتم ان حجية الاجماع متواترة من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ويلزم ان يكون كغزوة بدر وهو باطل فانه لو كان كذلك لم يقع الخلاف فيه ولم تحتاجوا الى تصحيح المتن توردون على دلالته على حجية الاجماع الاسولة والاجوبة ولو كان متواتر الافادة العلم ولبعث تلك الاسولة والاجوبة وان ادعيتم ان هذه الاخبار تدل على عصمة الامة وهي بعينها حجية الاجماع وقد يرده العبارات مظنة كما هو دابه وهذا الاستبعاد في غاية البعد كبرت كلمة خرجت من فيه فان القدر المشترك المفهوم من هذه الاخبار قطعا هو عصمة الامة عن الخطاء لا شك واجتماع عشرين من العدول احيانا بل ازيد على الكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم مما لا يتوهم واما قوله لو كان لكان كغزوة بدر قلنا نعم انه كغزوة بدر كيف وقد عرفت سابقا انه تواتر في كل عصر من لدن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الى هذا الآن تخطئة المخالف للاجماع قطعيا بل هذا الا تواتر الحجية وايضا يجوز ان يكون المتواتر مختلفة بحسب قوم دون قوم فهذا متواتر عند من طالع كثرة الوقائع والاخبار واما قال انه لو كان متواترا لما وقع الخلاف فيه قلنا التواتر لا يوجب ان يكون الكل عالمين به الا ترى ان اكثر العوام لا يعلمون غزوة البدر اصلا بل المتواتر انما يكون متواترا عند من وصل اليه اخبار تلك الجماعة وذلك بمطالعة الوقائع والاخبار والمخالفون لم يطالعوا وايضا الحق ان مخالفتهم كمخالفة السوفسطائية في القضايا الضرورية الاولية فكما ان مخالفتهم لا يضر كونها اولية فكذا مخالفة المخالفين لا يضر التواتر واما ايراد الاسولة والاجوبة فعلى بعض المتون لا على القدر المشترك المستفاد من الاخبار فافهم ولا تزل فانه مزلة واستدل ثانيا بقوله تعالى جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والمعنى امة عدولا فتجب عصمتهم عن الخطاء والا لم يكونوا عدولا وفيه ان العدالة لا ينافي الخطاء مطلقا بل انما ينافي الخطاء الذي هو المعصية فاحتمال الخطاء عن الاجتهاد باق اجاب الشيخ ابن الهمام ان الوسط في اللغة من يرتضى لقوله ومطلق الارتضاء في اصابته الحق عنده تعالى لان الخطاء مردود والمخطئ انما يعذر للعجز الا ان الخطاء مرضي بعينه قلنا محل قولهم مرضيا صار صوابا وحقا ولا يذهب عليك ان في القاموس وسط كل شيء اعدله وقد ورد في الخبر المرفوع تفسيره بالعدل وظاهر ان العدالة لا توجب اصابة الحق فالاولى ان يقال ان سوق الآية للتفضيل على الامم السابقة والزامهم لقبولهم شهادتهم كما يدل عليه السياق ويهدي اليه شان النزول مع انهم متاخرون عنهم غير شاهدين اياهم فالالزام معقول هو لا يتيسر الا انهم معصومون عن الخطاء فقولهم لا يكون الا حقا مطابقا للواقع والا لم يصر قولهم مع عدم المشاهدة شهادة ملزمة بل قولهم حكاية عن الشهداء ولا يبعد ان يقال المراد بالعدالة المفسر بها في الحديث المرفوع عدم الميلان عن الصواب فافهم لكن يبقى ان الآية ظنية بعد غير صالحة لاثبات القاطع وايضا لو تم لدل على حجية اجماع الصحابة ولا الاجماع مطلقا فان الخطاب الشفاهي لا يتناول المعدوم زمن الخطاب الا ان يقال المقصود حجية نفس الاجماع لا اجماع كل عصر والتعميم ثبت بدليل آخر فافهم المنكرون قالوا اولا قال تعالى

فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله فلا مرجع الى الاجماع فهو منقوض بالقياس لانه رد الى الرأي فالسبيل ان يرجع اليهما
بمعنى القياس يرجع الى الكتاب والسنة لانه مظهر لحكم الله تعالى المشترك في ردوه فان الاجماع ايضا مظهر لحكمه تعالى فالرد اليه رد
الى الله ورسوله وفي الاستقصاء نظر فان المنكرين الروافض والخوارج وهم ينكرون القياس ايضا فالاولى ان نقرر منعا بانا لا نسلم
دلالة الآية على ان لا مرجع الى الاجماع فان الرد الى الاجماع رد الى الله ورسوله على ان الشرط عند الاجماع والرد انما هو على
تقدير التنازع بل نقول مفهومه يفيد حجية الاجماع فيكون الزاما عليهم فان الروافض قائلون بالمفهوم فافهم وقالوا ثانيا قوله تعالى
لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة الآية وامثالها مما يشتمل على النهي يفيد جواز صدور المنهي عنه عن الكل والا لزم النهي عما يستحيل وجوده
واذا جاز ارتكاب المنهي فصدوره خطأ في الاجتهاد بالطريق الاولى والجواب انه منقوض بامثال قوله تعالى لا تزن ويلزم جواز
صدور الكبيرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم والحل الجواب الجواز الوقوعي لا يلزم فان النهي لا يتوقف على جواز المنهي
عنه الوقوعي كيف ولو كان هذا لزم عصيان كل مكلف ولو مرة والامكان الذاتي الذي هو لازم للنهي لا يفيكم اصلا فانه لا يستلزم الوقوع
على انه منع لكل من المكلفين لا للكل فغاية ما لزم جواز صدور المنهي عنه من كل ولا يلزم جواز صدوره عن الكل اجماعا ولا تلازم بينهما والنزاع
في الثاني دون الاول كذا في شرح المختصر اقول المنع للكل وانما كما هو مقتضى اللفظ يستلزم المنع للكل فتأمل ولا يبعد ان يقال المنع لكل وانما
انما هو لهم انفرادا لاستحالته اجتماعا فتأمل فيه وقالوا ثالثا حديث معاذ فانه لم يذكر الاجماع ولو كان حجة لذكره وقد قرره

قد مر ردا بان الاجماع حديث لم يقع في ذلك الزمن

مسئلة لا عبرة في الاجماع بالكافر ولا عبرة ايضا لو فاق من سيصير اجماعا وما صدر عن الخبيث الحجاج قدح اجماع خلافة افضل الصحابة
بان بني حنيفة الذين اتبعوا مسيلمة الكذاب كانه علم نبأ النبوة حتى تكلم بحماقته لا يثبت اليها اما المقلد فالاكثر قالوا انه كالعامي لا يعتبر
به في الاجماع وان كان عالما بالمسائل خلافا للقاضي فانه لا يعتبر الا الاجماع الامة فقيل يعتبر الاصولي وقيل لا بل الفرعي
لنا لو اعتبر المقلد لكان الاجماع كالكل العوام واحد الاجماع مع الآراء وليس منهم ويلزم ان لا يتحقق اجماع ايضا فان المقلدين اكثر من ذرات
الرمل اعلم انه سيجيء ان شاء الله تعالى ان الاجتهاد يتجزى فلو كان مقلد له رأي في بعض الوقائع فالاجماع عليه لا يكون الا بدخوله اتفاقا
فانه مجتهد وليس اعتباره مقتضيا الى كونه كالكل العوام واحد واستدل بان المخالفة يحرم عليه قولا وفعلا للمجتهدين فيكون قوله المخالف
معصية مهدرة شرعا فلا يضر الاجماع اقول لا يلزم من حرمة مخالفة الفقهاء والاجماع بدونه لجواز ان يكون صدوره معصية وما بعد صدوره
يكون معتبرا كمخالفة المجتهد القاضي لرأي امامه فانه ينفذ القضاء عنده في رواية مع كونها معصية فيكون معتبرا شرعا وسيأتي في الخاتمة و
لا يذهب عليك ان القضاء بخلاف مذهبه له اعتباران اعتبار انه موافق لاجتهاد آخر ومن هذا الاعتبار ليس خطأ وهو شرط للقضاء
بمذهبه واعتبار انه وقع معصية والنفاذ لاجل الاعتبار الاول لا باعتبار كونه معصية واما قول المقلد المخالف للاراء المجتهدين فمعصية
ليس الا وهي مهدرة شرعا فهو من قبيل اصوات الحيوانات بل ادون منه فالتحسين والتقبيح الفرق على ان الحق عدم نفاذ القضاء
فافهم وقد يعترض بان من خالف باعتباره يمنع حرمته ولعل هذا مكابرة فانه من الظاهر انه افتى لا عن دليل وهو حرام
بالنص وما في شرح الشرح لدفعه ان اتفاق المجتهدين يدل على وجود قاطع دال على الحكم فمخالفته مخالفة القاطع وهي حرام
منهم فوضع بان مستند الاجماع ربما يكون ظنيا جليا فدلالة الاتفاق على القاطع ممنوعة والاولى كما قيل في حواشي ميرزاجان

اتفاقهم من حيث هم مجتهدون لا يكون الا برأيهم قطعا ولا شك ان مخالفة المجتهد برأيه حرام اذ ليس له رأي معتبر شرعا فتدبر

ثم ان هذا انما يتم في اجماع الصحابة واما اجماع من بعدهم بعد تقرر الخلاف فللمناقشة فيه مجال لان مخالفة من بعدهم مع موافقة واحد منهم ليس حراما عليه فان المقلد له ان يقلد قول اي مجتهد شاء فانقلبت فيه مخالفة الاجماع لانه قد اماتت الاقوال السابقة فيحرم مخالفته قلت كونه اجماعا هو اول المسألة هذا لكن الحق غير خاف على من له ادنى تدبر فان مخالفة هذا المقلد المجتهدي زمانه ان كان بالرأي فهو حرام غير ناش عن الدليل الشرعي فلا اعتداد به وان كان لكونه موافقا لقول مجتهد سابق عليهم فاعتبار قوله لانه قول مجتهد سابق بالحقيقة اعتبار للقول ذلك المجتهد فقد آل الى ان الاجماع اللاحق بل هو حجة مع مخالفة المجتهد السابق ام لا وسيجيء ولا دخل لمخالفة المقلد ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما في الحاشية انه يجوز ان يكون للمجتهد قولين ووقع الاتفاق على احدهما والمقلد يجوز ان يقلد الاول فلا حرمة فيجوز ان يعتبر فتامل .

مسئلة لا يشترط عدالة المجتهد في الاجماع فيتوقف على غير العدل في مختار الامدي والامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره كلاهما من الشافعية لان الادلة الدالة على حجية الاجماع مطلقة عن تقييد الامة بكونها عدولا فاعتبار اجماع العدول مع مخالفة الفاسق لا مدرك له شرعا وكل حكم لا مدرك له شرعا وجب نفيه وهذا انما يتم اذا كان الامة المطلقة شاملة للفساق في العرف القديم والحنفية بل الجمهور شرطوا العدالة وهو الحق لان قول الفاسق وجب التوقف فلا دخل له في الحجية ولان الحجية في الاجماع حقيقة للتكريم لاهله والفاسق لا يستحق التكريم وقد يقال لم يدل دليل على ان الحجية للتكريم وانما اللازم ان التكريم ثبت بالحجية واين هذا من ذاك وانت لا يذهب عليك انا قد اشرنا سابقا في تقرير بعض الحجج السمعية انها للتكريم مع انه يكفي لنا كون الحجية مستلزمة له فنقول لو كان قولهم معتبرا في الحجية لزم تكريمهم وهو منتف وقد يقال انه اهل له اي للتكريم لدخول الجنة فان المؤمن لا يخلد في النار فيتوقف الاجماع عليه كذا نقل عن الامام شمس الائمة الا انه استثنى الفاسق المعلن ولا يخفى عليك ان الحجية لا يوجب التقييد بالاعلان في عدم القبول اللهم الا ان يقال انه ورد في بعض الاحاديث الوعد بالمغفرة لمن ستر ذنوبه والوعيد الشديد على من افضحه الله تعالى في الدنيا فيعطي الظن بالمغفرة لمن ستر الله ذنوبه وفسقه بخلاف المعلن فانه على الشك بقي فتامل فيه ويدفع بانه لم يعتبر قوله في الدنيا بدليل وجوب التوقف في اخباره فلا يكون اهلا للتكريم باعتبار قوله وهذا الابناء في التكريم في الآخرة بوجه بعد اذ لا لهم وقيل يعتبر قوله في حق نفسه فقط فلا يعتبر الاجماع مع مخالفته في حقه ويعتبر في حق غيره كالاقرار فانه حجة في حقه دون غيره ويدفع بانه لو قبل مخالفته كان نافعا له التكريم وانما يقبل ظنيا عليه لا فيما له احتجاجا كذا في شرح المختصر اقول كلما ادى اليه اجتهاده فيما لا قاطع فيه فهو عليه اجماعا لانه يجب عليه العمل به اولا ولو كان له بالآخرة للتكريم فتدبر وعدم البدعة المفسقة وهي البدع الجلية كالتجسيم والرفض والخروج كالعدالة فمن شرطها وهم الجمهور والحنفية قاطبة شرط عدم البدعة ايضا ومن لا فلا والاول هو الصحيح كيف لا وانه قد غلب مكابرة الهوى على العقل والنفس والهوى في تعصبهم فوقعوا في ضلالة وظلمة فيريهم الهوى خلاف ما هو عليه فلا اعتداد بهم واعتبار القول في الاجماع انما كان يجاب مع صحة الرأي فان قلت ما بال كثير الشافعية حيث قبلوا رواية المبتدع الذي يرى الكذب حراما ولا يدخلونهم في الاجماع وما الفرق قلت لعل الفرق عندهم ان تدينهم اوقعهم في ما اوقعهم ومع ذلك يحرمون الكذب فلا يجترؤن عليه وعدم قبول الرواية كان لتهمة الكذب لا غير واما الدخول في الاجماع فانما هو بالرأي وقد افسدوه لاختيار مكابرة الهوى على العقل ونحن قد بينا عدم

قبول ما رووه ثم انه اذا تأملت فيما القينا ظهر لك انهم ابعد لعدم الاعتبار من الفاسق فان الفاسق لا يعتقد ديانة بل ايذا فهو اشنع شرعا فافهم ثم لما كان يرد على غير الشارح بل على اعتبار المبتدعة الكلية انه يلزم ان لا ينعقد الاجماع على خلافة افضل الصديقين وامير المؤمنين على خلاف الروافض في الاول والخوارج في الثاني اجاب عن الاول بقوله وخلاف الروافض بعد الاجماع فان الاجماع انعقد من الصحابة وهم عدد قليل وبعدهم بكثير وانكارهم عدد مخصوص ودعوى انه كان منهم من قبيل كذب ومكابرة لا يلتفت اليه فاجاب عن الثاني بقوله وخلاف الخوارج ليس في الاجماع لان معاوية مجتهد وهو لم يبايع امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام فما انعقد الاجماع واما ثبوت الخلافة فلكفاية بيعة الاكثر من المعتبرين وكونه اهلا لها في نفسه من غير ارتياب او لدليل آخر لاح لهم فتأمل وقال بعضهم في كون مخالفة معاوية بالاجتهاد نظر لانه لو كانت بالاجتهاد لناظر بالحجة وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه كان ابيق للحق وقصد مناظرته بالحجة واقامة الحجة عليه ولم يصغ اليه وعند شيعاء ثم ما قال انما قتله علي حيث جعل عليه شيئا كبيرا وليس هذا من الحجة في شيء ولذا قال امير المؤمنين في الجواب فاذا قتل حمزة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بل الكلام في كونه مجتهدا كيف وقد عده صاحب الهداية من السلاطين الجابرة مقابل العادلين ولو كان بالاجتهاد لما كان جورا ولم ينقل منه فتوى على طريقة الاصول الشرعية هذا والاولى ان يقال لم يكن اجماعا لما كان اسامة ابن زيد حبيب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم شاكا في امير المؤمنين فانه ارسل مولاه اليه وقال في اعتذار عدم دخوله في امره لو كنت في شدق الاسد لاحببت ان اكون معك فيه ولكن هذا الامر لم اره رواه البخاري وعن ابي وائل قال دخل ابو موسى وابو مسعود على عمار حيث بعثه علي الى اهل الكوفة يستنفرهم فقالا ما رأيناك اتيت امرا اكره عندنا من اسراعك في هذا الامر منذ اسلمت فقال عمار لهما مثله رواه البخاري وابو بكرة شاكين في امره فاين الاجماع وبعد التنزل فالجواب بعيد وتحقيقه لبعد فافهم

مسئلة الاجماع الحجة لا يختص بالصحابة رضوان الله تعالى عليهم بل اجماع من بعدهم ايضا حجة خلافا للظاهرية وعليه الشيخ الاكبر خاتم الولاية المحمدية وابن حبان ورواية عن الامام احمد قولان قول كالظاهرية وقول كالجمهور وهذا هو الصحيح لنا الادلة السمعية فانها ليست مختصة بالحاضرين على المختار فان سبيل المؤمنين والامة يتناول كل عصر واما الادلة العقلية فقيل تتم في غيرهم ايضا وقيل لا تتم لانهم اي الاخبار من لا يتصور الاحاطة لمن لم يلحق اجماع الصحابة لا مخالفته كل اجماع اقول الحق الاتفاق على التخطئة لمخالفة الاجماع مطلقا كما قيل كما يظهر بالتتبع الوقائع لكن لا يتم هو بانها حجة لان الخصم ينكر امكان وقوعه وهو لا ينافي التخطئة على تقدير وقوعه فافهم فانه دقيق فيه اشارة الى ان الفرق بين تمام السمعية وعدم تمام العقلية مع ان الظاهر انهما سواء ووجه الفرق ان مقتضى السمعية ان الحجية لازمة لوقوع الاتفاق مطلقا ومقتضى العقلية كذلك بل مقتضاها انه اذا وجد الاتفاق وصار حجة صح تخطئة مخالفه فلو وقع الاتفاق فلا بد به كما قال الخصم لا ينافي ذلك ثم ينافي السمعية لانه اتفاق على ما ليس بحق كذا في الحاشية وانت لا يذهب عليك ان صحة تخطئة المخالف غير متوقفة على الحجية في العلم ولو توقفت في الخارج وحاصل الاستدلال انهم يخطئون مخالف ما وقع عليه الاتفاق في كل عصر فلو لم يكن اتفاقهم حجة وصوابا عندهم لما ثبت التخطئة فيكون الاجماع حجة قطعية مركوزة فيهم اذ انهم لا يكونون هذا الا عن قاطع وهذا بعينه جار في اجماع التابعين ومن بعدهم فالتخطئة لو وجدت ينافي عدم الحجية قطعا وان اراد ان التخطئة في نفس الامر متوقفة على الحجية فهذا غير ضائر بل نافع

ثم انه كان تخطية المخالف غير منافٍ لعدم العبرة بالاتفاق لو تحقّقت لم يتم هذا الدليل اصلاً فان للخصم ان يقول هذا انما يتم لو كان اجماع
الصحابة حجة معتبرة واما لو كان غير معتبر كما يقول به الخصم فالتخطية لا ينافي ذلك فهذا اذن لم يبق فارق بعد تسليم التخطية بين
العقلية والسمعية ولم يبق في هذا الكلام الا ان الخصم ينكر تحقق الاتفاق فالتخطية على تقدير تحققه لا ينافي ذلك ويشتمل هذا
في السمعية ايضاً فالجواب الحق باثبات وقوع اتفاق التابعين في حادثة ولم يثبت انكار الخصم الا عنده لا استقرار الخلاف وتقرر المذاهب
لا عند سكوت الصحابة لعدم وقوع هذه الحادثة في زمنهم ومحل الخلاف ههنا هو هذا لا ذاك فانه مسئلة اخرى سيجيء بيانها ان شاء الله
تعالى الظاهرية قالوا اولاً اجمع الصحابة على ان ما لا قاطع فيه محل الاجتهاد ولا باس برجوعه الى اي طرف شاء فلو قيل باجماع من بعدهم
لم لا يبطله او لا يبقى محل الاجتهاد ولزوم النقيضان لحقيّة كل اجماع قلنا هذا منقوض باجماع الصحابة على حكم بعد هذا الاجماع اي على
ان ما لا قاطع فيه محل الاجتهاد فيلزم النقيضان والحل انه عرفية عامة اي ما لا قاطع فيه محل الاجتهاد ما دام لا قاطع فيه فانعدام
الحكم لانعدام الوصف لا يوجب بطلان هذا الذي هو مجمع عليه وقالوا ثانياً لو اعتبر اجماع من بعدهم لاعتبر مع مخالفة بعض
الصحابة بعضاً يعني لو اعتبر هذا الاجماع لاعتبر اجماع من بعد الصحابة بعد تقرر الخلاف فيهم قلنا نمنع الملازمة فان بينهما فرقاً بعدم وجود
الاتفاق عند استقرار الخلاف فيمن قبل لكون قول كل مع الدليل حياً هذا عند من يشترط عدم الخلاف السابق او لبطلان
اللازم فان هذا الاجماع حجة ايضاً على راي الاكثر مسئلة لا يشترط عدد التواتر في المجمعين في مختار الاكثر ليس المراد بعدد التواتر العدد
المعين فانه تحقيق بل انه لا حد له بل المراد عدد لو اخبروا في محسوس يوقع العلم لان الحجية انما هو للاتفاق تكرماً لهذه الامة وهو مطلق لا دخل
فيه لعدد التواتر اعلم ان العمدة في اثبات حجية هذا الاجماع الدلائل السمعية اما العقلية فلا لان التخطية لم يظهر لمخالفة المجمعين الغير
البالغين عدد التواتر كما لا يخفى ولذا قال المصنف الاجماع تعبدي تكرماً فافهم مجمع قالوا لا بد من الجماعة ولا يكون اتفاق الاثنين
ولو كانا كل الامة المجتهدة اجماعاً لو وقع وذم مخالفة الجماعة في الحديث وقيل يكفي اثنان اذا كان كل الامة المجتهدين وهو الظاهر
والا لزم اجماع الامة على الخطاء اما الواحد اذا كان هو المجتهد لا غير فقيل حجة لئلا يخرج الحق عن الامة وتحقيق مناط الاجماع اي منع
على الخطاء يقتضي عدم خروج الحق عن الامة ولعله لذلك يكون قول الامام محمد بن المهدي الموعود حجة يخطئ مخالفه وقيل لا يكون
حجة لان المنفي عنه الخطاء هو انما الاجماع دون الواحد وهو المختار وانت لا يذهب عليك انه انما نفى عن الاجماع الخطاء تكرماً
لهذه الامة المرحومة لعدم خروج الحق عنها وهو يقتضي نفي الخطاء عن الواحد اذا كان هو المجتهد كيف لا ويلزم ان لا يكون
في الامة من يامر بالمعروف وينهى عن المنكر والسمعي ينفيه فافهم مسئلة التابعي المجتهد معتبر عند انعقاد اجماع الصحابة عند
الحنفية والشافعية واكثر المتكلمين فلا يكون اجماعاً عند مخالفته اياهم فان قلت هذا لا يصح عند من يقول بحجية قول الصحابة
فان مخالفة التابعي اياه حرام عليه فلا يعتبر قوله فلا يضر اجماعهم قلت لا نسلم الحرمة عنده اذا ادى اجتهاده الى عدم الحجية لكونها مجتهداً
فيها مظنونة ظناً ضعيفاً فافهم ومن بلغ درجة الاجتهاد بعد اجماعهم فاعتباره موقوف على شرط انقراض العصر وعدم ظهور المخالفة من
المجمعين بعد الاجماع واما من التابعين اياهم في حيوتهم فعنده هذا الاشتراط لا بد من دخول من بلغ الاجتهاد من الصحابة بعد اجماعهم وقيل لا يعتد
التابعي في اجماعهم مطلقاً وهو رواية عن الامام احمد واليه يشير كلمات الشيخ الاكبر لنا العصمة ثبت لكل من الامة والصحابة مع وجود هذا التابعي بعض الامة
اقول ان قيل لم لا قاطع عندهم على الحكم لما اجمعوا عادة عليه فيكون اجماعهم حجة ولا يلتفت الى قول التابعي قلنا لم فان الاتفاق قد يكون بالقياس استدل

بانهم سوغوا الاجتهاد بعضهم كسعيد وشريح والحسن وغيرهم ولولا الاعتبار بهم لما سوغوهم اجتهادا معهم لعيب بما تيهم ولم يثبت التسويغ من اجماعهم يعني انا
نقول لم يثبت تسويغهم في اجماعهم وهو ممنوع لانفيا كيف وان مختلفا فيه فان التسويغ فيه لا يفيد ما نحن فيه كما عن ابي سلمة تذاكرت مع ابن عباس
وابي هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس بابعد الاجلين وقلت بوضع الحمل ولفظ البخاري جاء رجل الى ابن عباس و
ابو هريرة جالس عنده فقال افتني في امراة ولدت بعد زوجها باربعين ليلة فقال ابن عباس بابعد الاجلين وقلت انا واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن قال ابو هريرة انا مع ابن اخي يعني ابا سلمة فارسل ابن عباس كريبا الى ام سلمة فقالت قتل زوج سبيعة
الاسلمية وهي حبلى فوضعت بعد موته باربعين ليلة فخطبت فانكحها رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وكان ابو السنابل
فيمن خطبها واعلم انهم اختلفوا بعد ان الاجماع مع مخالفة التابعي المجتهد ليس اجماعا انه حجة ام لا فمن ذهب الى حجية قول
الصحابي يقول حجة ومن لا فلا والحق انه حجة ظنية مظنونة لظهور اصابتهم اي هؤلاء الاخيار المشاهدين للقرائن فافهم مسئلة
قيل اجماع الاكثر مع ندرة المخالف بان يكون واحدا او اثنين اجماع كغير ابن عباس اجمعوا على القول بالعول وعند
كثرة السهام من المال فهذا على المشهور والاصح ان انكار العول لم يصح عنه وغير ابي موسى الاشعري اجمعوا على النقض بالنوم
والوضوء وغير ابي هريرة وابن عمر اجمعوا على جواز الصوم في السفر فيه اشارة الى ان ابا هريرة فيه كما هو الصحيح وقد مر وقيل
ان سوغ الاكثر اجتهاده مع مخالفته اياهم كخلاف امير المؤمنين وامام الصديقين ابي بكر الصديق في منع مانعين من
اداء الصدقات حيث تفرد بالحكم فقبلهم فلا ينعقد الاجماع مع مخالفته بخلاف قول ابن عباس بحل التفاضل في اموال
الربا فانهم لم يسوغوا اجتهاده فيها حتى انكروا عليه ورد بعد اخبره الى ان رجع عما كان يقول كما في صحيح مسلم ومر مثله
الى ثبت عن قوله في الصرف وقد مر في المنتهى وفي التمثيل الاول نظر فانه لم يثبت ان غير امير المؤمنين الصديق
الاكبر اتفقوا على عدم جواز قتال مانعي الزكوة وهو رضي الله تعالى عنه خالفهم فقط بل الذي ثبت انه رضي الله عنه
لما هم بقتال مانعي الزكوة اشتبه ذلك على امير المؤمنين عمر لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فكشف شبهته بانه داخل في الاستثناء فوافقه واجمع عليه الصحابة كافة وقاتلوا معه فليس في هذا
من الباب شيء فاحفظ والمختار انه ليس باجماع لانتفاء الكل الذي هو مناط العصمة ثم اختلفوا فقيل ليس حجة اصلا كما
انه ليس باجماع وقيل هو حجة ظنية غير الاجماع لان الظاهر اصابة السواد الاعظم اذ من البعيد ان لا يطلع الاكثر
بعد الفحص الشديد ويطلع الواحد الانذر قيل ربما كان الحق مع الاقل وليس فيه بعد الا ترى ان الفرقة الناجية واحدة
من ثلثة وسبعين فالاقل على الحق وقد ارتد اكثر الناس بعد وفاته عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام والمؤمنون
اقل من الكفرة وكان الاكثر من الناس في زمان بني امية على امامة معاوية مع ان الحق كان بيد امير المؤمنين
علي كرم الله وجهه من غير ريبة وفي امامة يزيد ابتهم مع انه كان من اخبث الفساق وكان بعيدا بمراحل من الامامة
بل الشك في ايمانه خذله الله تعالى في اشنع الشنيعات التي منها معروفة من انواع الخبائث واشباهها من الظلمة الفسقة
وبالحاصل ان الحق ربما كان مع الاقل وكثرة الاشخاص لا يستلزم كثرة العدول والمجتهدين وقائلوا
امامة معاوية لم يكونوا مجتهدين اللهم الا افذاذ وقائلوا امامة يزيد واشباهه لم يكونوا احدا الا من اراذل الفسقة

والنزاع انما وقع فيه فان الظاهر من اتفاق اكثر المجتهدين العدول الاصابة تأمل فيه فانه لا يزيد على الكلام على السند قال في
الحاشية المقصود دعوى ظهور الاصابة ولما كان استبعاد لهذا الاستناد تكلم عليه وانت لا يخفى عليك ان دعوى الظهور لا يخلو
عن كدر فتأمل المكتفون باجماع الاكثر قالوا اولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يد الله مع الجماعة فمن شذ
شذ في النار رواه اصحاب السنن وشهادة في صحيح البخاري قلنا محمول على الاجماع اي على اجماع الكل بناء على انه يمنع المخالفة بعد
الاتفاق لانه اي شذ من شذ البعير او توحش بعد ما كان اهليا قالوا ثانيا صح خلافة امير المؤمنين وامام الصديقين ابي بكر رضي الله
عنه صحة لا ارتياب فيه الا من سفه نفسه مع خلاف امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام وسعد بن عبادة وسلمان
ولو كان الشرط اجماع الكل لما صح هذا الاجماع على الخلافة الواضح الصحة مثل وضوح الشمس ثم عد سلمان غير صحيح فانه لم ينقل
منه التوقف اصلا كيف وسلمان من علماء فقهاء الصديقين واصحاب الامام العارف خواجه بهاء الدين نقشبند قدس سره
من الا لياء يريدون اخذه التصوف منه رضي الله عنه وينسبون خرقة ارادته اليه رضي الله تعالى عنه ويدفع بان الاجماع بعد
رجوعهم الى بيعته رضي الله عنه هذا واضح في امير المؤمنين علي كرم الله وجهه فانه قد روى عبد الرزاق عن معمر عن عكرمة قال لما بويع
لابي بكر تخلف علي عن بيعته وجلس في بيته فلقيه عمر فقال تخلفت عن بيعة ابي بكر فقال اني آليت بيمين حين قبض
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان لا ارتدي بردائي الا الى الصلوة المكتوبة حتى اجمع القرآن فاني خشيت
ان ينفلت ثم خرج فبايعه كذا في الاستيعاب ثم اختلف الروايات في زمان التوقف ففي صحيح ابن حبان انه بايع بعد ثلثة
ايام وصححه القسطلاني وفي الصحيحين بعد ستة اشهر وقال بعض اهل التحقيق انه كرم الله وجهه بايع بيعتين اولهما بعد ثلثة ايام بقبول
الخلافة وثانيهما بعد ستة اشهر لما وقع المشاجرة في فدك وغيره ولما زعم الناس التباغض ولم يكن لهم ذلك الزعم كيف وامثال
امير المؤمنين علي كرم الله وجهه براء منه وتوقف بل هو ضيع آخر لكن رجوع سعد بن عبادة في خفاء فانه تخلف ولم يبايع وخرج
عن المدينة ولم ينصرف اليها الى ان مات بحوران من ارض الشام لسنتين ونصف مضينا من خلافة امير المؤمنين عمر وقيل
مات سنة احدى عشر في خلافة امير المؤمنين الصديق الاكبر كذا في الاستيعاب وغيره فالجواب الصحيح ان تخلفه لم يكن عن
اجتهاد فانه اشد الخزرج قالوا لنا امير ومنكم امير لئلا يفوت رياستهم فاظهر صديق الاعظم حديثا افاد بطلان قولهم فقال معاذ بن
جبل وغيره كما ان الرسول من قريش كذلك خليفته وقال امير المؤمنين عمر بما في الاستيعاب بسند متصل انشدكم الله
هل تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امر ابا بكر ان يصلي بالناس قالوا اللهم نعم قال فايكم يطيب نفسه
ان يزيله عن مقام اقامه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقالوا كلنا لا يطيب نفسه نستغفر الله فبايع الانصار كلهم من
الخزرج والاوس ولم يبايع سعد لما كان له حب السيادة واذا لم يكن مخالفته عن الاجتهاد فلا يضر الاجماع ولعله لهذا قال امير المؤمنين عمر حين قالوا
قتلتم سعدا قتله الله كما في صحيح البخاري وظني ان الذي وقع في موته انه وجد ميتا مخضر اللون كان اثر دعوة امير المؤمنين والله اعلم فانفلت فحر
قد مات هو رضي الله عنه شاق عصا المسلمين مفارق الجماعة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لم يفارق الجماعة احد فمات الا مات
ميتة جاهلية رواه البخاري والصحابة لا يموتون مثل هذا عن موت الجاهلية قلت سبب ان مخالفة الاجماع كذلك الا ان سعدا شهد بدرا وعلى ما في
صحيح ان البدريين غير مؤاخذين بذنب يشملهم كمثل التائب وان عظمت المعصية لما اعطاهم الله تعالى المنزلة الرفيعة برحمته الخاصة

بهم اليه مع تقضى من تكون في الجنة فتقدمهم رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الجنة والمغفرة فتأمل وسور ونظن بهذا الصنيع الشنيع
فاحفظ الادب ولا تغلب الرقة اعتبر فتم ان الاجماع انما تحقق بعد دخول امير المؤمنين على كرم الله وجهه فمن ابن صحة الخلافة قبل
بيعته كرم الله وجهه قلنا اولا ان خلافته ثبتت من الاشارات النبوية كما في صحيح مسلم ادعى لي ابا بكر وعبد الرحمن باباك حتى اكتب كتابا
في الخلافة ان يتمنى متمن ويقول انا اولى ويابى الله والمسلمون الا ابا بكر وكما روى الترمذي لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يؤمهم
غيره وقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لتلك المرأة اذ سألت انى اذا جئت ولم اجدك كأنها تعني الموت ان لم تجديني فأتي
ابا بكر رواه الصحيحان قال الشافعي الامام هذا اشارة الى الخلافة ولتم ما قال الشيخ بن الحجر المكي ان خلافته رضي الله عنه ثبتت بالنص
وثانيا ما اشار اليه بقوله واما الصحة اي صحة الخلافة فلا اجماع على كفاية بيعة بالاكثر وقد وجدت فانه لم تتخلف يوم السقيفة الا
رجال قليلون ثم بايعوا الصديق ذلك فافهم ولا تزل فانه مزلة عظيمة **مسئلة** انقراض عصر المجمعين ليس بشرط لانعقاد الاجماع
عند المحققين ومنهم الحنفية وقال احمد والامام ابو الحسن الاشعري وابن فورك انقراض العصر شرط مطلقا سواء كان اجماع
الصحابة او اجماع من بعدهم وقيل شرط في اجماع الصحابة فقط وقيل شرط في الاجماع السكوتي فقط وقال الامام امام الحرمين
ان كان سنده قياسا فشرط والا فلا كذا في المختصر والصحيح ان الشرط عنده اي حين كان السند قياسا قطعا طول الزمان
لا انقراض العصر فلم يكونوا اثبتوه بعد الاتفاق للاجماع عنده مع وجود الانقراض بفقد التطاول لنا الدليل على العصمة اتفاق كل
من الامة بالنص وقد وجد ولو لحظة فيجب حجيته وبهذا القدر تم الدليل لكن زيد عليه لزيادة التوضيح والاستيناس
بعدم الاشتراط وذلك لان الانقراض لا دخل له في الاصابة ضرورة فتأمل وما في الحاشية اشارة الى ان حجية
الاجماع ليست عقلية بل امر تعبدي الا ترى انه لم يكن حجة في زمانه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام فكما كان انقراض
زمانه صلعم شرطا كذلك يجوز ان يكون انقراض عصر المجتهدين ايضا شرطا فلا يزيد على الكلام على التوضيح ولا ينافي اصل الاستدلال واما في
حيوته صلعم فلا تحقق للاجماع لكفاية قوله ولعلموا الاجماع لان الاجماع لو وقع لم يكن حجة فالقياس عليه مع فارق واستدل لو شرط
انقراض العصر لما وجد اجماع لتلاحق المجتهدين اي لحوقهم مرة بعد اخرى فلو توقف الاجماع على الانقراض وورد مجتهد وجب دخوله ثم
يجب انقراضه فيجب دخول آخر لاحق قبل انقراضه وهكذا واجيب اولا كما في شرح الشرح بان التلاحق للمجتهدين ليس بواجب بل جائز
الجواز ممكن ابن يلزم عدم تحقق الاجماع بل غاية ما يلزم جواز عدم تحقق الاجماع ولا فساد فيه وقيل انه واجب عادة وانما يجب عقلا فان العادة
جرت بوجود مجتهد في كل عصر اقول للمنع مجال فان جريان العادة في القرون السالفة مسلم واما في كل عصر فكلا حتى الحنفية والآخرة
في رفع شرح الشرح ان يقال لو شرط لزم عدم تحققه في زمان قد اجمعوا على تحققه فيه اي في زمان تحققه فيه مسلم بيانه
بينكم وهو زمان الصحابة والتابعين وتابعيهم مع لا لمنع التلاحق للمجتهدين ولا للتبع لانه معلوم الوقوع فقد برد واجيب ثانيا بان
المشترط انما هو انقراض المجمعين الاولين فقط لا انقراض اللاحقين ولو قيل بدخلية اللاحقين في تحقق الاجماع مع لا يلزم
عدم تحقق الاجماع ابدا اذا قيل بعدم دخلية اللاحقين بان يكون الاجماع المجمعين لكن الحجية مشروطة بالانقراض فعدم اللزوم
ظاهر وانت لا يذهب عليك ان الانقراض لو كان شرطا لكان لاحتمال ظهور الحجة بخلافه والرجوع اليه
وهنا متحقق في كل من له دخل في الاجماع فالمجتهد اللاحق الكائن الاجماع بدون رأيه غير معتبر فلا بد من انقراض

عصره اليه لقيام الاحتمال المذكور وان لم يكن له دخل في الاجماع بل تم بدونه فهذا باطل لانه اذا شرط الانقراض فقبله لا حجة اصلا فيجوز مخالفة
اللاحق بالرأي ويكون قوله معتبرا فوقت الحجية وهو وقت الانقراض لم يوجد قول كل الامة فانتفى الاجماع ومع الحجة الدليل
وانت تعلم ان الكلام ان الاخيران فتامل الشارطون قالوا اولا يؤدي عدم الاشتراط المذكور الى منع المجتهد عن الرجوع اي موجب
الرجوع ولو كان ذلك الموجب خبرا صحيحا واجب العمل وذا اللازم باطل قلنا منقوض بما بعد الانقراض فانه يلزم منع المجتهد عن مخالفته
مع وجود الموجب ولو كان خبرا صحيحا واجب العمل منع لبطلان التالي لانا نلتزم المنع عن الرجوع ولا نسلم امكان الموجب للاجماع
القاطع فلا يصح دليل نفي متابعته قال ابو عبيدة بفتح العين السلماني سألني امير المؤمنين حين رجع من عدم صحة بيع ام الولد
روى البيهقي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه خطب على منبر كوفة فقال اجتمع رايي ورأي امير المؤمنين عمر ان لا يباع
امهات الاولاد واما الآن اري بيعهن فقال عبيدة السلماني رأيك مع الجماعة احب الي والمحفوظ الينا من رايك وحدك
فاطرق علي ثم قال اقضوا اما انتم تقضون فانا اكره ان اخالف اصحابي وفي رواية عبد الرزاق رأيك ورأي عمر في الجماعة احب الي
من رأيك وحدك في الفرقة فضحك علي رضي الله عنه كذا في فتح القدير فقد ظهر من هذا ان الرجوع غير صحيح عنده ووقوع الاجماع مرة والا لما انكر
ابو عبيدة على امير المؤمنين علي رضي الله عنه وتوقف هو عن الرجوع كذا قالوا وفيه خفاء فان هذا انما يدل على اتفاق رأي امير المؤمنين
لا على اتفاق الكل وقول ابو عبيدة الخ لا يدل عليه لان الجماعة تقع على ما فوق الاثنين ولذا قال احب الي ولم يقل رايك وحدك خطأ
قطعا واما رجوع امير المؤمنين عن هذا القول فلعله لرجوع رايه الى ما كان او لم يرجع لكن امرهم بالثبات على ما كانوا عليه كراهية
ان ينتقلوا من رأي مجتهد التزموه على انفسهم فافهم ثم انه لو كان على عدم جواز البيع اجماع لزم كون قول امير المؤمنين
اما خارقا للاجماع وشأنه اجل من ذلك والا لان الانقراض شرط عنده وهو ايضا بعيد منه وايضا يتوجه اليه ما قال ابو عبيدة
فافهم ولا يبعد ان يقال المقصود منه الاستناد والقدر الثابت فيه كاف لانه لما انكر الرجوع عن موافقة البعض او الاكثر
لكونهم في طبقة عليا فاي استبعاد في حرمة مخالفة الاجماع والرجوع بعده فتامل وقالوا ثانيا لو لم يعتبر قول الراجع من المجمعين
بعد الاجماع لان الاول اتفاق الامة لا يجوز خرقه ليوجب عدم اعتبار قول من مات من المخالفين في الاجماع اللاحق
لان الباقي كل الامة فيكون اتفاقهم حجة قلنا قد يمنع بطلان اللازم ويلتزم عدم اعتبار قول من مات لان قول الميت كالميت
فلا يعتبر وقد يمنع الملازمة وعليه الاكثر لان قوله اي قول من مات حي بدليله فهو كبقائه اي كبقاء الميت حين الانعقاد
للاجماع فلم يلزم الاتفاق واما فيما نحن فيه فقد وجد الاتفاق ولو لحظة فتامل **مسئلة** اتفاق العصر الثاني بعد استقرار
الخلاف في العصر الاول ممتنع عند الاشعري والامام احمد والامام حجة الاسلام الغزالي والامام امام الحرمين والمختار
انه واقع حجة وعليه اكثر الحنفية والشافعية لنا اولا الوقوع اجماع التابعين على جواز متعة العمرة اي الجمع بينهما
باحرام واحد او باحرامين في اشهر الحج والفقهاء يطلقون القران على الاول والمتعة على الثاني والاسم جرى على الاطلاق
القديم وقد كان امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين عثمان ينهى عنه اما نهي امير المؤمنين عثمان فثابت في الصحيحين وغيره
في الحاشية في صحيح البخاري ان مروان قال شهدت عثمان وعليا وعثمان رضي الله عنه ينهى عن المتعة وعن الجمع بينهما
فلما راى علي اهل بهما لبيك بعمرة وحجة وقال ما كنت لادع سنة النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لقول احد ثم الروايات

متناقرة فلا يضر كون الراوي مروان والناهي امير المؤمنين عمر رضي الله عنه ثم ثبت بسند صحيح لكن يروى في غير المعتبرات ان
عمر كان يقول ثلث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انا احرمهن وانهى عنهن متعة الحج ومتعة النكاح وحي
على خير العمل فان صح فمعناه ان الثلاثة التي رخصت في العهد الشريف احيانا انا ابين حرمتهن التي ثبتت منه عليه وآله
واصحابه الصلوة والسلام وانهى عنهن لاجل الحرمة الثابتة في الشرع الشريف بعد الاباحة واراد بمتعة الحج فسخ الحج بالعمرة
ثم الحج بالاحرام في يوم قبل عرفة فانه وان وقع في حجة الوداع لكنه كان مختصا بالصحابة لما قال ابو ذر رواه مسلم وهذا يوافق لما روي
عنه في احد الصحيحين انه قال لعلي ان الله يقول واتموا الحج والعمرة لله جميعا واما رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فقد ساق
الهدي ولم يحل واما متعة النساء وان ابيحت يوم خيبر لكن حرمت بعد ذلك الى يوم القيمة وحي على خير العمل قد نسخ في العهد الشريف
ولهذا ترك الاذان به وانما صرف الثلاثة لكونهن في العهد الشريف ولمن يتوهم الجواز بسماع انها كانت فازال الوهم
بنهاه اي كانت لكن لم يبق عليكم فافهم وانما اشرنا الى هذا مع انه من الاطناب لان بعض السفهاء من الروافض يطعنون نور الله بافواههم
ويقولون ان امير المؤمنين حرم ما كان مباحا في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وهو كثير فلا يلتفت اليه ولنا
اجماع التابعين على عدم جواز بيع ام الولد وقد اختلف الصحابة اجماع التابعين على جواز متعة الحج لعله اذا صح فانهم كانوا مسلمين غير
منهم عمل لتتبع الفتوى به في ايام الحج لاجتماعهم فيها واما اجماعهم على حرمة بيع ام الولد فلم يصح بعد ولم ينقل بوجه يقبله العقل و
قرائن الصحة واما الحجية اي حجية هذا الاجماع فلانه لو لم يكن لزم خلو الزمان عن الحق والاتفاق الامة على الخطاء المنفي عنهم بالنص وفيه
ما فيه لان خلو الزمان عن الحق ممنوع وانما يلزم لو لم يكن قول المجتهد الاول باقيا وهو في حيز الخفاء فان بقاءه ببقاء الدليل
لا ببقاء القائل وهو موجود ان قيل قد مات بهذا الاتفاق قلنا هذا فرع حجية الاتفاق وفيه الكلام بعد فافهم ثم ان الامام ابا حنيفة
ذهب في رواية بنفاذ بيع ام الولد بحكم القاضي خلافا لهما فقيل هذا مبني على ان الخلاف السابق يمنع الاجماع اللاحق والا انعقد
اجماع التابعين على عدم الجواز وانقضاء مخالف الاجماع لا يمضي فاذا لم يرفع هذا القول وقال رواية عن ابي حنيفة في غير الشاذة
من الرواية من نفاذ القضاء ببيع ام الولد خلافا لهما على ما في الميزان وذكر شمس الائمة ابا يوسف مع ابي حنيفة فلان المسئلة
حجية هذا الاجماع اجتهادية فعند من يرى هذا الاجماع حجة لم ينفذ القضاء وعند من يرى عدم الحجية ينفذ فنفاذه مختلف فيه فلينفذ اذا اوجبه
امضاه قاض آخر وهو محمل رواية النفاذ لانه الحكم في كل قضاء مختلف فيه فافهم فان قلت لو اعتبر هذا الاجماع لزم تضليل بعض الصحابة الذين
وقع الاجماع على خلاف قولهم لان مخالف الاجماع ضال اجاب وقال ولا يلزم التضليل لبعض الصحابة لان رأيه كان حجة قبل حدوث الاجماع
وحكمه كان عن دليل شرعي موجب للعمل به وانما انتفاء بعد الاجماع لظهور نفس خلاف حكمه بعده وانما يلزم خلافه وهو لازم في كل اختلاف
لان الحق واحد فتامل المبطلون للاجماع قالوا العادة قاضية بالاستمرار على مذهبه في الاستقرار اي في حال استقرار المذاهب بالامر
على ما قال سيما من الاتباع فانهم لا يخالفون متبوعهم واذا كان المذاهب مستمرة استحال الاتفاق قلنا قضاء العادة به ممنوع وانما
ذلك شان الجهلة والمقلدة واما المجتهدون الباذلون جهدهم في طلب الحق فلا يستمرون على شيء بل يتبعون الدليل سيما
ممن بعدهم فان عدم الاستمرار فيهم اظهر قالوا ثانيا حجية هذا النحو من الاجماع قالوا اولا لو كان هذا الاجماع حجة يلزم تعارض
الاجماعين لتسويغ كل من المذهبين الذي وقع اتفاق الصحابة عليه وتعيين معين ههنا بالاجماع اللاحق وتعارض

الاجماعين باطل قلنا لا نم ان التسويغ اجماع فان كل فريق يوجب العمل بمذهبه ويحرم بمذهب آخر والقول بالتسويغ احد وفيه خفاء فان المراد بالتسويغ حكمهم بكون المسئلة اجتهادية ولا شك في وقوع الاجماع عليه ولهذا لم يكتف به وقال لو سلم ان التسويغ اجماع فمقيد بعدم وجود القاطع كما عرفت ان القضية عرفية ومقيدة بوصف عدم المقطوعية ثم الدليل منقوض بظهور النص القاطع فانه يلزم معارضة الاجماع النص فلا يكون النص معمولا ثم من يجوز انتساخ الاجماع بمثل السهيل عليه الجواب وقالوا ثانيا الاجماع انما يحصل من وقوع اتفاق الكل ولم يحصل اتفاق الامة لان القول لا يموت بموت قائله فقول المخالف السابق باق بدليله فلا اتفاق فانقلت على هذا ينبغي ان لا يتحقق اجماع بعد ان وقع الخلاف ولم يستقر قال وقيل الاستقرار كيس بقبول عرفا وشرعا بل هو نظر وبحث الاصابة المعقول قلنا لا نسلم بقاء القول بل الاجماع مميت حتى لا يجوز العمل به كما بالمنافي هذا وتجويز الامامة كان لان المقام المنع بخلاف ما تقدم لانه مقام الاستدلال فافهم واما اجماعهم بعد اختلافهم انفسهم فكما تقدم من اجماع غيرهم بعد الاستقرار الا ان كونه حجة اظهر لان سقوط القول المخالف هناك بعد الاجماع لان الاجماع مميته وههنا قبله برجوعهم لان رجوع المجتهد مميت لقوله فلا ريب ههنا في تحقيق الكل لا ينعقد **مسئله** لا ينعقد الاجماع باهل البيت وحدهم لانهم بعض الامة والعصمة مختصة باجماع كل الامة خلافا للشيعة لادعائهم العصمة فيهم وحدهم ولذا لا يعتبرون اجماع غيرهم ومحله الكلام ولا باس بنا ان نذكر شيئا منه لظهور هذه الفرقة لئلا يقع احد في تلبيس وضلالة فاعلم ان العصمة قد تطلق على الاجتناب عن الكبائر والاخلاق الباطنة الذميمة ولا شك في عصمتهم بهذا المعنى لا ارتياب فيه الا سفيه خالع ربقة الاسلام عن عنقه وقد تطلق على اجتناب الصغائر مع ذلك الاجتناب وزجرا ان يكونوا معصومين بهذه العصمة وقد تطلق على عدم صدور ذنب لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء ومع ذلك عدم الوقوع في خطاء اجتهادي في حكم شرعي وهذا هو محل الخلاف بيننا وبينهم فهم قالوا اهل البيت معصومون عن ذلك كله من انواع الذنوب وانواع الخطاء ويدعون ان قولهم كقول الانبياء في وجوب الاتباع وكونه من الله تعالى ونسبتهم الى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم كنسبة الانبياء العاملين على التورية الى موسى عليه السلام ولعلهم لا يجوزون انتساخ احكام هذه الشريعة بقولهم وعندنا العصمة بهذا الوجه مختصة بالانبياء فيما يخبرون بالوحي او يستقرون عليه واهل البيت كسائر المجتهدين يجوز عليهم الخطاء في اجتهادهم وهم يصيبون ويخطئون وكذا يجوز عليهم الزلة وهي وقوعهم في امر غير مناسب من غير تعمد كما وقع من سيدة النساء رضي الله عنها من هجرانها خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حين منعها فدك من جهة الميراث ولا ذنب فيه ثم اهل البيت الذين اختلف في عصمتهم امير المؤمنين علي وسيدة النساء فاطمة الزهراء وسيدا شباب اهل الجنة ابو محمد ن الحسن وابو عبد الله الحسين رضوان الله عليهم ويدعون اليه عصمة لبعض اولادهم وهم الامام زين العابدين علي بن الحسين والامام ابو جعفر محمد ن الباقر والامام جعفر بن محمد ن الصادق والامام موسى بن جعفر الكاظم والامام علي ابن موسى الرضا والامام محمد ن الجواد بن علي والامام علي ابن محمد العسكري والامام الحسن ابن علي العسكري رضوان الله تعالى عليهم لنا ما تواتر من الصحابة والتابعين من انهم كانوا مجتهدون ويفتون خلاف ما افتى به اهل البيت ولم ينكر ولم يعب احد على احد بل لم يخطاء احد من مخالفة اهل البيت في الحكم ولم يقل احد بفساد اجتهاد من قال بخلافه وهذا يفيد علما ضروريا بان كلوا احد من الامة بل المقلدين ايضا من الصحابة ومن بعدهم كانوا قائلين بعدم العصمة عن الخطاء الاجتهادي الم تر كيف رد بن مسعود قول امير المؤمنين علي رضي الله عنه في عدة الحامل المتوفي عنها زوجها وقال نزلت سورة

النساء القصرى فعادات الاجال بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم الى آخر الآية وكيف وابوحنيفة قوله في بيع امهات الاولاد
وكيف وشريح قوله بقبول شهادة الابن لابيه الى غير ذلك من التابعين لا تحصى ولم ينكر امير المؤمنين علي كرم الله وجهه
عليهم فقد بان لك ان الاجماع القطعي الداخل فيهم اهل البيت حاكم بان لا عصمة في اهل البيت فبني عليهم جواز الخطاء
منهم فاحفظه ولنا ايضا قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول واهل البيت ايضا داخلون في الخطاب
فعرض عليهم عند التنازع انما هو بالرد الى الكتاب والسنة ولم يعقب على متنازع اهل البيت بشيء ولنا ايضا لم يقل واحد من نقلة
ناهم والشيعة فيها شبهة كادا واهية مذكورة في علم الكلام ونازعهم المتمسك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا والا اراد الله شيئا الا يقع والتعقيب تعقيب التطهير بذهاب الرجس والخطاء رجس فاذا لا خطاء لان الآية تختص
فيما بين المذكورين بل هو نازل في الازواج المطهرات كما صح عن ابن عباس والكلام متناول لا لغيرهم ايضا كما هو المختار
او هو نازل فيمن حرمت عليهم الصدقة كما عليه زيد بن ارقم فلو دل على العصمة لزم عصمة هؤلاء ايضا وهو خلاف مذهبهم
قيل ان المراد بالآية امير المؤمنين علي وسيدة النساء وسيدا شباب اهل الجنة الائمة فقط لا غير لما روى الترمذي عن عمر
بن ابي سلمة قال لما نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
في بيت ام سلمة فدعى فاطمة عليا وحسنا وحسينا فجللهم بكساء وعلي خلف ظهره ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس
وطهرهم تطهيرا قالت ام سلمة وانا معهم يا رسول الله قال انت على مكانك انت على خير قال الترمذي هذا حسن صحيح ومثله رواه مسلم
ايضا وروى الطبراني وابن جرير عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نزلت هذه الآية
في خمس فيّ وفي علي وفاطمة وحسن وحسين انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قلنا لو كان الازواج المطهرات
خارجة عن هذه الآية لحق الكلام الابلغ بكلام مختل مرذول ويأبى عنه سوقه بل هو مكابرة بينة واما الحديث الاول فليس فيه
دلالة على عدم دخولهن بل معنى قوله صلى الله عليه وسلم انت على مكانك اه انت مكانك فانك على خير ومن اهل البيت وداخلة
في منطوق الآية لكونها مسوقة لهن وانما دعا لمن لم يثبت مسوقة لهم واما الحديث الثاني فمعناه اذ نزلت فيّ مع من معي من
الازواج والاربعة آخرين لا يسكنون في البيت لئلا يلزم المكابرة ولا يعارضه ما قال عكرمة من شاء باهلته انها نزلت في
ازواج النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقلنا ثانيا ولو سلمنا انها نزلت فيهم فالارادة ارادة التشريع ولا يلزم منه وقوع
المراد كما يدل عليه السوق وقلنا ثالثا الرجس الذنب فالمعنى يريد الله ليذهب عنكم الذنب ويطهركم تطهيرا الا ما من
الذنوب نجاسة فلا يلزم العصمة عن الذنوب لا العصمة عن الخطاء في الاجتهاد وكيف والمجتهد المخطي لو خطائه يثاب فكيف يكون خطاؤه
رجسا بل الحق انه لا يلزم منه العصمة عن الذنوب ايضا بل الذي يلزم المغفرة ومحو الذنوب فان اذهاب الشيء ليقتضي وجوده
اولا فلا يلزم العصمة ولا يبعد ان يقال المراد بالرجس رجس البشرية الموجبة الغفلة عن مشاهدة الحق فاذهب ذلك عنهم
وطهرهم تطهيرا حتى ما اغرقهم في لجة المشاهدة وهذا ايضا لا ينافي الخطاء في الاجتهاد وقيل بعد تسليم ان المراد في الآية
الارادة التشريعية انا نستدل بالحديث فانه عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام دعا الله تعالى باذهاب
الرجس ودعاؤه مستجاب البتة فلزم العصمة قطعا بخلاف الازواج فانه لم يدع في حقهن بالتطهير اصلا وهذا القائل

القائل لم يات لشيئي اما اولا فلان الحديث ظني والظن لا يغني عن الحق شيئا ولا يفيد في العقائد لاسيما اذا كان معارضا بدليل
قاطع واما ثانيا فلان غاية ما لزم منه الدعاء باذهاب الذنوب والمغفرة وليس هذا من العصمة في شيئي وقد يتمسك بقوله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم اني تارك فيكم ثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي كتاب الله وعترتي لن يتفرقا حتى يردا علي الحوض رواه
الترمذي والقرآن معصوم فكذا العترة فان المعنى ما ان تمسكتم بهما بحقوقهما وحق القرآن الايمان به والعمل بمقتضاه وحق العترة تعظيمهم وقد تم
لن يتفرقا في موطن القيمة سيغشيان بعيبيان من ترك حقهما حتى يردا علي الحوض والمقصود ورد هذا الحديث من رواه واحد بالفاظ شتى ولا يدرى
ان الفاظ الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ما هي ثم انه خبر الواحد لا يستطيع معارضة القاطع ثم ان راوي هذا الحديث زيد بن ارقم
فسر العترة بمن حرم عليه الصدقة فدخل فيه ابن عباس وغيره وليسوا معصومين بالاتفاق فاحفظ هذا ولا تزل فانه مزلة لقليل
لا فائدة في الاجماع ح بمعنى اذا كانوا معصومين فقول كل حجة قاطعة فلا فائدة في اجماعهم اقول لعل الفائدة الترجيح عند التعارض فيقدم
المجمع عليه على قول الواحد اذا تعارضا كما قيل رايك في الجماعة احب وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع فان قول كل اذا كان يفيد القطع
والقطع لا يزيد ولا ينقص فقول الواحد والكل سواء وايضا لا يصح ح وقوع التعارض والا اجتمع النقيضان في الواقع الا ان جوزوا
انتساخ قول المقدم بقول المتاخر وهم ح من اغلظ الكفرة ومن ههنا ظهر لك برهان اخر على بطلان القول بالعصمة لان التعارض
في كلامهم ثابت وقول بعضهم يخالف قول الاخر في العمليات وليس كل منهما حقا للتناقض فاحدهما خطاء فلا عصمة ويتخلصون
عن هذا الجبل باحدهما على التقية وهذا مما يضحك عليه الصبيان ثم انه اذا كان العصمة فيهم ثابتة لا يكونون كما قالوا الا حكم الله قطعا
والاتباع واجب والمخالفة حرام فاي فرق بينهم وبين انبياء بني اسرائيل وهل هذا الا قريب الى الكفر وما قالوا انهم ادعوا العصمة
فهو افتراء على اهل البيت لاشك انهم افتراء وهم اهل البيت براء منه سيعلمون غدا انهم كذابون على اهل البيت اعاذنا الله منهم
وخذلهم الله تعالى الى يوم القيمة ولا ينعقد الاجماع بالشيخين امير المومنين ابي بكر وعمر عند الاكثر خلافا للبعض ولا ينعقد بالخلفاء
الاربعة خلافا لاحد الامام وبعض الحنفية ومنهم القاضي ابو حازم فرد ابو الاعلى وذوي الارحام في خلافة المعتضد بعد ما قضى بها بيت
المال تمسكا باجماع الخلفاء الاربعة على توريث ذوي الارحام عند عدم ذوي فروض والعصبات ولما رد عليه الامام ابو سعيد
احمد البردعي بان فيه خلافا بين الصحابة والقضاء لا في مجتهد فيه نفذ فلا وجه لنقض القضاء لبيت المال اجاب انه
هذا خلافا على الخلفاء الاربعة فهذا نص منه على ان اتفاقهم اجماع فان قلت يجوز ان يكون الاجل ان الخلفاء اعلى رتبة من غيرهم
فيرجح قولهم عند التعارض قلت هذا لا ينتج نقض القضاء الاول فان هذا الترجيح مظنون ولا ينقض به القضاء فلا بد من حجة قاطعة وقرينة
الى القطع قالوا لو كون اتفاق الشيخين اجماعا قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اقتدوا باللذين من
بعدي ابا بكر وعمر رواه احمد فمخالفتهم حرام الذين قالوا ان اتفاق الخلفاء الاربعة اجماع قالوا قال رسول الله صلى الله عليه
وآله واصحابه وسلم عليكم بسنتي الحديث وسنة الخلفاء الراشدين عضوا بالنواجذ رواه احمد فمخالفة طريقتهم حرام قلنا هذا خطاب
للمقلدين فلا يكون الحجة على المجتهدين وبيان الا يلتبس الاتباع لاحصر الاتباع فيهم وعلى هذا فالامر للاباحة او الندب واجاب هؤلاء
التاويلين ضروري لان المجتهدين كانوا يخالفونهم والمقلدون كانوا يقلدون غيرهم ولم ينكر عليهم احد لا الخلفاء انفسهم ولا غيرهم فعدم حجية قولهم كان متيقنهم
وبهذا اندفع ما قيل ان الايجاب ينافي هذا التاويل وقد يجاب بان الحديثين من اخبار الآحاد فلا يفيد ان القطع فلا يكون اتفاقهم

اجماعا ورد بان تعدد الحجة بهذين الاتفاقين ولو ظنا حتى يقدم على القياس واقوال صحابيين آخرين وفيه تامل قالوا قال المعصوم
باصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم رواه ابن عدي وابن عبد البر وخذوا شطر دينكم عن الحميراء اي ام المؤمنين عائشة الصديقة
كما في المختصر فيندفع انهما ضعيفان لا يصلحان للعمل فضلا عن معارضة الصحاح اما الحديث الاول فلم نعرف قال ابن حزم في رسالته
الكبرى مكذوب موضوع باطل وبه قال احمد والبزار واما الحديث الثاني فقال الذهبي هو من الاحاديث الواهية التي لا يعرف
له اسناد وقال السبكي والحافظ ابو الحجاج كل حديث فيه لفظ الحميراء فلا اصل له الا حديث واحد في النسائي كذا في التيسير
مسئلة عن مالك فقط دون غيره الانعقاد بالمدينة اي انعقاد الاجماع باتفاق اهل المدينة فقط دون سائر البلاد
ولبعده قيل محمول على تقديم الرواية فان اهل المدينة المطهرة كانوا اعرف بالاحاديث الناسخة والمنسوخة وقيل محمول على المنقولات
المستمرة كالاذان والاقامة والصاع وعمم ابن الحاجب المالكي العموم في جميع الاحكام فاجماعهم حجة متمسكا ان العادة
قاضية في الاجماع باطلاع الاكثر على دليل راجح وهو ظاهر وممتنع ظاهرا ان لا يكون فيهم اي من المطلعين احد من
علماء المدينة فيلزم اطلاع واحد من علماء المدينة المطهرة على كل دليل راجح فلا يجمعون الا عن دليل راجح فيكون حجة
وهذا منقوض ببلدة اخرى فانه من الممتنع ظاهرا ان لا يكون من المطلعين احد من تلك البلدة والتعميم في الحجية لبلاد يجعلها حجة حتى
يكون اجماع اهل كل بلد حجة بعيد للتخصيص في الدعوى والدليل الآخر كما يأتي ولا بعد ان يقولوا في الدفع بان المدينة المطهرة
كانت مسكن الاكثر العلماء الذي كل منهم ممتنع ظاهرا عدم اطلاعهم على الحجة الراجحة بخلاف سائر البلاد وفيه تامل ثم اقول العمدة
في الاجتهاد والاطلاع على الدليل الراجح جودة الرأي ونحن لا نسلم ان عدم اطلاعهم على الدليل الراجح بعيد لجواز ان
لا يكون فيهم جودة الرأي بل في غيرهم الا ترى ان الامام ابا حنيفة الكوفي افقه من الامام مالك المدني ومن ههنا قيل
رجحان الرواية لا يرجح الاجتهاد فان رواية مالك راجح مع عدم رجحان اجتهاده مستدلا لهم نحو المدينة طيبة تنفي خبثها
كما ينفي الكير خبث الحديد رواه البخاري ممنوع الاستدلال فان غاية ما لزم منه ان لا يبقى فيه خبث وليس الخطأ خبثا
ولعل المراد ان لا يموت بها الا من كان مغفورا في علمه تعالى والا فيكون خبيث الفساق ايضا كما قد حكي ان الخبيث الذي بعث
بها يزيد الخبيث على المدينة المطهرة ففعلت ما فعلت فمات بها امير ما ادفنوه في ارض المدينة لفظته ثم دفنوه في ارض المدينة لفظته ثم وثم حتى دفنوه في موضع
آخر فلفظته الى ان وقع خارج ارض المدينة ولا ريب ان الارض المدينة فتأمل لا تعب لكن حجة الاتفاق لا ابعاد
غيره ظاهر مسئلة اذا افتى بعضهم او قضى قبل استقرار المذاهب وسكت الباقون عن الانكار وقد مضى مدة التأمل عادة ولا تقية هناك نحو
او مهابة او غيرهما فاكثر الحنفية قالوا انه اجماع قطعي وقال ابن ابي هريرة من الشافعية انه اجماع قطعي في الفتيا فقط لا القضاء
فلا اجماع فيه اصلا وقال الجبائي انه اجماع قطعي بعد الانقراض اي انقراض عصرهم وقيل انه اجماع قطعي اذا كثر السكوت وتكرر فيما
يعم به البلوى وهو المختار وهذا لا يصلح النزاع فان السكوت فيه مرة بعد اخرى يحدث علما ضروريا بالرضا بالقول كما
في التجربيات فان العادة محيلة للسكوت في كل مرة من غير رضاء به واختيار الآمدي والشيخ ابو الحسن الكرخي منا انه اجماع
ظني وروي عن الشافعي انه ليس حجة فضلا عن كونه اجماعا قطعيا وعليه الامام عيسى بن ابان منا والقاضي ابو بكر الباقلاني
فنقل اكثر الشافعية عنه ان قوله هذا وحكى ابن الحاجب عنه رواية اخرى مخالفة اياه وقيل الاول فيما اذا اصدر الفتوى

عن الحاكم والثاني في غيره كما ذهب اليه ابن ابي هريرة الحنفية قالوا اولا لو شرط قول كل في انعقاد الاجماع لم يتحقق اجماع اصلا
لان العادة في كل عصر افتاء الاكابر وسكوت الاصاغر تسليما فلم يتحقق قول منهم في كل عصر فلا يتحقق اجماع اقول كون السكوت
من الاصاغر تسليما لقول الاكابر بدون امارة الرضا ممنوع بل سكوتهم انما يكون رضا بامارات كالتكرر وغيره فيعلم منه
الرضا فيتحقق الاجماع ح فلا يلزم انسداد بابه وقالوا ثانيا قول البعض مع سكوت آخرين اجماع في الاعتقاديات اجماعا بيننا
وبينكم فكذا الفروعي لان المناط ان السكوت رضا وهو مشترك وفيه نظر لان محل الخلاف الاجتهاديات لا الاعتقاديات والسكوت
في الاعتقاديات من غير رضا حرام فانها لابد منها في الايمان ويكون السكوت فيها مقتضيا الى البدعة الجلية
فالسكوت هناك يدل على القطع بكونه رضا فافهم النافون للكون السكوتي اجماعا مطلقا لا ظنيا ولا قطعيا قالوا السكوت
يحتمل غير الموافقة من عدم اجتهاد فيما افتوا به او تعظيما للقائلين المفتين او خوف من المفتي كما روي عن ابن عباس
في مسئلة العول اذ اضاق المال عن السهام المقدرة انه سكت مهابة عن امير المؤمنين عمر روى الطحاوي عن
عبيد الله ابن عتبة قال دخلت انا وزفر على ابن عباس بعد ما ذهب بصره فتذاكرنا فرائض الميراث قال اترون
من احصى رمل عالج عددا لم يحص في مال نصفا ونصفا وثلثا اذا ذهب النصف والنصف فاين الثلث فساق الحديث
وفي آخره قال زفر لم تشر اليه بهذا الرأي فقال هيبة والله وقد علم بهذا ان السكوت لا يدل على الرضا فلا يكون اجماعا
قلنا فرضنا مضي المدة للاجتهاد وعدم التقية بخوف فانتفى الاول وهو احتمال عدم الاجتهاد والثالث وهو احتمال الخوف
والتعظيم بترك الحق واخفاء فسق فلا يظن به في حق من هو عدل وما روي عن ابن عباس وان رواه الطحاوي فلم يصح
وفيه انقطاع باطن كيف وهو اي امير المؤمنين عمر كان يقدمه على الاكابر ويساله ويستحسن قوله فكيف يكون له هيبة
منه في عرض رايه روى البخاري عن ابن عباس قال كان عمر رضي الله عنه يدخلني مع اشياخ بدر وكان بعضهم
وجد في نفسه فقال لم يدخل هذا معنا ولنا ابناء مثله فقال عمر انه من قد علمتم فدعا ذات يوم فادخله معهم فما رايت انه
دعاني يومئذ الا ليريهم قال ما تقولون في قول الله اذا جاء نصر الله والفتح فقال بعضهم امرنا ان نحمد الله ونستغفره اذا جاء
نصرنا علينا وسكت بعضهم فلم يقل شيئا فقال لي اكذاك تقول يا ابن عباس فقلت لا قال فما تقول قلت هو اجل رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اعلمه الله فقال اذا جاء نصر الله والفتح وذلك علامة اجلك فسبح بحمد ربك واستغفره
انه كان توابا فقال عمر ما اعلم منها الا ما تقول وكان امير المؤمنين الين للحق واشد انقيادا له قال لا خير فيكم ان لم تقولوا ولا
خير فيّ ان لم اسمع ذكره في التقويم كذا في التيسير واذا كان قوله هذا فكيف يهابه ابن عباس في عرض رايه وقصته مع المرأة في نهيه
عن مغالات المهر شهيرة في التيسير روى ابو يعلى وغيره عن مسروق قال ركب عمر بن الخطاب على منبر رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ثم قال ايها الناس ما اكثاركم في مهور النساء وقد كانت الصدقات فيما بين رسول الله صلى الله
عليه وآله واصحابه وسلم وبين اصحابه اربعمائة درهم فما دون ذلك ولو كان الاكثار في ذلك تقوى عند الله او كرامة لم تسبقوهم اليها
ثم نزل فاعترضه امرأة من قريش فقالت له يا امير المؤمنين نهيت الناس ان يزيدوا في صداقهن على اربعمائة درهم قال نعم قالت اما سمعت
الله يقول وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال عمر اللهم كل احد افقه من عمر ثم رجع فركب المنبر ثم قال ايها الناس

الى كم تريدون ان تريدوا السائب في صدقاتهن على اربعمائة درهم فمن شاء ان يعطي ما احب فاذا كان له مع هذه المرأة ما علمت
فاي مهابة كان لابن عباس في عرض رأيه ثم ان امير المؤمنين عمر استشار الصحابة فاشار العباس بالعول ثم
اتفق الصحابة ولم يكن هناك لامير المؤمنين كانت لابن عباس ثم ان الدليل الذي ينقلون عنه في ابطال
القول غير معقول فان قائلي القول لا يقولون بتنصيفين وثلث حتى يرد عليهم ما اورد بل هم ايضا يقولون ان الله
لم يجعل السهام كذلك فينقص سهم كل حتى لا يلزم نصفان وثلث فالذي رد به هو بعينه حجة لهم وهذا النحو من الرد
بعيد عن ابن عباس كل البعد ثم الذي نسبوا اليه في مثل هذه الصورة ان يسقط سهام البنات والاخوات لانهن قد يكن
عصبة ويخرجن عن السهام المقدرة فهن ضعيفة في استحقاق السهم فيسقط سهمهن وهذا ايضا لا يظهر له وجه فان سهامهن ايضا
ثبتت بالنص ولو في حال كسهام غيرهن فاسقاط واحد لاتمام آخرين مما لا وجه له شرعا وعقلا فالحق ان ابن عباس بريء
من مثل هذا القول فافهم والله اعلم باحوال خاص عباده وقد يقال كما في التحرير لا نسلم ان التعظيم بالسكوت عن الحق فسق
بل الفسق انما هو السكوت عن منكر وقول المجتهد ليس كذلك بل هو واجب العمل اقول في دفعه الكلام ههنا قبل استقرار المذاهب بل
عند البحث والمناظرة فيها لتحقيق الحق فالمقام مقام الاستفسار وعلى المفتي يجب اظهار قوله وما هو الحق عنده فالسكوت عن اظهار الحق ترك الواجب
وهو حرام وكذا التعظيم فافهم وقد يقال اظهار ما هو الحق عنده انما يجب عند السؤال ولا سؤال ههنا فلعله انما سكت لان الباحثين
تحشموا ان يعلموا برأيهم وهذا لا حرية فيه فتأمل فيه فان حالة البحث بل هو سؤال معنى فيجب الاظهار وما يقول الظنيون القائلون بظنية
هذا الاجماع سكوتهم ظاهر في موافقتهم القائلين وان كان يحتمل ان يكون لامر آخر لكنه بعيد غاية البعد بما علم من حالهم لكونهم لا يخافون في
لائم في اظهار الحق ترك السكوت في مثله بالاستقراء في احوالهم اشير نفيه كقول معاذ لعمر امير المؤمنين لما هم جلد امرأة زنت ما جعل الله
على بطنها سبيلا والحلف يحتمل لسراية اليه وقول عبيدة لعلي امير المؤمنين رأيك في الجماعة احب الي الى غير ذلك من الوقائع
كقول ابن مسعود لابي موسى حين حكم بتحريم زوجة الاعرابي بشربه لبنها ان مدة الرضاع سنتان بالنص اعلم ان هذا الدليل لو تم لدل
على كون الاجماع قطعيا فان الساكتين ان كان سكوتهم رضا فقد تم الاجماع بموافقتهم وان كانوا كتموا الحق وسكتوا فسقوا فقد خرجوا
عن اهلية الاجماع فتم الاجماع بالقائلين فقط فتحقق الاجماع عند سكوت البعض وفتوى البعض قطعي فافهم الجبائي قال
قبل الانقراض الاحتمالات المذكورة قائمة فلا يكون حجة وبعده يضمحل بالكلية فيكون اجماعا قاطعا وربما يمنع الاضمحلال بل يضعف
لعل وان احتمال الخوف باق ولو من المعاندين قال ابن ابي هريرة العادة ان لا ينكر الحكم ولو كان مخالفا لمراتبه فلا يكون السكوت
عند القضاء دليل الرضا بخلاف الفتوى فان العادة فيها الانكار ان كان مخالفا وذلك لان الحاكم مهاب وفيه ترك ما ينكر عليه و
يجاب بان ذلك اي عدم انكار الحكم بعد الاستقرار انما يعد استقرار المذاهب وتعيين مذهب الحاكم والكلام ههنا قبله والانقياد
الحكم سواء في الانكار عليه عند المخالفة ام تركيب وهو معاذ قول الحكم المجتهد فيه لا ينقص فلا ينكر عليه لعدم الفائدة في الانكار
فتدبر وتأمل فيه مسئلة لو اتفقوا على عمل بان عمل الكل فعلا ولا قول هناك فالمختار انه كفعل الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم لان العصمة ثابتة لهم لاجماعهم لعموم الدلائل التي مرت كثبوتها له عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام واذا كان كفعله عم
فيجيء المذاهب المذكورة سابقا والامام يحمل على الاباحة الا بقرينة وهو الاظهر وابن السمعاني قال كل فعل لم يخرج مخرج الحكم والبيان

لا ينعقد به الاجماع ولا يظهر له وجه ومن اشترط الانقراض لعصر المجمعين في القول او الفعل او لا بالاشتراط لقوة احتمال الرجوع فيه
من القولي فافهم مسئلة اذا اختلف ولم يتجاوز اهل العصر عن قولين في مسئلة لم يجز احداث قول ثالث عند الاكثر في
التيسير نص عليه الامام محمد والشافعي في رسالته وخصه بعض الحنفية بالصحابة وقالوا اذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز
احداث ثالث واما اذا اختلف من بعدهم فيجوز احداث ثالث ولا يظهر فارق فان قلت اذا لم يتجاوز التابعون عن القولين و
تجاوز الصحابة فقولهم الثالث حجي بدليله فلا يكون الاحداث مخالفا للاجماع قلت هذا انما يصح اذا كان الخلاف السابق مانعا
للاجماع اللاحق على انه يجوز ان لم يناظروا في المسئلة التي لم يتجاوز التابعون عن القولين فيها بل سكتوا وجاز الاحداث عند هذه طائفة
مطلقا ومختار الآمدي والرازي ان رفع الثالث ما اتفقا عليه فممنوع احداثه كوطي المشتري البكر المبيعة وظهر عنده عيب كان عند البائع
قيل يمنع الرد كما عن امير المومنين علي رضه وابن مسعود وقيل يرد مع الارش كما عن امير المومنين عمر وزيد بن ثابت
والارش عشر القيمة فالرد مجانا لم يجز لانه وقع الاتفاق على عدم الرد مجانا في التيسير نقلا عن بعض شروح التحرير لم يثبت الروايات
المذكورة عن الصحابة المذكورين نعم صح من التابعين فمنع الرد عن قطب الاقطاب عمر بن عبد العزيز والامام الحسن البصري
قدس سرهما والرد مع الارش عن سعيد بن المسيب وشريح ومحمد ابن سيرين والرد مجانا عن الحارث من فقهاء كوفة ثم اقتران
ابراهيم النخعي ونحو مقاسمة الجد الصحيح والاخ كما عن امير المومنين علي وزيد بن ثابت بعد ما رجعا عن قولهما بحرمان الجد وحجبه
اي حجب الجد الاخ عن الميراث كما عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ابي بكر ن الصديق الاكبر وامير المومنين
عمر وابن الزبير وابن عباس وقد قال لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا عند عدم الابن ولا يجعل اب الاب ابا عند عدم الاب فقد اتفق الكل على
ان للجد ميراثا وانما اختلفوا في القدر فالحرمان وسلب الميراث عن الجد راسا خلاف الاجماع فلم يجز احداثه ونحو عدة الحامل المتوفى عنها
زوجها بالوضع كما عن ابن مسعود وابي هريرة او ابعد الاجلين من الوضع والاشهر كما عن امير المومنين علي رضه وابن عباس
فيما يقال فاتفق الكل على نفي الاشهر فلا يقال بالاشهر فقط والا رفع ما اتفقا عليه في المسئلة فلا يمنع من الاحداث
كالتفصيل في الفسخ بالعيوب البرص والجذام والجنون في ايهما كانت والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة
فقيل لا يوجب الفسخ اصلا وقيل نعم يوجب الفسخ في الكل فالتفصيل لم يقل به احد لكن لا يرفع شيئا مما اتفقوا عليه بل في البعض
بقول البعض وفي الآخر بقول الآخر فيجوز احداثه في التيسير نقلا عن بعض الشروح ان الاقوال الثلثة مشهورة من الصحابة
وكما في الزوج والزوجة مع الام فقيل للام ثلث الكل وقيل ثلث الباقي بعد فرض الزوجين وفي التفصيل لم يقل احد لكن
غير رافع للمتفق عليه بل في احدهما موافق لمذهب وفي الآخر الآخر فيجوز القول به واعلم ان هذا القول ليس مخالفا
لما عليه الجمهور فانهم انما يقولون بالمنع من احداث ثالث بكونه رافعا ما اتفقوا عليه وهذا ايضا يسلم ذلك وانما ينكر في
بعض الصور الجزئية رفع المتفق عليه لعدم الاشتراك في الجامع عنده وهذا شيء آخر فافهم فان قلت شاع من غير نكير من احد
مخالفة المجتهد اللاحق للسابقين من اهل الاجتهاد فيكون هذا اجماعا فكيف يمنع من احداث قول مخالف لهم قلت انما يصح
مخالفة اللاحق السابق عند الاكثر بعد سبق قائل يقول بقوله اللاحق وان لم يشتهر هذا القائل لنا الاختلاف على قولين
مع عدم التجاوز عنهما اتفاق على احدهما على سبيل منع الخلو وهذا الاتفاق وان كان اتفاقيا فهو حجة لان مخالفته اتباع غير سبيل

المؤمنين ولانه اتفاق الامة كالاتفاق على قول اتفاقا اي كما انه حجة كذا هذا العدم الفارق في ولاية الاصل فالتفصيل
في الفسخ ونحوه اي مسئلة الابوين مع احد الزوجين خلاف الاجماع على عدم التفصيل وما قيل كون عدم التفصيل مجمعا عليه
ممنوع اذ عدم القول بشيء ليس قولا بالعدم ههنا ليس قولا بالتفصيل بل سكوت عنه فمدفوع بان كلية الحكم بصحة
فسخ الكل او عدم فسخه مما اجمع عليه الفريقان والتفصيل ينافيه فانه يبطل كلية كل حكم وجعله مسئلة متعددة والاختلاف
الموضوع خروج عن النزاع فان النزاع فيما اذا اتحدت المسئلة وانت قد عرفت ان الخصم كان موافقا لنا فيما اذا
اتحدت وكان الثالث رافعا للمجمع عليه وانما كان نزاعه في بعض الصور الجزئية انه غير رافع للمنع وفي المسائل اورد فيه
للاتحاد فجعله مسئلة متعددة ليس خروجا عما نحن فيه بل جعله مسئلة متعددة خلاف الاجماع لاتفاق الفريقين
على الاتحاد بوحدة الجامع وهو تغير احدهما بقاء النكاح وهذا رافع لقوله لو ثبت الاجماع لكن قد مر ان جمهور الصحابة اقوالا
ملتئمة المذكور في كتبنا على التفريق في الجب والعنة بعدم قدرة الشروع على الامساك بالمعروف فلا بد من التسريح
بالاحسان ومولانا يتناول باسواهما واتيها العيوب التي في الزوجة يمكن تخلص الزوج عنه بالتطليق فلا يتضرر له ببقاء النكاح
وعدم فسخ القاضي ايا دفاعهم واما الجواب عن الدليل بان اتفاقهم على انكار القول الثالث كان مشروطا بعدم
قبلما حدث زال الاتفاق على الانكار فلا منع عن الاحداث منقوض بالاجماع الوجداني فانه يمكن فيه ايضا ذلك فينبغي
ان لا منع عن احداث قول مخالف والاعتذار بانه فان جاز احداث قول المخالف للاجماع الوجداني عقلا لكن لم يعتبر فيه
اجماعا كما في المنهاج ضعيف لان الفرق تحكم فتدبر واستدل بلزوم تخطئة كل فريق يعني لو جاز احداث ثالث لزم تخطئة
كل فريق لكونه مخالفا لهم وفيه تخطئة كل الامة وهي باطلة واجيب بان الممتنع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا التخطئة مطلقا ومنها
تخطئة فيما اختلفوا فيه وهذا لا يغني من الحق شيئا فان دلائل امتناع التخطئة عامة كيف الممتنع وقوع الامة في الخطاء ولعل
منقضيه والمستدل الاستدلال بالدليل العقلي والافرح حاصله الى الدليل المذكور سابقا فرد بان التخطئة في كل عصر
انما سلمت لمن خالف فيما اتفق عليه لا فيما اختلف فيه فتامل فيه اصحاب الاحداث قالوا اولا اختلافهم في المسئلة دليل انها
اجتهادية عندهم والا لما اختلفوا فلزم التسويغ فيها كل قول فلا مانع من احداث ثالث لوجود التسويغ قلنا كذلك انه تسويغ
كل قول لكن قبل تقرر اجماعهم على احدهما واما بعد اجماعهم فلا تسويغ كما لو اختلفوا في مسئلة فكان تسويغا ثم اجمعوا فيبطل
التسويغ وقالوا ثانيا لو لم يجز لم يقع من غير نكير وقد وقع ولم ينكره احد والنقل فيه اشتهر بين الناس قال الصحابة اي جمهورهم
للام ثلث الباقي فيما اسلف في الزوج والزوجة من فرضهما وقال ابن عباس ثلث الكل فيهما ثم محمد ابن سيرين قال ان الزوج
اذا كان مع الام فللام ثلث الكل كابن عباس اي كما قال هو والزوجة اذا كانت معها فلها ثلث الباقي بعد فرض الزوجة
كالصحابة اي كقولهم وقال شريح بالعكس اي للام ثلث الباقي مع الزوج وثلث الكل مع الزوجة قلنا اولا لا نسلم عدم
التنكير ولزوم النقل اياه ممنوع ولو سلم لزوم النقل فلزوم الشهرة ممنوع اذ لا توفر للدواعي على النقل فيجوز ان يكون التنكير
منقولا باحاد ولم يشتهر وقلنا ثانيا يجوز ان يكون الاحداث لهذا القول قبل استقرار الصحابة على قولين فان ابن سيرين
وشريحا كانا معاصرين للصحابة وكانا يزاحمانهم في الفتوى فيجوز افتاء التابعين فتوى الصحابة ولا بعد فيه قلنا ثالثا لا نسلم ان الصحابة

لم يتجاوزوا فيها عن قولين ولتعدد مذهب مجالي اختاره تابعي لكن لم يثبت هو وقلنا رابعا كما قيل في حواشي ميرزاجان انهما مسئلتان
متغايرتان حقيقة بعدم وحدة المال او حكما بعدم وحدة الجامع لا بد لكل من شريح وابن سيرين فارقا اقول الصحابة انما اجمعوا على
عدم الفصل بينهما اي الزوج والزوجة بناء على وحدة الجامع بعد الغاء الخصوصية وهو التزوج فهو اي رد الام من ثلث الكل الى ثلث
الباقي ام لا فالمسئلة متحدة حكما هذا مسئلة اذا اجمع على دليل على حكم او تاويل فيجوز احداث غيره من الدليل والتاويل
عند الاكثر لا اذا ابطله اي الباطل هذا المحدث المجمع عليه خلافا للبعض لنا اولا احداث دليل او تاويل كان اجتهادا لم يعارضه اجماع
لان عدم القول ليس قولا بالعدم والاجماع على دليل او تاويل ليس الا عدم القول بدليل او تاويل آخر غيره لانه قول
بعدمه بخلاف التفصيل في نحو الفسخ بالعيوب فانه ليس كالدليل بل هو حكم معارض لكلية الحكمين الذين لم يتجاوز عنهما و
لنا ثانيا لو لم يجز احداث احدهما لم يقع من غير نكير وقد وقع اذ المتاخرون لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات القوية لما اجمعوا
عليه من الحكم ولم ينكر عليهم بل عد ذلك فضلا في حقهم المانعون قالوا اولا احداث الدليل والتاويل اتباع غير سبيل المؤمنين
لانهم اجمعوا على دليل هذا غيره وقد وقع الوعيد عليه قلنا المتبادر منه خلاف سبيلهم وهذا ليس خلافه ومن ثمه لم يلزم بطلان ما لم
يثبت بالاجماع على انه غير سبيلهم ايضا اذ ليس لهم سبيل اقول على ان لو سلم كون الدليل سبيلا هو مراد في النص بل السبيل المراد هو المدلول
لو كان سبيل في الجواز قال الله تعالى هذه سبيلي واراد به المدلول فتدبر وقالوا ثانيا قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف اي الكل معروف
فما ليس بمامور ليس بمعروف فالدليل المحدث ليس بمعروف فيكون باطلا قلنا عورض بقوله تعالى وتنهون عن المنكر اي عن كل منكر فما ليس بمنهي ليس بمنكر
وهذا الدليل ليس بمنهي فيجوز احداثه اقول على ان تجويز الاحداث امر فهو مامور به لانا امرنا بطلب ما لم نعلم فان طلب العلم مامور به
فيكون معروفا والتفصيل فيما اجمع على عدم التفصيل انما يكون بعد العلم لعدم التفصيل فيكون مبطلا لما علم فلا يكون مامورا بل
منهيا وقد يمنع عموم المعروف فانه من البين انه لم يومر بكل معروف بل اكثر الوقائع مسكوت عنها وقد يستدل بهذه الآية على
حجية الاجماع فان الخيرية والامر بكل معروف والنهي عن كل منكر يوجب ان لا يبقى معروف ولا منهي لم يؤمر به او نهي عنه فيكون
ما اجمعوا عليه حقا واعترض عليه بان الخيرية لا يقتضي اصابة الحق والحكم المستخرج وان كان خطاء ليس منهيا عنه فان العموم
للمعروف والمنكر فقير بان المتبادر من الآية المدح بان امرهم ليس الا بالمعروف ونهيهم ليس الا بالمنكر فوجب ان يكون ما اجمعوا
عليه معروفا وخلافه منكرا والخطاء مما هو خطاء لا يصلح المدح على الامر به فيكون صوابا عند الله هذا تقرير حسن لكن يرد عليه ان
هذا التاويل مظنون لا يثبت به حجة قاطعة وايضا الخطاب الشفاهي لا يتناول الا الموجودين من الخطاب فلا يجري في اجماع حدث
بعد الصحابة الا بدلالة النص فتامل فيه مسئلة لا اجماع الا عن مستند شرعي على المختار خلافا للبعض لنا اولا الفتوى بلا دليل
شرعي حرام واذ ليس ههنا دليل غير الاتفاق فقول كل يتوقف على قول الكل وبالعكس وهو ظاهر فلزم الدور فتدبر
وقد يقال انما يلزم من الفتوى لا عن دليل احتمال الخطاء لا وقوعه وايضا لا يلزم من حرمة الافتاء من غير دليل الخطاء في الحكم
المفتي به بل الاجماع تاثير في الاصابة واجيب بان حجية الاجماع ليست الا لانه اتفاق المجتهدين من حيث هم مجتهدون واذا كان الفتوى
لا عن دليل واجتهاد فليس هو قول المجتهد من حيث هو مجتهد وفيه نحو من الخفاء فان الخصم لا يسلم ان الحجية لذلك بل لان اتفاق المفتين
من هذه الامة المرحومة لا يكون على خطاء سواء قالوا بالاجتهاد ام لا تكريما لهذه الامة فالاولى ان يقال ان الفتوى لا عن

دليل لما كان حراما لاجتهد وعليه عادل ولو اجتمعوا بما رأوا تسارعا فلم يبق اهلا للاجماع ولا للتكبير فلا اعتداد بقولهم فافهم ولنا انه
يستحيل عادة اتفاق الكل لا لداع فلا يوجد الاتفاق من غير دليل كعلى طعام اسے كما يستحيل عادة اتفاق الكل على طعام
واحد لعدم الداعي وتجويز العلم الضروري لسبب يحدث العلم الضروري فيقع الاتفاق عليه او توفيقهم للصواب بان يقع
في قلبهم ما هو صواب اتبعه فان قلت خلق العلم الضروري ليس ببعيد فان الاولياء والكرام يلهمون باحكام وحقائق ومعارف
بحيث لا يتطرق اليه الخطاء اصلا قلت لا ثبات لحدوث العلم الضروري فيهم ولا ينكره الا السفيه لكنه ان كان حجة فلا
دخل للاتفاق والاجتماع ولا بد من دليل يثبت الا ان يقال ان حجيته وقت الاجماع والالهام الواحد لا يكون حجة وتامل فيه
وارتقب كلاما متعلقا ولئن سلم فالتوفيق مستو في القبول بين انشاء الحجة والاجماع موجب بمستند قالوا لو لزم المستند
فلا فائدة للاجماع اذ يكفي المستند قلنا الفائدة القطعية للحكم بعد ما كان ظنا فانتجته ان يكون المستند ظنا ومن ههنا ذهب
بعض الحنفية الى قطع عدم قطعية السند والا لما كان للاجماع فائدة وليس بشيء لان الفائدة ليست منحصرة فيه بل لتعاضد
الدليل بدليل من الفوائد ثم ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم تحقق اجماع ما عن مستند قطعي وهو خلاف مذهبهم اليه بل خلاف
الواقع فانهم مسلمان يكون المستند قياسا خلافا للظاهرية وابن جرير الطبري فبعضهم منع الجواز عقلا وبعضهم منع الوقوع
وان جاز عقلا والاحاد والاخبار الاحاد وقيل القياس الخفي فانا لا مانع لتقدير في القياس من وقوعه سندا الا الظنية ولا
موجبة من حجج الله تعالى وليست الظنية مانعة كظاهر الكتاب فانه ظني وقد يقع سندا للاجماع وقد وقع قياس الامامة الكبرى
وهي الخلافة العامة على امامة الصلوة بقياس رضيك لامر ديننا فلا نرضاك لامر دنيانا كما في التيسير قال ابن مسعود لما
قبض النبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله واصحابه وسلم قال الانصار منا امير ومنكم امير فاتاهم عمر فقال ألستم تعلمون ان
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم امر ابا بكر ان يصلي بالناس فايكم تطيب نفسه ان يتقدم ابا بكر فقالوا نعوذ بالله
ان نتقدم ابا بكر حديث حسن اخرجه احمد والدارقطني عن امير المؤمنين علي قال له قائل حدثنا عن ابي بكر قال ذاك رجل
سماه الله الصديق على لسان جبريل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضيه لديننا فرضيناه لدنيانا كما قيل في التحرير فيه نظر لانهم
اثبتوه بالاولى فان من تقدم في امر ديني فاولى ان يتقدم في دنياوي وهي دلالة النص لا القياس فالمستند النص دونه اقول
لا نسلم اولوية امامة الصلوة فان رجلا يكون اولى بامامة الصلوة دون امامة الدنيا ولو سلم اولوية امامة الصلوة فدلالة النص
ما يكون فهم المناط فيه لغة واما ههنا ففهم المناط رتبة ممنوع لتوقف امير المؤمنين علي وغيره واتفاقهم على عدم النص في الخلافة
فانهم في شيء فان سلم وجه امير المؤمنين الصديق الاكبر للامامة كان ثابتا عندهم قطعا وانما كان تخيلهم في الاولوية من الصحابة الحين
ولا تسك ان من كان اولى بامامة الصلوة فانه لكونه افضل ومن هو افضل اولى بالامامة الكبرى فانه فرع الاول والامر
بالتقديم فيها كان اهم وموجبات للصفات الكاملة الفاضلة ليفهم منه عرفا انه اولى في امر فيه مدخل لتلك الصفات واما
توقف امير المؤمنين علي فلم يكن لشبهة في اولويته بالامامة بل لما مر فعدم فهمه ممنوع ولو سلم عدم الفهم فدلالته تكون
ظنية واما قولهم ان لا نص فمعناه لا نص جلي على هذا والحق ان امره صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اياه بامامة الصلوة
كان اشارة الى تقدمه في الامامة الكبرى على ما يقتضيه ما في صحيح مسلم ادعي ابا بكر اباك واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى

ممن ويقول انا اولى ويابى الله والمسلمون الا ابابكر وفي رواية انا ولا ويابى الله الخ قال ذلك جوابا لما قالت ام المؤمنين
ابو بكر لا يملك نفسه حين يقوم مقامك لو امرت عمر وهذا يدل دلالة ظاهرة على ان تقديمه للصلوة ليلا يقول احد انا اولى بالامامة
فاحفظه وتحقق به فانه هو الحق وينفعك يوم القيمة وقد وقع قياس حد الشرب على حد القذف قال امير المؤمنين علي كرم الله
وجهه ووجوه آله الكرام حين استشاره امير المؤمنين عمر في الخمر يشربها الرجل يرى ان تجلده ثمانين فانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى
افترى فارى عليه حد المفترين فقيل هذا استدلال لا قياس اقول الاستدلال انما يتم لو ثبت ان
كل مفتر قطعا او ظنا فعليه ثمانون لانه لا بد من كلية الكبرى ولم يثبت نعم يصح ان الشارب كانه قاذف لان المظنة
كالمائنة فاعطي ما يقتضي الى الشيء حكمه كمقدمات الزنا لكن لا بد من اثبات ان حكم القذف ثابت فيما يقتضي اليه وفي المشهور
انه قياس الشرب على القذف بجامع الافتراء وفيه انه يلزم ان يثبت الحد في كل افتراء وجوابه انه قياس بجامع الافتراء
الخاص فتامل فيه اقول المستند اعم من المثبت لان الشيء ربما يكون مستندا ولا يكون مثبتا كالقطعي سنده ظني فان هذا السند
لا يكون مثبتا للقطع ومن ههنا لا يكون القياس مثبتا للحد عندنا وصح مستند الحد وذلك لان الاجماع رافع للشبهة المانعة
عن اثبات الحد فالحد ههنا ثبت بالاجماع والقياس مستند فاندفع توهم التناقض بين الكلامين الحدود ولا يثبت بالقياس
والقياس يصلح سندا للاجماع لا لاثبات الحدود كما في التقرير وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع فان الفتوى لما كان حراما
من غير دليل فاهل الاجماع من اين علموا الحد من القياس فهو المثبت او من غيره وهو مفروض الانتفاء وان قيل
القياس ليس بمثبت بل مظهر قلت الكلام في هذا الاظهار فان الحنفية يمنعونه في الحدود بل يقول الصحابة اجمعوا بهذا القياس
على حد الشرب فاثباته الحد مجمع عليه ولا مخلص الا ان يمنعوا كونه قياسا ويقولوا انه حكم بان هذه المظنة قائم مقام المائنة
بالسماع فانه قد ثبت اقامته الحد في زمن الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فهذا النقل بحاصله فتامل فيه
المنكرون قالوا اولا لو وقع القياس مستندا لصح مخالفتهم مخالفة الاجماع والاجماع منعقد على جواز مخالفته قلنا لا نسلم الاجماع على
جواز مخالفته مطلقا بل على جواز مخالفته قبل الاجماع اقول انعقد الاجماع على جواز مخالفته من حيث انه قياس لا ينافي عدم المخالفة من حيث انه مجمع عليه قالوا ثانيا
القياس مختلف فيه فلا يخلو عصر ما من نفاته فلا ينعقد على طبقه الاجماع فان النافي لا يستدل به قلنا الاختلاف حادث فلا نسلم خلو العصر
عن نفاته وايضا الدليل منقوض بالعموم فانه ايضا مختلف فيه على ان عدم الخلو ثم بعد تسليم الاختلاف من القديم ايضا فانه يجوز ان
لا يبقى في عصر من يتمذهب بمذهبه تامل فيه والاولى ان يقال ان عدم خلو عصر عن نفاته لا يلزم ان يكون النافي
ممن هو اهل الاجماع بل يجوز ان يكون من المبتدعة او غير مجتهد فافهم مسئلة ارتداد الامة عصرا والعياذ بالله تعالى
ممتنع سمعا وان جاز عقلا وقيل يجوز سمعا ايضا والخلاف انما هو قبل ظهور اشراط القيامة واما عند قرب الساعة فلا
والقيمة انما يقوم على اشرار الناس حتى لا يبقى فيهم من يقول الله لنا الردة ضلالة اي ضلالة كاملة فالصحيح اجماع الامة
عليه واعترض بانهم اذا ارتدوا لم يكونوا امته والنفي الضلالة انما هو من الامة لا من الكفرة والجواب وانا حقيق
بعد الارتداد منه لكنه يصدق قطعا ان امته ارتدت العياذ بالله لا لما في شرح الشرح ان زوال اسم الامة
لما كانت بالارتداد كان متاخرا عنه بالذات فعند حصول الارتداد في مرتبة حصول الارتداد لم يزل عنها

اسم الامة بل صدق الاسم حقيقة فصدق امة ارتدت العياذ بالله وذلك لان اعتبار الثبوت بحسب مرتبة
دون الزمان كما لزم ههنا من بيانه خلاف العرف واللغة فالصدق ای صدق تلك الجملة حقيقة ممنوعة ولا ما قيل
ان صدق وصف المحمول لا يجب في زمان صدق وصف الموضوع كما هو المشهور عند الميزانيين فعدم صدق ارتدة
حين الارتداد غير ضار بصدق الامة ارتدت العياذ بالله وذلك لان القضية المذكورة حينئذ مطلقة بعدم اجتماع
وصفي المحمول والموضوع والمطلقة الموجبة لا ينافي السالبة الوصفية المفهومة من الحديث هي ان امته لا تجتمع
على الضلالة ما دامت امته فلا استحالة في صدق هذه القضية بل لا اقول ان معناه ان امته صارت مرتدة والعياذ
لانها تصدق في زوال الاسم كتحجير الطين اي صار حجرا فعدم نفاذه لا ينافي صيرورته حجرا ونيافي العصمة اللازمة
للامة لزوم المعلول للعلة لان العصمة ضد الارتداد فصيرورتها مرتدة منافية للزوم العصمة فتامل فانه دقيق وفيه كلام
فان لزوم العصمة انما هو للامة ما دامت امته فصيرورتها غير معصومة بل مرتدة بزوال اسم الامة عنها لا ينافي في العصمة
المعلولة لكونها امته وقد ثبت عنده لزوم العصمة لوصف الامة بالحديث فتامل نعم لو ادعي ان المفهوم من الحديث في
متفاهم العرف عدم ضرورة الامة ضالة في زمان ما لم يبعد ثم المطلوب ثابت بالاحاديث الصحاح منها ما في جامع الاصول عن
عقبة بن عامر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لا يزال عصابة من امتي يقاتلون على الحق
ظاهرين الى يوم القيمة فينزل عيسى فيقول تعال صل لنا فيقول الا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة لهذه الامة فلا حاجة بنا الى
هذا النحو من الاستدلال مسئلة الحق ان مثل قول الشافعي دية اليهودي الثلث لا يصح التمسك فيه بالاجماع لان اختلاف
الاقوال في تحديد الشيء فلا يصح التمسك في الحد الاقل بالاجماع خلافا للبعض والدعوى ضرورية وانما الامة تحققت مجتمعة في الحكم
فقالوا الامة اما قائل بالكل او النصف والثلث والثلث موجود في النصف والكل فيثبت على كل تقدير وهو لازم من قول
الكل فهو مجمع عليه قلنا دل الاجماع على وجوب الثلث اعم من ان يكون مع الزيادة او بدونها فلا يجوز التنقيص عنه اما دلالته عليه
فقط من غير زيادة فلا يلزم الا بدليل آخر هف لان المفروض ان الدليل هو الاجماع والحاصل ان الدال بالاجماع نفي
الزيادة وهذا غير لازم من الاجماع فافهم مسئلة الاجماع الاحادي اي المنقول باخبار الواحد يجب العمل به في المختار
خلافا للغزالي الامام حجة الاسلام قدس سره وبعض الحنفية ومثل بما قيل قائله عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
في التيسير نقلا عن بعض شروح التحرير هكذا اورده المشايخ رحمهم الله تعالى والله اعلم نعم اخرج ابن ابي شيبة عن عمرو بن ميمون لم يكن
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتركون اربع ركعات قبل الظهر على حال وعن ابراهيم ما اجتمع اصحاب محمد رسول الله صلى الله عليه
وسلم على شيء ما اجتمعوا على التنوير بالفجر ولعله لذلك قال بصيغة التمريض اولان الظاهر من هذا الاجماع الاكثر تامل فيه لنا اولا مثل الظني
اسنادا كالخبر المأول شيئا موجب للعمل قطعا فالقطعي المنقول احادا الذي هو الاجماع اولى بان يوجب العمل وهذا ظاهر جدا وقالوا ثانيا انه
لافادة الظن بالضرورة كالخبر المنقول احادا وقال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم نحن نحكم بالظاهر وقد ثبت معناه فوجب الحكم بهذا الاجماع اقول هو
اي لفظ الحديث للدوام والاتفاق اي عادتنا انا نحكم اجمع بالظاهر وذلك دليل الوجوب والا لم يدم ولم يتفق فاندفع

ما في شرح الشرح انه لا ولالة فيه على وجوب العمل بل غاية ما لزم منه الجواز وحما قيل انه دل على بطلان الحرمة وهو ظاهر فتحقق الوجوب اذا الكل متفقون على انه واجب او حرام لان من قال بحجته قال بوجوب العمل ومن لا قال بحرمة العمل فالكل متفقون بالاجماع على انه ليس جائز العمل واذا بطل الحرمة تعين الوجوب فاقول فيه مصادرة فان القائل بالوجوب انما استدل بهذا الدليل فقبله لا قول بالوجوب فالقول به موقوف على صحته وصحة الكاين موقوفة على القول بالوجوب واراد ان اثبت الوجوب بدليل آخر كلام فيه فتامل فانه دقيق وقد استبعد افادة هذا النقل الظن لبعد اطلاعه عليهم اجمعين وعلى اجماعهم وحده من بين جماعة مشاركة في سبب العلم كما مر عن الامام احمد من ادعى الاجماع فهو كاذب بخلاف الخبر فانه يمكن ان يكون في المجلس واحد فيسمع دون غيره ولا كذلك الذين كثروا غاية الكثرة وجوابه ان الاجماع لا يجب ان يكون كقول الكل متقابل قد يكون بفتاء واحد في بيته وآخر في بيته فيمكن ان يكون عنده فتوى واحد واحد واكثر هو وحده ثم اطلع هو وحده او مع غيره على فتوى سائر الناس قولا منهم او بامارا مفهمة موقعة للعلم او الظن فح قد اطلع على الاجماع واحد من غير استبعاد وايضا يجوز ان يطلع الكثرون لكن لم ينقلوا لعدم توفر الدواعي فافهم وما في التحرير من دفع الاستبعاد بعدالة الناقل فالخبر يفيد الظن فاقول منقوض بخبر الواحد فيما يعم البلوى به فانه غير مقبول مع كون الناقل عدلا فتدبر ثم الحق ان المسئلة مبنية على انه هل يشترط القطع في الاصول ام لا فمن اشترط القطع لا يقبل هذا الاجماع ومن لا يشترط يقبل لعدم الدليل القطعي من الاجماع على حجية هذا الاجماع فيه تامل فان ادلة حجية الاجماع غير فارقة بل الاجماع على اتباع الراجح يفيد الحجة ايضا فافهم مسئلة انكار حكم الاجماع القطعي وهو المنقول متواترا من غير استقرار خلاف سابق عليه كفر عند اكثر الحنفية وطائفة ممن عداهم لانه انكار لما ثبت قطعا انه حكم الله تعالى خلافا لطائفة قالوا حجيته وان كان قطعيا لكنها نظرية فدخل في حيز الاشكال من حيز الظهور كالبسملة ومن ههنا امتنع من اجل ان انكار حكمه ليس كفرا لم يكفر الروافض مع كونهم منكرين بخلافة خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حقا وقد انعقد عليه الاجماع من غير ارتياب وهذا بظاهره يدل على ان عدم تكفيرهم مخصوص بمن لا يرى انكار حكم الاجماع كفرا واما عند من يرى انكاره كفرا فهم كافرون وليس الامر كذلك فان الصحيح عند الحنفية انهم ليسوا بكفار حتى يقبل شهادتهم الا الخطابية وقد نص الامام على عدم تكفير احد من اهل القبلة والشيخ ابن الهمام وان كان ميله في فتح القدير في مسئلة امامة المبتدعة الى التكفير لكن قال في كتاب الخراج بعدم تكفيرهم وما روي عن الامامين الهمامين ابي حنيفة والشافعي من عدم جواز الصلوة خلفهم فليس بكفرهم كما زعم هو بل لانهم ينكرون الجماعة والامامة فلا ينوون الصلوة لله تعالى عند امامتهم ولعل ان النية بطل صلوتهم فبطل صلوة المقتدين ولان بدعتهم لما اشتدت الى ان وصل قريبا الى الكفر او ثبت شبهة في ايمانهم فيمنع من الاقتداء بهم وحكم بفساد الصلوة من اقتدى بهم وفي البحر الرائق حقق بتفصيل بليغ ان تكفير الروافض ليس مذهبا لائمتنا المتقدمين وانما ظهر في افتاء المتاخرين فالوجه في عدم تكفيرهم ان تدينهم ان وقع فيما وقع فهم انما وقعوا فيما وقعوا زعما منهم انه دين محمدي وان كان زعمهم هذا باطلا بيقين غير مشوب باحتمال ريب فيهم وما كذبوا محمدا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم في زعمهم فهم غير ملتزمين الكفر والتزام الكفر كفر دون لزومه واما انكارهم المجمع عليه وان كان انكارا جليا ونشأ من سفاهة لكن ليس انكارا مع اعترافهم انه

عدم

مجمع عليه بل ينكرون كونه كذلك لشبهة نشأت لهم وان كانت باطلة في نفس الامر وهي زعمهم ان امير المؤمنين عليا رضه انما بايع تقية وخوفا وان كان هذا الزعم منهم باطلا مما يضحك به الصبيان وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه برئ من نحو هذه التقية الشنيعة والله هو برئ لا ريب في انه برئ فهذه الشبهة وان كانت شبهة شيطانية وانما جرى عليهم الوساوس الشيطانية لكنها مانعة عن التكفير وانما الكفر انكار المجمع مع اعترافه انه مجمع عليه من غير تاويل وهل هذا الا كما اذا انكر المنصوص بالنص القطعي بتاويل باطل وهو ليس كفرا كذا هذا ومن ههنا ظهر لك سر عدم تكفير الخوارج مع انهم ينكرون ما اجمع عليه قطعا من فضائل امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وينسبونه الى الكفر مع ان ايمانه وفضائله ثابتة كالشمس ومجمع عليه اجماعا قطعيا ومن انكار عصمة مال المسلمين ودمائهم ويجوزون قتالهم ونهبهم وقد روى الامام محمد ان امير المؤمنين كان لا يمنعهم عن الصلوة في المسجد وقال انا لا نمنعكم عن المساجد يذكرون فيها اسم الله تعالى فافهم واحفظ وضروريات الدين كالصوم والصلوة والزكوة والحج والجهاد ووجوب الصلوة الى الكعبة الشريفة خارجة عن هذا الاختلاف اتفاقا فانه كفر البتة اتفاقا فالتثليث في المذاهب التكفير وعدم التكفير ثالثها التكفير ان كان نحو الصلوة والا لا كما في الحنفية ليس اذ لا يليق بحال احد من المسلمين ان يقول ان انكار الصلوة ليس كفرا قال الامام فخر الاسلام اجماع الصحابة كالمتواتر فيكفر جاحده كاللفظ الشريف هكذا اختار الاجماع كاية من الكتاب او حديث متواتر في وجوب العلم والعمل فيكفر جاحده في الاصل ثم هو على مراتب فاجماع الصحابة مثل الاية والخبر المتواتر ومثل بعض الاجماع في التحرير بالاجماع على خلافة امير المؤمنين امام الصديقين بعد المرسلين افضل الاولياء المكرمين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه بالاجماع على قتال مانعي الزكوة مع سكوت بعضهم فتم ان الاجماع السكوتي اكثر لك مع ان حجيته مختلف فيها بين اهل الحق فلا يصلح مكفرا وقال العلامة مطابقا لما صرح العلامة النسفي في المنار والحق ان السكوتي ليس كذلك ولعل مراد صاحب التحرير تسوية السكوتي الذي علم بقرائن الحال ان سكوت من سكت لاجل الموافقة علما قطعيا مع القولي والسكوتي على قتال مانع الزكوة من هذا القبيل واجماع من بعدهم كالمشهور فيضلل جاحده الا ما فيه خلاف كالاجماع بعد استقرار الخلاف فانه يفيد الظن وكالمنقول احادا كاللفظ الشريف هكذا واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا فيه في السلف كان كالصحيح من الاخبار وقرروا كلامه بان الاعلى اجماع الصحابة نصا بحيث يكفر جاحده ثم اجماعهم السكوتي ثم اجماع من بعدهم بحيث لم يسبق فيه خلاف ثم اجماعهم وقد استقر خلاف سابق ووجهه ان اجماع الصحابة غير مختلف فيه اصلا لدخول اهل المدينة والعترة والخلفاء والشيخين والسكوتي قد اختلف فيه ثم اجماع من بعدهم لقوة الاختلاف فيه ثم اجماعهم بعد استقرار الخلاف قد قوي فيه الاختلاف كذا قالوا وفيه نظر اما اولا فلان هذا يستدعي تكفير الروافض والخوارج مع قبوله شهادتهم بل رواية الخوارج ان لم تدع الى بدعتهم على ما هو المشهور من مذهبه واما ثانيا فلان الادلة الدالة على حجية الاجماع غير فارقة بين اجماع واجماع واما ثالثا فلان الخلاف لا يخرج القطعي عن القطعية فانه لم يخرج فضيلة امير المؤمنين الصديق الاكبر وخلافته بخلاف الروافض عن القطعية وكذا فضيلة امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بخلاف الخوارج والقطعيات لا تقبل شدة وضعفا فلا ترجيح لاجماع على آخر واما رابعا فلانه ينبغي ان يفصل في الاجماع بين ما قبل الانقراض وما بعده وجوابه انه لا فائدة فيه لانه ليس اجماعهم الا وقد انقرض عصرهم ولم يرجع

احد بما اجمعوا علیه ہذا والذی یظہر لہذا العبد فی تقریر کلام ہذا الحبر الامام وامثال امثالہ عن فہم بالوجہ ومن المرام قاصرین ان تقیید
قد یہ بہ اراد ان الاجماع مطلقا فی القطعیۃ کالآیۃ والخبر المتواتر ویسلم ان یکفر جاحدہ لانہ انکار محکم متقطوع الا انہ لا یکفر لعروض
شاوش وہذا شبہۃ لیقیۃ بہ الثبوت فی الاصل ولذا لم یکفر الروافض والخوارج ثم بین مراتب الاجماع فالاعلی فی القطعیۃ اجماع
الصحابۃ المتقطوع اتفاقہم بتنصیص الکل بالحکم او بدلالۃ یوجب انہم اتفقوا قطعا وہذا ظاہر ثم اجماع من بعدہم ووجہ الفرق
ان الصحابۃ اہلہ معلومین باعیانہم فتعلم اقوالہم بالبحث والتفتیش فاذا اخبر جماعۃ عدد التواتر حصل العلم باتفاقہم قطعا
واما من بعدہم فکثروا وقع فیہم نوع من الانتشار فوقع شبہۃ فی اتفاقہم واحتمل ان یکون ہناک مجتہد لم یطلع علی قولہ الناقلون
لکن لما کان ہذا الاحتمال بعید العدم وقوع الانتشار کک مع کون الناقلین جماعۃ یکفی للعلم صار بمنزلۃ الخبر المشہور الذی فیہ احتمال
بعید وصار ادون درجۃ من اجماع الصحابۃ ثم الاجماع الذی وقع بعد تقرر الخلاف السابق حجیۃ ظنیۃ لاحتمال حیوۃ القول السابق
بالدلیل وکذا الاجماع المنقول احاد الاحتمال فی ثبوتہ وکذا الاجماع الذی وقع عن سکوت ولا قرینۃ یدل قطعا علی ان السکوت
الرضی لاحتمال عدم الموافقۃ فصارت ہذہ الاحتمالات الثلث حجیۃ ظنیۃ کخبر الواحد الصحیح والی ہذا اشار بقولہ واذا صار الاجماع
مجتہدا فی السلف یعنی لا یکون علی حجیتہ دلیل قاطع لعدم ثبوت الاتفاق فیہ قطعا وہو الاجماع بعد استقرار الخلاف والاجماع الآحاد
والاجماع السکوتی مع عدم دلالۃ الدلیل علی القاطع علی کونہ بالرضا فافہم والکل من الاجماعات مقدم علی الرای والقیاس
عند الاکثر من اہل الاصول لانہ اما بمنزلۃ الخبر المتواتر والمشہور او الاحاد والکل مقدم علی الرای مسئلۃ قال جمع منا الا
اجماع فی العقلیات الا ان العقل ہناک کافیۃ فی افادۃ العلم فلا حاجۃ الی الاجماع وہذا لا یدل علی عدم الحجیۃ بل غایۃ ما لزم
عدم الحاجۃ الی الاحتجاج لکفایۃ العقل وقال جم منا یجری فیہ الاجماع ایضا کالشرعیات وہو الحق لعموم ادلۃ الحجیۃ
الا ما یتوقف علیہ ای الا العقلیات التی یتوقف علیہا الاجماع والا لزم الدور وفی الامور الدنیویۃ کتدبیر الجیوش
لعبد الجبار المعتزلی فیہ قولان احدہما عدم جریان الاجماع فیہ وہو قول البعض زعما منہم انہ لا یزید علی قول رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم ولیس قولہ حجۃ فی الامور الدنیویۃ لما قال انتم اعلم بامور دنیاکم وثانیہما مختار الجماہیر الاجماع
فیہا حجۃ ایضا الی بقاء المصالح التی اجمعوا لاجلہا وہو الحق لعموم الادلۃ ولیس ہو الا کالوحی فی الحجیۃ والوحی حجۃ فی الکل الا تری
انہ صلوۃ اللہ وسلامہ علیہ وآلہ واصحابہ رضی اللہ عنہم قال حین ہم بصلح الاحزاب علی الثمار وشاور سعد بن سعد بن معاذ
وعبادۃ فقالا ان کان من اللہ فسمعا لو کان من اللہ باسالتکما فقالا لا نعطی الا السیف فلم یصالح کذا فی الاستیعاب
واما فی المستقبلات کاشراط الساعۃ وامور الآخرۃ فلا اجماع عند الحنفیۃ یعنی لا حاجۃ الی الاحتجاج بہ لا انہ لیس حجۃ فیہا
کیف لا والدلائل عامۃ لان الغیب لا مدخل فیہ الاجتہاد والرای او لا یکفی فیہ الظن فلا بد من دلیل قطعی یدل علیہ ومع
لا حاجۃ الی الاجماع فی الاحتجاج والحق انہ یصح الاحتجاج فیہا ایضا لعموم الدلائل لانہ احتمل ان یسمعوا الکل منفردا
فاجمعوا علی ما سمعوا ولم ینقلوا الوجود الاتفاق فیفید ہذا الاجماع لنا ولا یفید ذلک القاطع لعدم بقاء تواترہ فالحق
افنہ ان المستقبلات من الاخبار کالشرعیات فی الثبوت بالاجماع ہذا واللہ یقول الحق ویہدی السبیل الاصل الرابع
القیاس وہو لغۃ التقدیر یقال قست الثوب بالذراع وقست النعل بالنعل وشاع بحیث یفہم من غیر قرینۃ فی التسویۃ

الاصل الرابع القیاس

من التمكين ولو كانت معنويا وفيه اشارة الى انه في التسوية منقول لا انه مشترك بينهما وهو اصطلاحا مساواة المسكوت
للمنصوص في علة الحكم اي في نفس علة الحكم لا في قدرها فانها قد يكون في الفرع اقوى وقد يكون اضعف وقد يكون مساويا
ولا بد في العلة من تعقلها بكونها غير مفهومة لغة لئلا يرد النقض بمفهوم الموافقة ثم عند المصوبة الذين يرون كل مجتهد مصيبا
لا مساواة في الواقع الا بنظر المجتهد فان لم يحصل بنظره فهو واقعي ليس عندهم مساواة واقعية قد يجدها المجتهد وقد يخطئ
والرجوع منه كالنسخ فلا يكون ما ادى اليه النظر الاول باطلا عندهم بل ينتهي بهذا النظر فلا يحتاجون الى زيادة قيد في نظر
المجتهد كما في المختصر وغيره لانه وان كان المتبادر من المساواة المساواة الواقعية لكنها ملازمة للمساواة في نظره ثم انه بهذا
القيد يخرج المساواة الواقعية التي لم ينلها نظر المجتهد الا انه لا اعتداد به ولم يتعلق الغرض بالبحث عنه فافهم بخلاف المخطئة
فان المساواة الواقعية قد ينالها المجتهد فيصيب وقد لا ينالها فيخطئ فيخرج القياس الفاسد الذي ليس مطابقا للواقع لان المتبادر
بالمساواة المساواة الواقعية ولو عمم الى القياس الفاسد تزيد قيد في نظره اي المجتهد وقيل مساواة المسكوت للمنصوص في
العلة في نظره لكن يخرج مساواة لا يراها المجتهد الا ان يقال لا باس به لعدم تعلق الغرض به فتدبر وكثيرا ما يطلق الناس اسمه على
فعل المجتهد في معرفة تلك المساواة فقيل القياس تقدير للفرع بالاصل في الحكم والعلة وقيل تشبيه الفرع بالاصل في علة حكمه
والظاهر المراد تقدير المجتهد وتشبيهه ويمكن حمله على تقديره تعالى وتشبيهه وقيل بذل المجتهد في استخراج الحق وهذا فعل المجتهد
قطعا وهذا منقوض ببذل المجتهد في استخراج الحق من الكتاب والسنة وقيل حمل كل للشيء على غيره باجراء حكمه عليه لعلة مشتركة وهو
لابي هاشم المعتزلي وقيل حمل المعلوم على معلوم في اثبات الحكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع وهو للقاضي ابي بكر الباقلاني
وقيل ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر وهو الشيخ الامام علم الهدى ابي المنصور الماتريدي قدس سره والمراد
بالعلة في الآخر حصة الوصف الموجودة فيه وبمثله الحصة الاخرى منه الموجودة في صاحبه وانما حكم بالمثلية بهذا الاعتبار والا فانه
يحتمل الوجهين وقيل تعدية للحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة لا يدرك بمجرد اللغة وهو لصدر الشريعة وقيل اثبات مثل حكم
الاصل للفرع مع تشريكها الى غير ذلك كما قد يقال تسوية الفرع بالاصل في العلة والحكم وهو اي اطلاق القياس على الفعل
مسامحة لان القياس حجة الهية موضوعة من قبل الشارع لمعرفة احكامه وليس هو فعلا لاحد لكن لما كان معرفته بفعل المجتهد ربما
يطلق عليه مجازا ثم في بعض التعريفات ابحاث وجوابات تطلب من المطولات واورد على عكس التعريف قياس الدلالة
وهو ما يذكر فيه لزوم العلة دونها لانه ليس مساواة في العلة وقياس العكس وهو ما ثبت فيه نقيض الحكم بنقيض العلة
كقولنا لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنذر وجب بدونها كالصلوة لما لم يجب معها بالنذر لم يجب بدونها والجواب اولا عنهما
منع كونهما من المحدود ولا تسميتهما قياسا الا مجازا وثانيا عن الاول المساواة المذكورة في التعريف اعم مما كان صريحا او
والمساواة الضمنية حاصلة مثلا اذا قيل في المسروق يجب الرد قائما فيجب الضمان هالكا كالمغصوب فوجوب الرد مشترك
فيهما وانه لم يكن علة لكنه يتضمن وصف حفظ المال وان شئت قلت التعدي وهو العلة حقيقة وما في التحرير القياس ح
غير المذكور بل هو ما يذكر فيه العلة المتضمنة لانه المساواة في العلة حقيقة فاقول فيه ان التجوز في الحد لا يستلزم التجوز في المحدود
واذا قد اريد بالمساواة ما يعم الضمنية لو تجوزا فالقياس يكون هو حقيقة وهو ظاهر الا ان صاحب التحرير لم يقبل الجواب بالتجوز

بل نقل الجواب بانه مردود الى قياس العلة لتضمنه علة الحكم فتعقب عليه بان القياس ح غير المذكور واما الجواب بتحمل
التجوز فهو وان كان لا يرد عليه هذا الا انه ح يصير قياس الدلالة قياسين ولم يقل به احد فتامل وعن الثاني بانه كما اريد المساواة
الاعم من الضمنية كذا اريد مساواة اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا وقياس العكس راجع الى الاستدلال بالملازمة والقياس
لاثباتها ففي المثال المذكور لو لم يجب الصوم شرطا في الاعتكاف لم يجب بالنذر كالصلوة فانها لما لم يجب شرطا
فيها لم يجب بالنذر مع انه يجب بالنذر فيجب شرطا فيه فالمساواة ههنا تقديرية على تقدير عدم وجوبه شرطا فيه ومثل
المنع بمثال آخر وقال مثلا اذا قيل كما يقول الشافعية يثبت الاعتراض عليها اذا زوجت نفسها من غير اذن الولي فلا يصح النكاح
منها كالرجل لما لم يثبت الاعتراض عليه اذا تزوج بنفسه صح نكاحه فحاصله لو صح النكاح منها صارت كالرجل فلا يثبت الاعتراض
عليها وقد ثبت وانما اختار هذا المثال اشارة الى ان الجواب بان المقصود قياس صوم الاعتكاف الغير المنذور عليه منذورا
بتنقيح المناط والغاء خصوص النذر لانه لو كان له دخل لوجب الصلوة بالنذر ايضا فذكر الصلوة لالغاء الخصوصية غير واف لعدم
جريانه في هذا المثال وكذا الجواب بان الحكم المقصود ههناك تسوية حال النذر وعدمه في صوم الاعتكاف كالصلوة فافهم اركانه
اربعة احدها الاصل المحل المشبه به وهو المتعارف بين الفقهاء كالخمر بل شربه في قياس النبيذ عليه بجامع الشدة المطربة وقيل الاصل
دليله وقيل المشبه به فهو في المثال المذكور قوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه وقيل
حكمه فهو حرمة الخمر ولكل وجه والثاني حكمه كالحرمة في المثال المذكور والثالث الفرع المحل المشبه كالنبيذ وذلك باعتبار الحكم
فان حكمه فرع لحكمه والرابع الوصف الجامع كالشدة المطربة وهو اصل لحكم الفرع فانه يثبت به في نظر المجتهد وفرع لحكم
الاصل في المبادي وقد لا يكون فرعا كما اذا كانت منصوصة والتحقيق ان القياس حجة كسائر الحجج فركنها المقدمتان اولا
لما يتحصلان به اركان ثانيا فانها اركان الاركان وهي الامور الاربعة كما في قولك النبيذ مسكر كالخمر والخمر حرام للاسكار
فالنبيذ حرام اما قول اكثر الحنفية ان ركنها هو العلة المشتركة فارادوا به ما يتحقق المساواة في الخارج ما يقال لانها ركن
وحدها دون الاصل والفرع فتدبر وحكمه اي حكم القياس ثبوت حكم الاصل في الفرع والظن به بعد النظر لا القطع به وان
قطع بمقدماته وموادة وهذا بخلاف سائر الحجج فانه يحصل القطع بعد القطع بمقدماتها وذلك لان طريق الايصال فيه
ظني فلا يحصل به القطع فانه لا يرفع احتمال كون الاصل شرطا في حكمه وتاثير علته والفرع مانعا عن الحكم فلا يصل اليه الحكم
ولهذا كان يرد عليه ان القياس انما ينتج بملاحظة ان كلما يوجد العلة يوجد المعلول وهذه مقدمة قطعية توجب القطع ان كانت
العلية قطعية واذا جوز كون الاصل شرطا والفرع مانعا فقد منع علية العلة وكان الكلام عند قطعية المقدمات قال
ولو قطع بكون علة تامة وبني الانتاج على تلك المقدمة رجع الى القياس المنطقي ولم يبق قياسا فقهيا فتفكر وهذا ليس بشيء
فان رجوعه الى القياس المنطقي اي شناعة فيه بل هو الاحق بالقبول فان حاصله يرجع الى ان النبيذ يوجد فيه الشدة المطربة
التي هي علة الحرمة وكل ما يوجد فيه علة الحرمة فهو حرام فطريق الايصال فيه شكل اول قطعي الانتاج وانما يجيء الظن
من المادة من مظنونية العلة فاذا قطع بالعلية وجب القطع البتة واعتبر بدلالة النص فانها انما يوجب القطع لكون
العلة هناك مقطوعة فان حصل القطع بالعلة اجتهادا لا من اللغة يحصل القطع ايضا فالاولى ان يبني الحكم على الاستقراء

فاما تبينا القياسات المخرجة بالاجتهاد وجب ان علمها مظنونة فلذا نحكم بانه لا يفيد القطع فتامل ثم التحقيق ان الموجود في الفرع
عين العلة التي للاصل وعين الحكم الموجود في الاصل لانهما محمولان على الاصل وهو اي المحمول لا بشرط شيء فحكم الاصل
وعلته لا بشرط شيء وهو بعينه موجود في الفرع ولان المشتمل على المصلحة والمفسدة انما هو الطبيعة المطلقة لا الخصوصيات والعلة
هي الامر المشتمل على المصلحة او المفسدة لكن شارح المختصر ذهب الى المثلية اي الى ان المتحقق في الفرع مثل حكم الاصل
وعلته كما يشير اليه تعريف الامام علم الهدى قدس سره معللا بان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين فلا يقوم ما قام بالاصل بالفرع
بل مثله وذلك انما قال به نظرا الى الحصص والحصة الموجودة في الاصل من العلة والحكم لا يوجد في الفرع اصلا او نظرا الى
نفي وجود الطبيعة المطلقة كما هو راي ابن الحاجب فليس هناك لا بشرط شيء يوجد في الاصل او الفرع فتامل وهذا في
خفاء فان الطبيعة وان لم يكن موجودة في الخارج لكن صدقها على الموجودات غير منكر ومن البين انها صادقة على الاصل
والفرع وهذا هو المعنى باشتراك العلة وهو متحقق وليس المراد من الاشتراك في العلة تحققها فيهما بنفسها فان العلة ربما يكون
معنى انتزاعيا لا يمكن ان يوجد في الخارج وقد يجوز المعدوم علة للعدميات فافهم **فصل** في الشرائط للقياس منها لحكم الاصل
ان يكون معقول المعنى اي ما يدرك علته لا كاعداد الركعات ومقادير الزكوة ومنه عند الحنفية الحدود وقد عد منه صحة الصوم
مع الاكل ناسيا الثابتة بقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم اتم صومك فان الله اطعمك وسقاك ولا قضاء عليك رواه
الدارقطني وحل الذبيحة مع ترك التسمية كك اي ناسيا والثابت بقوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فان نسي ان
يسمي حين يذبح فليسم وليذكر اسم الله ثم ليأكل رواه الدارقطني والبيهقي كذا في التيسير لان وجود الشيء بدون ركنه او شرطه
غير معقول وبالاكل ناسيا يفوت ركن الصوم لانه الامساك وقد فات وفي ترك التسمية ناسيا فات شرط الحل لان التسمية
شرط بالنص وفي قوله وقد عد منه اشارة الى الضعف فيه فانه لقائل ان يقول لا نم ان ركن الصوم الامساك عن الاكل
مطلقا بل الامساك عن الاكل مع التذكر وكذا ليس شرط الحل التسمية مطلقا بل حال التذكر بل التحقيق ان الصورتين
مما يفقد فيهما الشرط الذي يليه ومنها ان لا يكون مختصا به اي بالمنصوص بدليل دل عليه فانه اذا كان مختصا بطل الالحاق
به قطعا كاطعام الاعرابي كفارته لاهله عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم قال هلكت
يا رسول الله قال وما اهلكك قال وقعت على اهلي في رمضان فقال هل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم
شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا قال لا ثم جلس فاتي النبي صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم
بعرق فيه تمر فقال تصدق بهذا فقال اعلى افقر منا فما بين لابتيها اهل بيت احوج اليه منا فضحك النبي صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم حتى بدت انيابه ثم قال اذهب فاطعم اهلك رواه مسلم فهذا اي اطعام اهله طعام كفارته على قول الجمهور لا من قبيل اعداد
الركعات فانه معقول العلة لا كما في التحرير حيث اورد نظير الغير معقول للعلة لانه كاحد من الفقراء فسد خلته كسد خلة الفقير الآخر هو العلة
لكن يفوت به حكمة الزجر على تقدير جواز اطعام الاهل فانما ثبت رخصة خاصة به مختصة بقضيته فانه اختص به رسوله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم فعفى الله عنه ولذا قال الامام جعفر بن محمد الصادق كرم الله وجهه الكفر الحسنة ولو صغيرة فانه عسى ان يكون معنى
منه فيه فالتيمم بالتعليل لا يبعد ان يقال ليس شرع الكفارة لسد خلة اي فقير كان بل هو لستر ذنب بطاعة ولا طاعة في اكل نفسه

فالطعام نفسه واهله في الكفارة غير معقول العلة فثبت ما في التحرير ولا ينافيه تمثيل الجمهور الاختصاص به فان جزئيا واحدا لا يقع مثالا للقواعد كثيرة فافهم ومنه شهادة خزيمة ابن ثابت فانه مثل شهادة الاثنين بالنص ولذا لقب بين الصحابة بذي الشهادتين وهو صحابي جليل القدر استشهد بصفين مع امير المؤمنين علي كرم الله وجهه بعد شهادة عمار ولما استشهد عمار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم يقول تقتلك الفئة الباغية فاخذ سيفه فقاتل حتى قتل كذا في الاستيعاب وقصته على ما في كتب الاصول انه اشترى رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ناقة من اعرابي واوفاه ثمنها ثم جحد الاعرابي استيفاءه وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام من شهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من شهد له خزيمة فهو حسبه ثبتت كرامة له مختصة به لاختصاصه بفهم حل الشهادة له صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم عن اخباره ولم يفهم هذا غيره فلا يقاس عليه مثله او فوقه كالخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم هذا هو الذي رامه الامام فخر الاسلام بقوله لكنه ثبت كرامة له فلم يصح ابطاله ولم يرد ان الكرامة لا يتناول الغير حتى يرد عليه انه خلاف الواقع فانه قد يتشارك اثنان في كرامة واحدة ثم قد يناقش فيه بان الاختصاص لم يثبت بعد من قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من شهد له اه وانما يلزم لو كان هناك مفهوم اللقب والتعليل بفهم حل الشهادة لا يدل على الاختصاص بل يجوز فهمه من غيره من كل مسلم والحق ان هذا جدل والسياق يدل على الاختصاص وحل الشهادة في الامور الدنياوية بخبره لا يتوقف الايمان عليه بل الظاهر انه كان عندهم الشهادة بالمعاينة فافهم والمشهور انه اخرج من قاعدة فهو بمنزلة المستثنى عنها فلا يجوز الحاق الغير به واعترض عليه بان تعليل المخصص جائز فكما جاز تخصيصه يجوز تخصيص من في طبقته او اعلى منه بالتعليل ان الحق هذا ليس تخصيصا لعدم الاستقلال بل نسخا لقاعدة عامة ولا يجوز تعليل الناسخ ولو سلم انه تخصيص فتعميمه فيما سوى هذا المخصص مجمع عليه من لدن الصحابة الى هذا الان فافهم وانت تعلم ان الاكتفاء به معقول في الشهادة لكمال التدين والحفظ وكذا الاخراج عن قاعدة عامة من اشتراط العدد مطلقا في الشهادات للاختصاص بالفهم بالامور على ما هي عليه كما عقل الشهادة القابلة دفعا للحرج فانه لا يشاهد الرجال الولادة وخير القابلة من النساء فلما يشاهد فليس قبول شهادته مما لا يعقل كما في شرح المختصر فتدبر ومنه ترخص المسافر فان العلة للرخصة المشقة ولم يعتبر في غيره وان كان فوقه في المشقة كالاعمال الشاقة فاذا لم يعتبر في غيره كان الحكم مختصا به ومنه عند الشافعية النكاح بلفظ الهبة خص به عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام بقوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن وما ملكت يمينك مما افاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك وامرءة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين وذلك لان اللفظ تابع للمعنى اللازم له وقد خص صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالمعنى فان معناها التملك بلا عوض هو عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام مختص بالتملك من غير عوض فيختص كذلك باللفظ فالاختصاص بالمعنى بالدلالة المطابقة وباللفظ بالاشارة لكونه من لوازمه فلا يرد ما في التحرير انه يابى عنه الاختصاص باللفظ التعليل بنفي الحرج بلزوم المهر بقوله تعالى لئلا يكون عليك حرج بل التعليل يقتضي اختصاص المعنى كذا في الحاشية وعندنا يرجع

الخصوص الى المعنى المشترك وهو الحق لانه لا تجوز في التعدية فانه تصرف عقلي يشترك فيه كل من هو اهل لها ورد بان المعنى ليس بلازم للفظ
المراد فلا يلزم من اختصاص المعنى باختصاص اللفظ ويمكن حمل عبارة التحرير عليه ايضا فتأمل ومنها اي من شروط الاصل ان
لا يكون منسوخا لان الحكم لتعديل الحكم وقد زال اعتبارها بانتساخ الحكم فلم يبق الاستلزام للعلة للحكم وقد تقدم في باب النسخ
ومنها ان يكون حكم الاصل حكما شرعيا لان المطلوب في القياس اثبات حكم الشرع بهذه الحجة انما تدل على ان القياس المبحوث
ههنا هو الذي في الشرعيات ولا يلزم منه اشتراط كون الاصل حكما شرعيا الا اذا ادعى ان المطلوب في جميع الاقيسة هو الحكم الشرعي
وهذه الدعوى كما ترى غير مبنية ببيان اصلا ومن ههنا قالوا النفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الشرعي لان النفي الاصلي ليس حكما
شرعيا ثم ان امتناع القياس على النفي الاصلي غير متوقف على هذا بل فيه مانع آخر وهو عدم اتحاد المناط وقيل لا يجري القياس
في العقليات اصلا لعدم امكان اتحاد المناط بين الاصل والفرع فلو اثبت حرارة حلو كالعنب قياسا على العسل بجامع الحلاوة
لا يثبت علية الحلاوة الا بالاستقراء بان يستقرئ كل ما فيه حلاوة فوجد فيه الحرارة فعلم ان المقتضي هو الحلاوة فتثبت الحرارة فيه اي في
الحلو المقيس وهو العنب به اي بالاستقراء لا بالقياس فلا اصل ولا فرع هناك اقول لا نسلم ان علية العلة لا يثبت الا
بالاستقراء بل العقل قد يستبد باثبات المناط في الاصل فقط بالسبر وغيره من المسالك كما عليه العقلاء من المتكلمين والحكماء قال
في التيسير لو ثبت بدليل آخر فذلك الدليل يكفي في اثبات المطلوب لان مدلول ذلك الدليل هو علية الحلاوة للحرارة مجردة عن
محل مخصوص هو الاصل فهو يكفي لاثبات الحرارة في الفرع وضاع الاصل او مدلوله عليتها في المحل المخصوص مع الخصوصية
فانه لا يوجب تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهذا بخلاف العلل الشرعية لان النصوص توجب عليتها بالنسبة الى محل مخصوص ثم
يجرد عن الخصوص فيتعدى الى غيره وانت تعلم ان الفرق تحكم بل يجوز ان يكون حكم الاصل ظاهرا في العقليات ويثبت العلية بدليل
فيعمم تعميم العلة كما في الشرعيات بعينها فافهم ومنها ان لا يكون دليله اي دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع والا اي وان كان شاملا كان اثباته بالقياس
دون دليل الاصل تحكما وتطويلا من غير طائل مثلا اذا قاس الجص على الذرة بجامع الكيل في حكم الربوية ثم اثبت ربوية الذرة بحديث
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فيمكن ان يثبت ربوية الجص بالحديث فيكون القياس تطويلا من غير طائل ومن ههنا
علم ان دليل العلة اذا كان نصا وجب ان لا يتناول الفرع لفظا بحيث يخرج حكمه منه والا يضيع القياس ويكون تطويلا من غير طائل فافهم
ومنها ان لا يكون حكم الاصل فرعا لاصل آخر خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري من المعتزلة والنزاع انما هو مع اختلاف العلة في الاصلين
كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية لانه طهارة مثله وقياس التيمم على الصلوة لانه عبادة مثلها فقد اختلف العلة واما القياس على
اصل هو فرع لاصل آخر بناء على اتفاقهما اي اتفاق العلة في الاصلين كقياس الخل على الزيت بجامع الوزن وقياس الزيت على
الملح بذلك الجامع فاتفاق على جوازه لكن فيه تطويل المسافة فينبغي ان يقاس على اصل الاصل ولانا لا مساواة في العلة بين الفرع
واصله لانه ثبت الحكم في الاصل الذي هو فرع لعلة اخرى غير العلة التي يقاس بها ولا قياس بدون المساواة الحنابلة والبصري قالوا
لا يجب المساواة في الدليل بين الاصل والفرع فان الحكم في الاصل يثبت بنص او اجماع وفي الفرع بالقياس فكذا لا يجب المساواة
في العلة فيجوز ان يثبت الحكم في الاصل لعلة وفي الفرع باخرى ولا يخفى ضعفه فان بين الصورتين بونا بعيدا فان القياس هو المساواة
في الحكم بالتساوي في العلة وقد انعدمت واما الدليل فهو امارة والدال على الحكم فيجب نصب الامارتين مختلفتين في الاصل والفرع

بل نقول التحقيق ان الحكم في الاصل و الفرع بنص الاصل او اجماعه و انما القياس يظهر تضمنه حكم الفرع و انه ثابت فيه فثبت المساواة
في الدليل ايضا فافهم و بهذا الاختلاف اذ كان الاصل فرعا سلمه المستدل دون المعترض واما العكس و هو ما اذا سلمه المعترض
دون المستدل ففاسد اتفاقا كقول الشافعي قتل المسلم بالذمي تمكنت فيه شبهة عدم المساواة فان المسلم معصوم الدم و كفر الذمي
مبيح الا انه سقط بعارض العهد فلا يقتص كالمثقل فانه لا يقتص اذا قتل به لاشبهة من جهة الآلة فعدم القصاص في القتل بالمثقل
لا يراه الشافعي و ذلك اي فساده لاعترافه ببطلان القياس باعترافه بطلان مقدمته و هي حكم الاصل و لو اراد المستدل
الالزام بهذا القياس لم يتم و ذلك لان المسلم انما هو الحكم لا العلة فللمعترض ان يمنع العلة فلا يتجه الالزام و هذا يدل على انه ما ضمه الزاما بعد
اثباته العلة بطرقها و لجواز اعترافه بالخطاء في الاصل فقط او في احدهما اي الاصل او العلة لا على التعيين فلا يلزم منه الالزام بثبوت الفرع
و هذا الوهم لا يدل على عدم الانتهاض مطلقا و لو اثبت العلة بدليلها اقول لو تم هذا لم يكن القياس اي الدليل الجدلي المركب المسلمات مفيد
الالزام اصلا اذ يمكن للمعترض اعترافه بالخطاء في تسليم احدى المسلمات و لم يبق القضايا المسلمة من مقاطع البحث فيعود الكل
بالبطل على ما تقرر في محله و هو كتاب الجدل من المنطق و الحق ان المسلم كالمفروض في حكم الضروري لا يصح انكاره
فانكاره اشد من الالزام فيصح الالزام بالقياس على فرع سلمه الخصم لكن بعد اثبات العلة بالدليل او التسليم و منها اي من شروط الاصل
لكن لا لصحة القياس في نفسه بل الانتهاض على المناظر و لذا لم يذكره الحنفية في كتبهم ان لا يكون الاصل ذا قياس مركب و هو القناعة بالحكم
اي موافقة الخصم فقط من غير اثباته بنص او اجماع بان يقول كل بقياس في اثبات الاصل و من ثمه يسمى مركبا و قيل انما سمي مركبا
للاختلاف في ترتب الحكم على العلة في الاصل و يكون الخصم الموافق في الاصل مانعا علية الاخر اي مانعا علية الوصف الذي ادعاه و ان
سلم الوجوده في الاصل او وجودها في الاصل و يحتمل ان تقع حالا من فاعل الموافق المقدر او من فاعل يقول و الاول و هو الذي منع
العلة مركب الاصل كالشافعية يقولون المقتول الذي قتله الحر عبد فلا يقتل به الحر الذي قتله كالمكاتب الذي قتله الحر و ترك وفاء
و الورثة لا يقتل الحر به اتفاقا فيقول الحنفي لا نسلم ان العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب الرق بل جهالة المستحق او الولي
للقصاص من السيد و الورثة لاختلاف الصحابة بين عبديته و حريته فان كان عبدا فالولي السيد و ان كان حرا فالاولياء الورثة فقال
زيد بن ثابت عبد هو و قال ابن مسعود حر ان ترك ما يفي بكتابته في التيسير و روى البيهقي عن الشعبي كان زيد يقول المكاتب عبد ما بقي
عليه درهم لا يرث و لا يورث و كان علي يقول اذا مات المكاتب و ترك مالا قسم ماله على ما ادى و على ما بقي فما اصاب ما ادى فللورثة
و ما اصاب ما بقي فلمواليه و كان عبد الله يقول يؤدى الى مواليه ما بقي من مكاتبه و لورثته ما بقي فان صحت علتي هذه بطل الالحاق لعدم
وجودها في الفرع و الا تصح علتي فيمنع حكم الاصل لظهور فساد ما كنت بنيته عليه و لا يتاتى مثل هذا الجواب الا من المجتهد فانه يقدر على
منع حكم الاصل فاستبان عدم كفاية الموافقة في الاصل للمستدل اثباتها اتماما للمناظرة في الصحيح من المذهب خلافا للبعض و الثاني
هو الذي منع فيه وجود الوصف الذي علل به مركب الوصف كما في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح انه تعليق فلا يصح كزينب التي اتزوجها
طالق فانه لا يصح و يلغو فيقول الحنفي لا تعليق في الاصل بل التنجيز فلم يوجد الوصف الذي علله فان صح هذا بطل الالحاق اي الحاق عدم صحة
التعليق به و الا اي و ان لم يصح فلا نسلم الاصل من عدم صحة زينب التي اتزوجها طالق بل تطلق عند وجود النكاح اقول في هذا اي في
مركب الوصف منع العلية ففي المثال المذكور منع علية التعليق لعدم الصحة اذ لا معنى لمنع الحكم مع تقدير وجودها فيه و تسليم اعتبارها و ايجابها الحكم

فما في شرح المختصر ان الثاني اتفاقيه على الوصف الذي يعلل به المستدل محل نظر اذ لا يصح الاتفاق فيه الا ان يقال الخصم في الاول اي في
مركب الاصل يدير الحكم على علته اي على العلة التي ابديها الخصم بنفسه وينفي علية علة المستدل بها وفي الثاني يدير على عدم حكم
ويقول عليك لو وجد في الاصل يمنع حكمه ويقتضي نقيضه فالمراد من الاتفاق اجتماعهما على علية الوصف مطلقا للاصل كما عند المستدل
او لنقيضه كما عند الخصم فح صح منع حكم الاصل عند وجوده والمراد من تسليمها صحة ايجابها للحكم المتفق عليه اي المراد بتسليم العلة تسليم
صحة ايجابها للحكم المتفق عليه حيث قال شارح المختصر فاذا سلم العلة اي سلم صحة ايجابها للحكم المتفق عليه فللمستدل ان يثبت وجودها
بدليل تام فينتهض عليه لانه معترف بصحة الموجب لان الكلام على تقدير تسليم الايجاب وقد ثبت وجوده بالدليل فلزم القول بموجبه بحاوله
لان المناظر ملتزم الناظر فكما انه يقول بما ادى اليه الدليل كذلك المناظر بهذا ينبغي ان يفهم هذا المقام لكن يجب ان يعلم ان فرض تسليم
صحة ايجاب الوصف الذي ادعاه الحكم المتفق عليه من قبيل المحال كيف لا والخصم يقول لعليته وايجابه نقيض ذلك الحكم فلا يمكن
تسليمه ايجابه عينه وهل هذا الا تهافت فينبغي ان يقول فاذا بين بالدليل علية ما ادعى واثبت وجوده بدليله ينتهض لان ما ثبت
بالدليل يجب الاعتراف به ولا مرد له فافهم لكن ان الارادة المذكورة وان دل عليه كلام الامدي ومن تبعه لكن ليس بلازم لنفي المشهور
بل هذا كله تكلف والحق ان في الثاني منع وجود الوصف الذي ادعى المستدل علته في الاصل وبعد تسليم وجوده يمنع عليته ويمنع حكم الاصل
وعلى هذا لا يحتاج الى تلك التكليفات الباردة ولعله بالمشهور اراد هذا والله اعلم بحقيقة الحال ولو كان حكم الاصل مختلفا بينهما فحاول اثباته
بنص بعد ترتيب القياس اولا ثم اثبات علته بطرقها ثانيا قيل لا يقبل هذا النحو في المناظرة بل لا بد من الاجماع على الاصل اما مطلقا
او بينهما وذلك لضم نشر الجدال اذ لا بد لاثبات الاصل لكونه حكما شرعيا مثل ما لا بد لاجل اثبات المطلوب فيطول المناظرة ويكثر الجدال
والاصح القبول اي قبول هذا النحو من الاثبات لانه لو لم يقبل هذا لم يقبل في المناظرة مقدمة تقبل المنع وحاول المستدل اثباتها بدليل
لان المانع وهو تسلسل البحث وتكثر الجدال عام في الصورتين فانه لا بد لاثبات هذه المقدمة ما لا بد منه لاجل المطلوب فيلزم
التطويل في المناظرة والفرق بانه اي الاصل حكم شرعي مثل المطلوب الاول يستدعي ما يستدعيه فيلزم تسلسل البحث بخلاف
المقدمات الاخر فانها لا تستدعي ما يستدعيه المطلوب الاول ضعيف لانه قد يكون مقدمة الدليل حكما شرعيا وايضا لا دخل لكونه حكما
شرعيا فان تسلسل البحث كما يلزم في الحكم الشرعي كذا في غيره اقول الاولى ان يقال لو اثبت الاصل اولا ثم قاس قبل اتفاقا فكذا العكس
وهو ان يقيس اولا ثم يثبت الاصل كما هو فيما نحن فيه لان المسافة واحدة صاعدا كما فيما نحن فيه ونازلا كما اذا اثبت الاصل اولا ولا تعيين
لطريق ليس من داب المناظرين لعله رد لما في شرح المختصر ان هذا امر اصطلاحي فلا مشاحة فيه فافهم وليس منها اي من شروط الاصل
قطعية على المذهب المختار بل يكفي الظن في العمليات كلها فكذا في الاصل خلافا للبعض زعما منهم بان الاصل لو كان مظنونا فيضعف الظن
بكثرة المقدمات المظنونة حتى يضمحل في الفرع واشار المص الى دفعه بقوله وكون الظن يضعف بكثرة المقدمات التي يتوقف عليه القياس
لا يستلزم الاضمحلال بالكلية حتى لا يبقى في الفرع اصلا اقول بل لا يجوز الاضمحلال فان اللازم واجب الثبوت عند ثبوت الملزوم والظن بالمطلوب
لازم للظن بالمقدمات فلا ينفك عنه فتدبر ولا عدم الحصر بعدد اي ليس من شروط الاصل عدم كونه حكما متعلقا بعدد محصور على المذهب المختار
كقوله صلوات الله عليه وآله واصحابه وسلم خمس يقتلن في الحل والحرم ومثل صاحب الهداية الى الاشتراط ووجهه ان تعدي الحكم بالقياس الى
غير المنصوص يبطل العدد المذكور والتعليل بوجه يستلزم بطلان ما علل به باطل وسند المص على ما اختاره بوجه لو تم اندفع هذا الوجه ايضا وقال

لان المقيس هو المقيس عليه حكما فالعدد كانه محفوظ فلا ابطال فيه فافهم ولعلك تقول ان المسكوت غير المذكور البتة واذا اخذ مع المذكور وقع سادسا فقد بطل العدد قطعا وكونه هو المقيس عليه حكما انه يوجب ثبوت حكمه اياه فلا يلزم منه ان يبقى الخمسة خمسة بعد زيادته وكيف يقول به عاقل فالاولى ان يبنى على مفهوم العدد فمن قال ذكر العدد للنفي عما فوقه منع ومن لا فلا بل يقول ذكر العدد قد يكون لتعيين المقيس عليه حتى يلحق بحكم كل واحد منهما ما يناسبه فافهم ومنها اى من الشروط للفرع كما في الاحكام ان يساوى علته علة الاصل ان يكون العلة هو علة الاصل من عين من العلة فيما يقصد فيه المساواة كالنبيذ للخمر يتساويان في الشدة المطربة وهو بعينها مشتركة بينهما ولو اختلفا قوة وضعفا اذ لم يقصد المساواة في القدر او جنس من العلة كالاطراف الفرع للنفس في حق القصاص بالجناية المشتركة بينهما والجناية جنس وكذلك يجب المساواة في الحكم من عين كالقتل بالمثقل يقاس عليه اى على القتل بالمحدد في القياس بجامع القتل العمد العدوان عندهما فعين الحكم يعدى الى الفرع وهو قصاص النفس و كالولاية على الصغيرة في انكاحها يقاس على ولاية المال بجامع الصغر فقد تعدى نفس الولاية في الفرع وهو جنس تحته ولاية المال وولاية النفس اقول معنى كون العلة جنسا انها بعمومها يقتضي حكما اعم مما في الفرع والاصل فاذا تنوعت بتنوع المحل اقتضت في كل محل نوعا من الحكم مناسبا اياه كالجناية فانها بعمومها يقتضي المساواة وهي في النفس قتل وفي الطرف قطع فقد تنوعت في كل منهما واقتضت نوعا مناسبا من الحكم وفي العينية لما يقتضي حكما لا اختلاف فيه الا بالعدد باعتبار المحل فقط لا غير فلا يمكن تنوعها ولا تنوع الحكم فاندفع ما في التحرير ان العلة في القياس لا يكون الا عين ما علل به حكم الاصل فلا يكون المساواة الا في عين العلة ولو كان ما في الفرع جنسا لما علل به الاصل لكان جزء العلة فلا يكون العلة موجودة في الفرع وجه الاندفاع ظاهر وكذلك الكلام في الحكم سوالا وجوابا فالسوال ان الموجود في الفرع عين حكم الاصل ولو كان جنسا كان جزء الحكم والجواب بمعنى كون الحكم جنسا انه امر عام يتنوع حسب تكثر المحل فافهم ومنها اى من شروط الفرع ان لا يتغير فيه حكم الاصل كالشافعي اى كقياس الشافعي ظهار الذمي كالمسلم اى كظهاره في وجوب الحرمة مع انها في الاصل متناهية بالكفارة بالنص وهي في الفرع موبد غير متناهية بالكفارة بخلاف العبد فانه اهل لها لكنه عاجز كالفقير وتحقيقه ان الكفارة عبادة ساترة للذنب والكافر ليس اهلا لها اى لادائها لانه اما ان يودى حال الكفر وهو لا يمكن لان الكفر مانع عن اداء العبادات او بعده بان يسلم فيودى وذا ممتنع لان الاسلام يهدم الذنوب السابقة فلا ستر فاذن لا يمكن اداء الكفارة فلو ثبت الظهار منه لا ثبت الحرمة المشبهة الى الاسلام لا الى الكفارة وقد كان في الاصل منتهية اليها هذا بخلاف الفقير العاجز عن الصيام والعبد العاجز فانهما اهلان للكفارة كيف ولو صار الفقير غنيا والعبد معتقا موسرا صح منهما الكفارة المالية او زال عجزها عن الصوم صح التكفير بالصيام وبتقريرنا هذا اندفع ما قيل انه متوقف على كون الكافر غير مكلف بالفروع والمذهب المنصور انه مكلف وح مثله كمثل الفقير العاجز عن الصيام بعينه فان كلا منهما مما وجب الكفارة عليهما لكنهما غير قادرين على الاداء فافهم ثم بقي كلام هو ان التحريم في المسلم غير متناهية ايضا انما الكفارة مخلص والمعدى في الذمي نفس الحرمة الموجودة في المسلم غاية ما في الباب ان المخلص فيه الاسلام لا غير والجواب انه روى في السنن الاربعة عن ابن عباس ان رجلا ظاهر

من امرأته ثم وقع عليها قبل ان يكفر فقال عليه السلام ما حملك على هذا قال رأيت خلخالها في ضوء القمر فقال فاعتزلها
حتى تكفر وفيه تنصيص على الحرمة الى التكفير وقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة
من قبل ان يتماسا يدل على ان كل من يصح ظهاره فاثره تحرير رقبة الى الآخر فافهم وكقوله اى قبول الشافعي
السلم الحال كالمؤجل فان كليهما لدفع الحرج فيصح مع ان الاجل المنصوص في السلم خلف عن الملك والقدرة الواجبين
في المبيع بالنص وهو النهي عن بيع ما ليس عند الانسان وعرف الخليفة باسقاطهما مع ذكر الاجل كما في قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم من اسلف فليسلف
في كيل معلوم او وزن معلوم الى اجل معلوم ولا خلف في السلم الحال فتغير حكم الاصل وهو جواز السلم مع الخلف
الى جوازه بدونه وبعبارة اخرى هذا القياس تغيير اشتراط الاجل الثابت بالنص الى الجواز بدونه وهذا ظاهر جدا
اما النقض على الحنفية بدفع القيمة في الزكوة وهو تغيير لحكم الاصل الذي هو ايجاب صورة الشاة والصرف عطف على
الدفع اي والنقض بصرف الزكوة الى صنف واحد وفيه تغيير لحكم الاصل وهو كونها ملكا للاصناف كلها كما يدل عليه اللام
فقد مر دفعه في فصل التاويل ثم لما كان ينتقض بان الشيخين قاسا المائع على الماء في ازالة النجاسة مع ان فيه تغيير
لحكم النص وهو ايجاب استعمال الماء في تطهير الثياب فاجاب عنه بقوله واما الحاق كل مائع طاهر كالخل وماء الورد
وغيرهما بالماء في زوال نجاسة الثياب فللعلم بان المقصود من قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جوابا
لمن سأل عن دم الحيض اصاب ثوبا حتيه واغسليه بالماء رواه ابو داود وفي رواية الشيخين اذا اصاب احد
كن الدم من الحيضة فليقرصه ثم لتنضحه بماء ثم لتصلي فيه انما هو الازالة للنجاسة والماء غير مقصود اقول وذلك لان
زوال الذات يستلزم زوال الصفة فاذا زال ذات النجاسة زال صفتها من التنجيس فطهر المحل بزواله فيتعدى الحكم الى
كل مائع لكونه مزيلا كالماء وفيه شيء هو ان الزوال انما يكون بعد ان يتنجس المائع المزيل فقد زال نجاسة وقامت اخرى
مقامها وهذا اولى مما في التحرير من الاستدلال بالاجماع على الاكتفاء بقطع المحل فعلم ان خصوص الماء ملغى
وذكره انما هو خارج مخرج العادة لانه غالب الاستعمال والاولوية لان الكلام ههنا في تطهير المحل بعد وجوده وبالقطع
قد زال المحل وانت لا يذهب عليك ان مقصود التحرير الاستدلال على عدم ايجاب الحديث استعمال الماء والا
كان القطع تركا للواجب وغيره مخير بل المقصود الازالة فيتعدى الى كل مائع ثم فيه نظر لانه هب ان المقصود الازالة
لكن لا يمكن باستعمال المائع فانه كلما يلاقي النجاسة يتنجس فلا يكون مطهرا وانما الماء اعتبر طاهرا حين الملاقاة على
خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره واجيب عنه بان عدم اعتباره نجسا بضرورة الازالة فهذا عام في كل مائع وان اريد
عدم ازالته ما سواه من المائع فيكذبه الحس وان اريد عدم اعتبار الشارع هذه الازالة فهو محل النزاع وقد تقرر بان تطهير
الماء خارج عن سنن القياس فانه يقتضي ان لا يطهر الماء اصلا الا الجاري ونحوه فانه كلما لاقى الثوب النجس فقد تنجس
وقد تلوث الثوب به فزاد نجاسة وهكذا لا يطهر لكنا وجدنا الماء قاطعا اذ الاعلى تطهيره فعملنا به على خلاف القياس فالتطهير
باستعمال الماء امر تعبدي فلا يقاس عليه غيره من المائع ولا يبعد ان يقال ان الشارع لما اعتبر استعمال الماء للتطهير

علم انه لم يعط الماء حال الاستعمال حكم النجاسة وهذا الحكم شرعي معقول فلعلل بكونه قالعا للنجاسة فيتعدى سائر القالعات
فالعدول فيه عن سنن القياس وليس ههنا تعبد الا ان الشارع امر بقلع النجاسة ولم يعط القالع حكم النجاسة وهذا كله
امر معقول فافهم ثم هذا اي الثوب النجس بخلاف الحدث فانه ليس امرا محققا ثابتا في الاعضاء المغسولة في الوضوء
او الغسل بل تعبد محض فالامر في ازالته باستعمال الماء الوارد على خلاف القياس لا بكونه قالعا لامر موجود كما في الثوب النجس
فاقتصر على المنصوص من المزيل وهو الماء ولم يتعد الى غيره لعدم ورود النص وههنا اي من شروط الفرع ان لا يتقدم حكمه على حكم
الاصل كالوضوء اي قياسه على التيمم في وجوب النية بجامع الطهارة التعبدية اذ شرعية الوضوء قبل الهجرة والتيمم بعدها فذلك لو صح
يلزم ثبوته قبل علته الذي اوجبت في الاصل ولو ذكر مثل ذلك الزاما على من لا يفرق بينهما لصح وهذا لا يظهر له وجه فان العلة التي اعتبرها المستدل
ليست صالحة للاعتبار عند الخصم فلا يتوجه الالزام ويدفع بالفارق ان الماء تنظف في نفسه وطبعه فاذا استعمل حصل النظافة وارتفع الحدث
فلا يحتاج الى النية والتراب ملوث في نفسه شرع مطهرا تعبدا عند ارادة قربة مقصودة لا تصح الا بالطهارة وبقي في غير هذا الحال على طبعه وهي اي
ارادة القربة المقصودة هي النية وما قيل التعدية لرفع المانعية الشرعية التي هي الحدث والماء كالتراب في ذلك فان كليهما رافعان لهذه
المانعية باعتبار الشارع فقط وكون الماء منظفا طبعيا لا دخل له فيه اي في هذا الرفع لان التنظيف انما يكون في قلع ما جاور المحل حسيا مجاورا
للمحل حتى يقلعه بلا اعتبار من الشارع فازالته انما باعتباره والماء والتراب سواء فيه فيدفع بمنع المثلية بين الماء والتراب بل الشرع اعتبر قوة
التطهير في الماء كما قال تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم وانزلنا من السماء ماء طهورا فجعل التطهير لازما للماء فكلما استعمل حصل الطهارة
والنظافة بخلاف التراب فانه ما جعل الطهورية من لوازمه الا حال ارادة مخصوصة فاتضح الفرق وتجويز الامام الرازي التقدم عليه اي تقدم
حكم الفرع على حكم الاصل ان كان له دليل سواه اي سوى هذا القياس فقبله اي قبل حكم الاصل به اي بذلك الدليل وبعده به وبالقياس كما قال
معاشره من الشافعية ان وجوب النية قبل شرعية التيمم بحديث انما الاعمال بالنيات وبعدها بالقياس ايضا ليس بشيء لان الكلام ههنا
في التفرع على الاصل وهذا لا يصح والا لزم التفرع على ما ليس بثابت او تفرع ما هو ثابت قبله والثبوت بدليل آخر لا ينفعه ومنها اي
من شروط الفرع ان لا ينص على حكمه لانقياد الالهام بخبر القياس لان النص متقدم عليه عند المعارضة بالقياس مثاله قياس الامام الشافعي كفارة
الظهار على كفارة القتل في ايجاب الايمان مع ان اطلاق النص نافيا اياه ومنها ان لا ينص على حكمه اثباتا والا ضاع القياس لثبوت الحكم بما هو
اقوى منه وهذا الشرط اعتبره الامام فخر الاسلام ومن في طبقته ومتابعوه واعترض عليه بان الفائدة التعاضد بين الادلة فلا ضياع ومن ثمه
جوز الاكثرون القياس مع كون حكم الفرع منصوصا عليه اثباتا وفيهم مشائخ سمرقند رحمهم الله تعالى وهو الاشبه ولعل مراد النافين انه لا حاجة
اذن الى القياس صرح لا نزاع اصلا الا ان يثبت هذا القياس زيادة على النص فانه مبطل لاطلاق النص كالنسخ فلا يجوز والحق انه داخل فيما يكون
حكمه منصوص بالنص المخالف ومنها اي من شروط الفرع لابي هاشم المعتزلي ان يثبت حكمه بالنص جملة اي اجمالا والقياس يكون للتفصيل
كما في الخمر بالحديث من شرب الخمر فاجلدوه وتقديره ثمانين بالقذف اي بالقياس عليه وهذا القول باطل فان ادلة حجية القياس عامة
كما سيجيء ان شاء الله تعالى وورد بان الائمة اي الصحابة ومن بعدهم قاسوا قول الزوج انت علي حرام وهي واقعة متجددة لم يرد فيها النص اجمالا
ولا تفصيلا تارة على الطلاق فيقع ثلثا كما عن امير المؤمنين علي وزيد بن ثابت كرم الله وجههما او يقع واحدة كما عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
وقالوا تارة على الظهار فالكفارة واجبة فيه كما عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه وقاسوا تارة على اليمين فيكون ايلاء كما عن الشيخين امير المؤمنين

افضل الصديقين ابی بکرؓ و امیر المومنین عمرؓ و ام المومنین عائشة الصدیقة رضی الله تعالی عنهم وفی التیسیر عن ابن عباس اذا قال
هذا الطعام حرام علی ثم اکل فعلیه اعتاق رقبة او صیام شهرین متتابعین او اطعام ستین مسکینا فعلم انه لیس عنده ظهارا حقیقة بل شبه
به فی الکفارة فافهم وقد بینا قبل بان النص قوله تعالی لم تحرم ما احل الله لک الایة وهو یدل علی حکم انت حرام اجمالا ولیس منها
ای من شروط الفرع القطع بالعلة ای وجودها فیه بل ظنیة المقدمات کلها کافیة فی الایجاب لان الظن واجب العمل ودعوی الاحتمال
مضمحل واما عدم المعارض المساوی والراجح فی الفرع فانما هو شرط لاثبات الحکم بالعلة فیه لا لنفس القیاس لان شهادته لا یزول
بالمعارضة وانما یتوقف فی الحکم فکذا هذا وقد فصل فی العلة وهی ههنا انما قید به اشارة الی انها یطلق فی غیره الفن علی
معنی آخر ما شرع الحکم عنده تحصیلا للمصلحة من جلب نفع او دفع مفسدة وذلک مبنی علی ان الاحکام الشرعیة ای تعلقاتها معللة
بمصالح العباد والشارع انما حکم بها علی ما اقتضیه مصالح العباد تفضلا منه تعالی علی عباده کالآیة المخلوقة لهم ای لانتفاعهم
علی الوحدانیة والرسالة لیستدلوا بها علیها فیصدقوا بها وینالوا سعادة القصوی واذا کان التعلیل بالمصالح التی تعود الی العباد
لینالوا بها کمالاتهم ویهتدوا مصالحهم الاخرویة والدنیویة فلزوم الاستکمال ای استکماله تعالی بتلک المصالح کما زعم اکثر المتکلمین
حتی منعوا التعلیل فی العلل المؤثرة وقالوا لیست الاحکام معللة بالمصالح اصلا فمنهم من ضل ونفی ثبوت الحکم بالقیاس
مطلقا ومنهم من اکتفی بالطرد وقال لیست العلل الا امارات علی الاحکام ولیست داعیة الیها ممنوع فان منفعة التعلیل بالمصالح
یرجع الیهم ثم لما کان للسائل ان یعود ویقول ان رعایة مصالح العباد الی احکامه تعالی وعدمها سواء فلیست داعیة الی الاحکام
والا توقف کونه تعالی حاکما علیها فقد استکمل بها فعاد المحذور اولدفعه قوله بل فرع الکمال یعنی رعایة المنافع وحکمه تعالی علی حسبها فرع
کماله تعالی وتحقیقه انه سبحانه لما کان حکیما لا یبدا افعاله واحکامه غایات یترتب علیها ولما کان جوادا محضا رحمانا رحیما اقتضی جوده
ان یراعی مصالح مخلوقاته فلا جرم حکم علی ما هو مقتضی المصالح فالاحکام المتعلقة باقتضاء المصالح فرع حکمته وجوده ورحمته ومن
لوازمه ورعایة المصالح فرع کماله فان قلت لا بد من اختیار احد شقی الترديد قلنا نختار الثانی ونقول ان رعایة المصالح من اللوازم فلیس
نسبتها الیه کنسبة عدمها ولا یلزم الاستکمال بها بل هی من فروع الصفات الکمالیة من الرحمة والجود والحکمة ومن لوازمها فافهم وتثبت
وفقه المقام انه لما اقتضی هو سبحانه من عنایته التی اقتضتها الرحمة والحکمة السعادة الابدیة للناس فی الدارین ناطها باحکام مقولة التعبد
علی ما اقتضته حکمته وذلک ای التوسط بها انه لما اوجدهم احیاء عقلاء اوجب علیهم المعرفة بذاته وصفاته وسائر الاعتقادات تکمیلا
بقوتهم العقلیة وفرض علیهم العبادات البدنیة تعظیما لنفسه وتکمیلا للقوة العملیة واذ من علیهم بالاموال النامیة کلفهم بالغرامات المالیة
کالزکوة وصدقة الفطرة والعشر وغیر ذلک شکرا لما اعطاه ایاهم واذ قد خلقوا ضعفاء جعل الانساب بینهم حقا تحصیلا للولایة حتی یلیعوا شأنهم
ولو لم یکن الانساب لما حصل التربیة ووقع الفتور فی العیش فسن المناکحات واجرت احکامها مما یترتب علیه ویتسرله ولما کانوا
مدنیة الطبائع ای لا یتم معیشتهم الا مع بنی نوعه شرع بینهم العقود والفسوخ من البیع والاقالة والاجارة والطلاق والعتاق ونحوها
انتظاما لامر معاشهم ثم للاشیاء المذکورة مکملات ومحسنات فاستحسن اعتبارها تتمیما لمقاصدهم وحاجاتهم واخلاقهم ومنها عرض بعض
بعضها الصق من بعض ثم الهدایة الیها لما کان لا یتیسر الا بتوفیق منه سبحانه بعث انبیاء ورسلا صلوات الله وسلامه علیهم فهدوا بها
علی مقتضی احوالهم وختمهم ببعث سید الاولین والآخرین صلوات الله وسلامه علیه وعلی آله واصحابه وازواجه لیتمم مکارم الاخلاق ولما کان

الوقائع متعذرة تفاصيلها جعل فی امته علماء یستخرجون حکم واقعة مثل احکام الوقائع المنصوصة فی تحصیل المصالح فالحمد لله علی ما تفضل
علینا بهذه النعماء العظیمة والشکر له علی ما من علینا بهذه الآلاء الجسیمة ومن یخرج عن عهدة ثنائه وای یقدر علی شکر یوازی الاء
فهو المحمود کما اثنی علی نفسه واذا عرفت هذه الاصول فاعلم ان للقوم تقسیمات من المقاصد ومن جهة ترتیبها ومن جهة اعتبار الشارع
الاول ثلثة اقسام احدها ضروریة انتهاء الحاجة الیها حد الضرورة کالکلیات الخمس التی هی اعتبرت فی کل ملة وهی حفظ الدین بالجهاد
فان التضاد فیه یقتضی التدافع فیفضی الی مفاسد کثیرة فالشافعیة عللوا الجهاد بالکفر والحنفیة عللوا بالحرابة وهو الحق فان کفر الغیر لا یضر
المومن الا حرابته فهو الموجبة لقتلهم وجهادهم ومن ثمه لا یقتل من الرهبان والنساء ونحوهم کالشیخ الذی لا یقدر علی القتال وحفظ
النفس القصاص لانه اتقی للقتل کما قال الله تعالی ولکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب اعلم ان حفظ النفس من الخمسة الضروریة
فلذا حرم قتل النفس فی کل ملة واما الحفظ بشرع القصاص فلیس من الضروریات بل هو امر اتم فی الحفظ ولذا لم یشرع فی
شریعة عیسی علیه السلام فالحق فی العبارة ان یقول وحفظ النفس ولذا شرع فی الشریعة الحنفیة القصاص وحفظ العقل
بحد السکر فیه ما قد عرفت کیف والخمر کان مباحا فی الامم السابقة بل فی ابتداء هذه الشریعة الغراء فحق العبارة وحفظ العقل
فشرع فی شرعنا حد السکر اهتماما بامر الحفظ وحفظ النسب بحد الزنا والزنا لم یشرع فی ملة اصلا وحفظ المال بحد السارق
والمحارب لله ورسوله یعنی قاطع الطریق ویلحق بهذه الضروریات مکملاتها کحد قلیل الخمر لان قلیلها یدعو الی کثیرها
فشرع الزجر فیه لئلا یقع فی الکثیر المزیل للعقل فتحریم الداعی الی الحرام معقول لان فیه قطع عن توهم الوقوع فیها کما فی
الاعتکاف والحج والحرام منعت دواعی الجماع کالمس والقبلة ونحوها ومنه تحریم الحنفیة ایاها فی الظهار لکون الوطی
حراما فیه فحرمت دواعیه وانما خولف فی الصوم والحیض بالنص وبقی ما وراه علی القیاس ووجه النص بدفع الحرج فان الحیض
لا یخلو عنه شهر ویبقی ایاما کثیرة فلو منع عن القبلة ونحوها لادی الی حرج مع انها لا تدعو الی الوطی لتنفر الطبیعة الانسانیة عن
الوقوع علی الحائضة وکذا الصوم مدت فرضیة الشهر ومدت لنفله العمر کله ففی المنع منه ایضا حرج بل عسی ان یمتنع الانسان عن
الصوم لهذا المنع فیفوت خیر کثیر وکحد القذف فانه مکمل لحفظ النفس فان جراحة اللسان ربما افضی الی جراحة السنان
فیؤدی الی المقاتلة فتدبر وثانیها حاجیة غیر واصلة الی حد الضرورة کالبیع والاجارة والمضاربة والمساقات فانها
لولاها لم یفت واحد من الخمسة الضروریة لکن یحتاج الیها الانسان فی المعیشة فیکون من الحاجیة دون الضرورة الا قلیلا
من جزئیات بعض العقود فانها بفواتها یفوت واحد من الضروریة کاستیجار المرضعة اذ لم یشرع تلف نفس الولد فوصل الی
ضرورة حفظ النفس وکذا شراء مقدار القوت والملابس یتقی بها عن الحر والبرد وامثالها لکن بقلتها لا یخرج کلیات العقود
عن الحاجة ولها مکملات ایضا کما للضرورة کوجوب رعایة الکفاءة ومهر المثل علی الولی متعلق بالوجوب فی تزویج الصغیرة
فانها افضی الی المقصود لحسن المعاشرة بین الاکفاء وقلما تدوم المعاشرة بین الشریف والخسیس فیؤدی الی عدم البقاء
وکذا النقصان عن مهر المثل یزید تذلیلا ومغالاة المهر یزید توقیرا الا فی انکاح ابیها وجدها عند محمد وعند ابی حنیفة وحده فانه
عنده لا یجب رعایة الکفاءة وینفذ انکاحهما من غیر الکفو وعلی اقل من مهر المثل خلافا لهما وللائمة الثلثة ایضا فانهم مع
وفور الشفقة وصحة الرای لکونه عاقلا بالغا لا یترک الکفاءة ومهر المثل الا لمصلحة زائدة علی مصلحتهما وهذا بخلاف الام

فانها وان كانت كثيرة الشفقة الا انها ناقصة العقل بخلاف غيرها من الاولياء فانهم ناقصون شفقة وثالثها تحسينية
من قبيل اختيار الاحسن الاولى كتحريم الخبائث من القاذورات والسباع حثا على مكارم الاخلاق فانها
تنفي الاخلاق السيئة وكسلب الولاية عن العبد فان الاحسن للاحسن من الفعل وهو الاحسن عرفا فاعتبرته
واكثر مسائل كتاب الاحسان مستخرجة منها التقسيم الثاني المقصود من شرع الحكم اما ان يحصل بحصوله يقينا
كالبيع شرع للملك وهو يحصل عقبه يقينا او يحصل عقبه ظنا كالقصاص شرع للانزجار عن ارتكاب القتل وهو
يحصل به غالبا فان الممتنعين عن القتل اكثر من المرتكبين او يحصل تساويا ولم يعلم مثاله في الشرع ويمثل بحد الخمر شرع
للانزجار مع ان الشاربين مثل الممتنعين ح وفيه ما فيه فان المساواة بين الشاربين والممتنعين محل منع كذا في الحاشية
وايضا عدم الانزجار والارتكاب بالشرب لعله للتواني في اقامة حده ولو اقيمت لامتنع الاكثرون فافهم او يحصل وهما كنكاح الآئسة
فان عدم النسل هنا ارجح وشرع النكاح انما كان للنسل وقد انكر الثالث والرابع اذ لا فائدة في شرع حكم لا يفضي الى
ما هو مقصود منه بل شرعه بعيد عن الحكيم ورد بان البيع مع ظهور عدم الحاجة اليه لا يبطل اجماعا مع ان شرع البيع كان للحاجة
لانه من المناسب الحاجي وسفر الملك المرفه مرخص للافطار قطعا مع ان الظاهر عدم المشقة وترخيصه كان لها ولو كان المقصود
منفيا قطعا كما في الحاق ولد مغربية زوجها مشرقي كما هو ابي حنيفة لوجود سببه وهو الفراش مع ان عدم الملاقات مقطوع
واحتمال الكرامة بعيد لا نقول به فان الكلام فيما ظهر انتفاؤه وكوجوب الاستبراء على البائع الامة المشتري اياها في المجلس
مع القطع بان رحمها غير مشغول بنطفة المشتري والاستبراء انما كان لاحتمال الشغل وهذا لا يعتبر عند الجمهور خلافا لابي حنيفة
عند ما استخرجه الشافعية من هاتين المسئلتين لانه انما اعتبر الفراش بسبب النسب وحدوث الملك بسبب الاستبراء
لكونهما مظنتين لكون الولد من نطفة ولكون الرحم مشغولا بها ولا عبرة بالمظنة مع انتفاء المئنة قطعا والاول هو منقوض
بسفر الملك المرفه اذ قطع بعدم المشقة فانه مرخص قطعا فاعتبر المظنة مع انتفاء المئنة قطعا وكذا منقوض بالمطلقة الغير الموطوءة
بعد الوضع بستة اشهر فانه تجب العدة مع القطع بعدم الشغل والطلاق انما اوجب العدة لكونه مظنة الشغل والحل ان المقاصد
انما لوحظت في تشريع الحكم كليا فلا بد من ترتبها على نوعه فاذا كان نوعه مما يترتب على المقاصد يصلح مظنة ولو لم يترتب على بعض اشخاصه
فلا نسلم لا عبرة بالمظنة نظرا الى المهية مع انتفاء المئنة نظرا الى الهذية نعم لا عبرة للمظنة مع انتفاء المئنة نظرا الى النوع وهذا غير لازم
فان النسب يترتب على الفراش وحدوث الملك يترتب عليه احتمال الشغل وان كانا مفقودين في بعض افرادهما ومن ههنا
ظهر لك ان استخراج وقوع تشريع حكم لا يترتب المقصود على نوعه من هاتين المسئلتين ونسبته الى هذا الامام الهمام ليس في محله ومن
ههنا اي مما بينا ان ملاحظة المقاصد انما هي في تشريع كليات الاحكام ان الاحتجاج على منكر الثالث والرابع بالجزئي من المثال
كالبيع مع عدم الحاجة او سفر الملك لا يفيد فان المقاصد متفرعة على النوع قطعا او غالبا فافهم مسئلة هل تخرم مناسبة
الوصف للحكم بمفسدة تلزم ذلك الوصف الراجحة على مصلحته او مساوية اياه قيل لا تخرم واختاره الامام الرازي صاحب المحصول
من الشافعية وهو المختار وقيل نعم تخرم واختاره ابن الحاجب لنا استحالة الانقلاب من كونه مناسبا الى ما ليس مناسبا
وعدم التضاد بين اقتضائه الى مصلحة واقتضائه الى مفسدة لتعدد الجهة في المفروض فلا استحالة في الاجتماع واعلم ان الكلام

ههنا في مقامين الاول ان المفسدة يبطل المناسبة وبعدمها وبه قال قائلوا الانخرام وهذا ضروري البطلان اذ المفروض
كونه مناسبا مشتملا على مصلحة ومع هذا مشتمل على مفسدة والواقع لا يبطل والثاني ان المفسدة يوجب عدم اعتبار
الشارع المناسبة معها وهو مختار صاحب المحصول وجمهور الشافعية واستدلوا بان اعتبار مصلحة مع لزوم مفسدة بعيد
من الحكيم كل البعد وما ذكره المص لا يبطل هذا بل الوافي به ان مقتضى حكمة الحكيم ان لا يهدر ما هو الواقع والواقع ههنا مصلحة
ومفسدة فللحكيم ان يوفي حقهما اذ لا مانع اذ المانع الذي يخل هو التضاد وهو غير مانع لاختلاف الجهة فافهم فانه دقيق
وبالتامل حقيق ومن ههنا اي من اجل جواز اجتماعهما من جهتين صح النذر بصوم يوم العيد عند الحنفية فانه من جهة كونه صوما منسوبا
الى الله تعالى كاسر للشهوة فيه مصلحة فاثر فيه النذر فوجب به ومن جهة كونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى فيه مفسدة وهو حرام به وقد يرد بان عدم
اعتبار المفسدة المرجوحة من المصلحة اللازمة للوصف بالاتفاق فلشدة الاهتمام برعاية المصالح دونها اذ ليس من شان الحكيم ترك خير كثير
لشر قليل واستدل على المختار بان مصلحة الصلوة في الارض المغصوبة ليست راجحة على مفسدتها والا اجمع على الحل والا لم يكن المصلحة
راجحة فاما مرجوحة او مساوية وقد اعتبرت حتى جازت تلك الصلوة والجواب ليس لمفسدة لازمة لها بل ههنا وصفان الصلوة والغصب
الاول فيه مصلحة لا غير والثاني فيه مفسدة لا غير اجتماعهما اتفاقي فليست من الباب وايضا يجوز رجحان المصلحة ولا يلزم منه الاجماع
على الحل بل يجوز عدم انكشاف رجحانها على البعض فحكموا بالبطلان وانما يلزم لو كان الكل عالمين بالرجحان فافهم القائلون بالانخرام
قالوا لو لم ينخرم يبقى المصلحة ولا مصلحة مع معارضة مفسدة مثلها او راجحة ضرورة فلزم الانخرام اقول البطلان الحقيقة اي حقيقة المصلحة ممنوع كيف وقد مر تحقيقه
وبطلان الاعتبار اي بطلان اعتبار الشارع اياها ايضا ممنوع بل يجوز اعتبار الشارع الجهتين كما مر ولو سلم لبطلان الاعتبار لا يدل على نفي الحقيقي حتى لا يبقى اذ ما
بل يجوز ان يكون هو مناسبا ويتخلف الاعتبار لمانع المفسدة فقد بر التقسيم الثالث المناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل اذ الوصف ان اعتبر عينه
في عين الحكم بنص او اجماع كالاسكار في حمل النبيذ على الخمر وهذا الاصح على راي الشيخين فان حرمة الخمر عندهما لعينها غير معللة بالسكر والاولى التمثيل
في الطهارة سور الهرة فهو المؤثر وان اعتبر ثبوت الحكم معه اي مع الوصف في جنس الحكم كحمل البنت الصغيرة في ولاية النكاح على ابنه
بالصغر لاعتباره في ولاية المال التي هي نوع من مطلق الولاية اجماعا فقد اعتبر الصغر في جنس الحكم وهو مطلق الولاية او بالعكس
وهو ان يعتبر جنس الوصف في عين الحكم كقياس الحضر مع المطر على السفر في جواز الجمع بين المكتوبتين لعلة الحرج فان حرج المطر
والسفر نوعان من مطلق الحرج والمطلق معتبر في عين رخصة وفيه ما فيه لان مطلق الحرج غير معتبر والا لجاز الجمع للصنع الشاقة عندهم
كذا في التحرير وايضا القائلون لجواز الجمع للمطر ينقلون حديثا فيه فقد اعتبر عينه في عين الحكم والحنفية يجيبون عن احاديث الا
الجمع بان تعيين الاوقات قطعية متواترة فلا يبطلها هذه الاحاد او القياس بل يأول الاحاد ويأولون بتاخير اول الصلوتين
الى آخر الوقت فيصلى فيه وتعجيل الثانية في اول الوقت وهذا ليس جمعا على الحقيقة فتامل وههنا كلام طويل المطلب من
شرح سفر السعادات وفتح المنان للشيخ عبد الحق الدهلوي او ثبت اعتبار جنسه في جنسه اي جنس الوصف في جنس الحكم
كالقتل بالمثقل يقاس عليه اي على القتل بالمحدد في القصاص معللا بالقتل العمد العدوان وجنسه الجناية على البنية على سبيل
التعدي قد اعتبر في جنس القصاص حتى وجب قصاص الاطراف ولو بالمثقل اجماعا والاظهر انه اي هذا المثال تقييد
للنص والاجماع اي لوجودهما على اعتبار العين في العين فانقلبت لم يوجب ابو حنيفة القصاص في القتل بالمثقل فعلم

انه لم يجعل العلة نفس القتل العمد العدوان فلا اعتبار له عنده فاين الاجماع قال وانما خالف ابو حنيفة في التحقق العمدية
في القتل نظرا الى ان الآلة غير موضوعة للقتل ففيه شبهة الخطاء فخلافه انما هو في تحقق العلة لا في كونها علة فافهم
وقول التفتازاني لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك اي القتل عمدا عدوانا وحده او مع قيد كونه بالمحدد فلم يعتبر ان العين
في العين الا نصا ولا اجماعا ليس بشيء للزوم انتفاء اكثر الموثرات لجواز كون المحل داخلا في العلة فافهم فهو اي الذي
اعتبر ثبوت الحكم معه مع ثبوت اعتبار عينه او جنسه في عين الحكم الملائم والا اي وان لم يثبت اعتباره لا عينا
في عين او جنس ولا جنسا في جنس او عين بنص ولا اجماع فهو الغريب كحل الفار هو الزوج الذي طلق امرأته سعيا ياسه عن حلوته على قاتل المورث
في المعارضة بنقيض قصده معللا بكونه اي تعليله القديم من الفار فعلا الغرض فاسد هو الاضرار المزوجة بحرمان الميراث ولم يعتبر عينه
ولا جنسه بنص او اجماع لكنه مناسب له لحصول الزجر به كذا قالوا فتدبر وان لم يعتبر اصلا الا مع الحكم ولو في صورة ما ولا موثرا فيه فهو المرسل
وينقسم الى ما علم الغاءه بنص او اجماع كايجاب الصوم على الملك دون الاعتاق في الكفارة للظهار او لليمين او غيرهما تحصيلا للمشقة
التي شرع الكفارة لاجلها ليحصل الزجر وهذه الحكمة ملغاة في اعتبار الشرع بالنص والاجماع وكذا اثبات النسب ممن خلق من مائه
حقيقة لكن يكون في فراش الغير فانه ملغى بالنص الولد للفراش وللعاهر الحجر ولذا الحق الامام ولد المغربية بزوجها المشرقي
دون من هي تحته لعدم كونها فراشا بل هو عاهر وهو ما علم الغاءه مردود اتفاقا ومن ثمه انكر على يحيى بن يحيى تلميذ مالك وهو
الذي جمع الموطا افتاءه بالصوم في الكفارات لبعض ملك العرب معللا بالمشقة بخلاف الامام عيسى ابن ابان منا فانه لم ينكر عليه
حيث افتى والي خراسان به اي بالصوم معللا بالفقر لتبعاته التي على ذمته فالمال كل مشغول بها فيكون فقيرا فصار غير واجد
للعبد وغيره فوجب الصوم بالنص وليس فيه اعتبار ما علم الغاءه والى ما لم يعلم عطف على قوله الى ما علم فيه احد اعتبارات
الملائم من اعتبار نوعه او جنسه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم لكن لم يعلم الغاءه ايضا فهو الغريب من المرسل وهو المسمى
بالمصالح المرسلة حجة عند مالك رحمه الله والمختار عند الجمهور من اهل الاصول والفقهاء رده لنا لا دليل ح ودون الاعتبار
من الشارع وان كان على سنن المعتبر فلا يعتبر اصلا وهذا لا ياتي ممن يقول بالاحالة اذ الاحالة تقيد العلية ههنا ايضا
فافهم اصحاب المصالح مرسلة قالوا اولا لو لم يعتبر المصالح المرسلة خلت الوقائع من الاحكام وهو باطل فوجب قبولها
قلنا لنا منع الملازمة لان العمومات من الكتاب والسنة والاقيسة الماخوذة الموثرات والملائمات عامة للوقائع
كلها على ما يظهر بالاستقراء وايضا عدم المدرك للحكم بخصوصه في واقعة واقعة مدرك للاباحة الشرعية لدلالة الدليل
السمعي عليه كما مر في الاحكام فتذكروا قالوا ثانيا الصحابة كانوا يقنعون برعاية المصالح ولم ينكر عليهم فصار اجماعا
قلنا كونهم قانعين عليها ممنوع بل انما اعتبروا من العلل ما اطلعوا على اعتبار نوعها وجنسها في نوع الحكم او جنسه هذا
وعليك بالاستقراء حتى يظهر لك جلية الحال وان علم فيه ذلك اي احد اعتبارات الملائم فهو المرسل الملائم قبله الامام
امام الحرمين ونقل عن الامام الشافعي وعليه جمهور الحنفية قال في التحرير يجب من الحنفية قبول القسم الاخير من المرسل
وقولنا حق بالقبول وقال في البديع المرسل الذي لم يعلم الغاءه مردود عند اكثر ومنهم الآمدي من الشافعية
وابن الحاجب من المالكية متمسكين بعدم الدليل على اعتباره اذ لم يشهد باعتباره اصل وربما يمنع عدم الدليل

فان اعتبار الجنس نوع من الاعتبار يغيب ظنا ما وههنا قد وجد الاعتبار في الشرع لجنسه في عين الحكم او جنسه او بعينه في الحكم
فتامل فيه وشرط الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره وتبعه البيضاوي كون المصلحة فيه ضرورية لا حاجية قطعية لا ظنية
كلية اي المتعلقة بالمؤمنين لا جزئية للبعض خصوصا كتترس الكفار بالمسلمين اذا علم قطعا انهم لو لم يرموهم استاصلوا
الكل من المسلمين وان رموهم اندفع الاستيصال قطعا فح يرمى المتترس وان ادى الى قتل المسلمين المتترس بهم فهي كونه
من المرسل نظر لان دفع الضرر العام بالضرر الخاص اصل متاصل في الشرع وعليه مناط التكاليف الشرعية فافهم
فلا يرمى المتترسون لفتح حصين لعدم كونه كليا ولا يتوهم الاستيصال لعدم القطع وكذا الا في بعض اهل السفينة في البحر النجوة بعض آخرين
فانه ليس كليا وكيف يجوز هذا اذ اهلاك البعض لاحياء البعض ترجيح من غير مرجح هذا التقسيم ما عولنا عليه كما في كتب الشافعية
وقد اختلفوا اختلافا كثيرا ونقل عن الآمدي الوصف المناسب ان اعتبر بنص او اجماع فهو المؤثر وان اعتبر بترتب الحكم فقط فانه
يعتبر اما خصوصه او عمومه او خصوصه وعمومه معا في خصوص الحكم او عمومه او خصوصه وعمومه معا وان لم يعتبر اصلا فاما ان يظهر الغاؤه
او لا يظهر فهذه جملة الاقسام والواقع منها في الشرع خمسة لا يزيد احدها ما اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في
عمومه ويسمى الملائم كالقتل بالمثل فانه قتل الا العمد العدوان وهو معتبر في قصاص النفس وعمومه مطلق الجناية اعتبرت
في القصاص المطلق وثانيها ما اعتبر الخصوص في الخصوص فقط لا بنص ولا اجماع وهو المناسب الغريب كالاسكار للتحريم
ان لم يكن عليه نص او اجماع وثالثها ما اعتبر جنسه في جنس الحكم ولا نص ولا اجماع وهذا من جنس الملائم الغريب وهو كجنس
المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر توجب مطلق التخفيف المتناول لاسقاط كل الصلوة او شطر الصلوة ورابعها
ما لم يثبت الغاؤه كالتترس المذكور وخامسها ما ثبت الغاؤه وهو مطالب بتصحيح الاستقراء في دعوى وقوع هذه الخمسة
لا بزيد بل ربما يشهد الاستقراء بخلافه قال في المنهاج المؤثر ما اثر جنسه في نوع الحكم لا غير والملائم والغريب كما ذكره الآمدي وبعض
الشافعية شرطوا شهادة الاصول ايضا وهو العرض على الاصول لئلا يظهر بطلانه لمعارضة نص او اجماع او تخلف او تقضاء
وجود ضده وغير ذلك فقيل بحسب العرض على الاصول كلها وقيل العرض على الاثنين كاف فانظر الى هذا الاختلاف الذي
وقع بينهم واما الحنفية فالمؤثر عندهم الوصف المناسب الملائم للحكم عند العقول فيه احتراز عن العلل الطردية الذي ظهر تاثيره
شرعا بان يكون لجنسه تاثير في عين الحكم كاسقاط الصلوة الكثيرة بالاغماء فان لجنسه الذي هو العجز عن الاداء من غير حرج
تاثيرا في سقوطها كما في الحائض او بان يكون تاثيرا في جنسه كاسقاطها عن الحائض معللا بالمشقة وقد اسقط مشقة السفر
ركعتين فقد اثر جنس المشقة في جنس السقوط او بان يكون لعينه تاثير في جنس الحكم كالاخوة لاب وام في قياس التقدم
في ولاية النكاح وقد تقدم هذا الاخ في الميراث فقد اثر في تقدمه في مطلق الولاية او يكون بعينه تاثير في عينه اي عين الحكم
وذلك كثير في الاقيسة الجزمية المذكورة في الفقه واورد عليه انه لا بد فيه اي في هذا الاعتبار والتاثير من النص او الاجماع
اذ لا اخالة عندهم وح لا يكون المؤثرة قسيما لها اي للعلة التي ثبت بالنص او الاجماع كما هو المشهور فانها قسمت
في المشهور الى منصوصة ومؤثرة الا بالاعتبار فانها باعتبار انها ثبتت بالنص منصوصة وباعتبار انها مناسبة لما مع
الاعتبار المذكور مؤثرة ثم هذه الاربعة لبسائطه قد يتركب بعض من الاقسام مع بعض وينحصر المركب في احد عشر قسما لان التداخل

ان الاشهر الاستعمال

منها احدها ما اعتبر جنسه في عين الحكم وجنسه كالمرض اعتبر في الافطار وفي جنسه وهو التخفيف في مطلق العبادة حتى شرع الصلوة
بالتيمم وقاعدا وثانيها ما اعتبر عينه وجنسه في جنس الحكم كالطواف اثر في طهارة المياه وجنسه وهو المخالطة بنجاسة يشق الاحتراز
عليها ايضا علة للطهارات كالآبار الفلوات وثالثها ما اعتبر العين في العين والجنس في الجنس كالجنون المطبق اثر في ولاية النكاح
وجنسه وهو العجز بسبب عدم العقل اثر في مطلق الولاية ورابعها ما اعتبر جنسه في النوع وجنسه في الجنس كالصغر في ولاية
المال اثر جنسه وهو العجز بسبب ضعف العقل في مطلق الولاية لا الصغر بخصوصه او ايجابه للولاية على النكاح حتى يلزم قياسا
بالاجماع وخامسها ما اعتبر جنسه في نوع الحكم ونوعه في جنسه كخروج النجاسة اعم مما من احد السبيلين اثر في ايجاب الوضوء ونوعه
خروجها من غير السبيلين في مطلق التطهير فان تطهير البدن بخروجها منه واجب وسادسها ما اعتبر نوعه في الجنس وجنسه في الجنس
كسلب العقل فانه موثر في سقوط العبادة الذي هو جنس الافطار ولكون العبادة [illegible] وجنسه وهو العجز لخلل في احدى القوة
موثر في سقوط العبادة كذا قالوا والثاني اربعة احدها ما اعتبر نوعه في نوع الحكم وجنسه في جنسه ولم يعتبر ان نوعه في جنسه كالحيض
اثر في حرمة القربان وجنسه وهو الاذى اثر فيه وفي جنسه وهو قضاء الشهوة في محل الاذى حتى اثر في حرمة اللواطة وثانيها ما اعتبر
نوعه في جنسه ونوعه وجنسه في نوعه دون جنسه في جنسه كالحيض فانه اثر في حرمة الصلوة وفي جنسه وهو حرمة القراءة وجنسه وهو
خروج النجاسة من احد السبيلين اثر في حرمة الصلوة ايضا لكنه غير موثر في حرمة القراءة وثالثها ما اعتبر نوعه في نوعه وجنسه
في جنسه ونوعه دون نوعه في جنسه كعدم وجدان الماء الا ما اعد للشرب فهو عجز عن الماء وقد اثر في ايجاب التيمم لقوله تعالى
فلم تجدوا ماء والاولى ان يقال بالاجماع وجنسه وهو العجز عن استعمال ما شرط استعماله اثر في سقوط اشتراطه وعدم وجوبه
فانه قد سقط غسل الثوب النجس عند عدم وجدان الماء بالاجماع وكذا عدم وجدان الماء اثر فيه دفعا للاهلاك واما جنسه
المذكور فلم يوجب التيمم بخصوصه ورابعها ما لم يعتبر نوعه في نوعه لكن اعتبر في جنسه وجنسه اعتبر في نوعه وجنسه كخوف فوت صلوة العيد
لم يؤثر في اباحة التيمم لا بالنص ولا بالاجماع لكن جنسه وهو العجز عن ما شرط استعماله للصلوة اثر في ايجاب التيمم وفي جنسه وسقوط ما شرط
استعماله فيه والنوع وهو العجز عن الماء قد اثر في هذا الجنس ايضا كذا قالوا وفي هذا المثال نظر فانه فرض ان لا خوف الفوت الا العجز
عن الماء وهو موثر في التيمم فان كان هو بعينه خوف الفوت فقد ثبت اعتبار النوع في النوع وان كان غيره كما هو الظاهر فان العجز
في خوف الفوت عجز خاص اختل الكلام ثم الحق ان المراد في قوله تعالى والله اعلم فلم تجدوا ماء عدم الوجدان للصلوة فيشمل العجز
لخوف الفوت فانه لم يجد ماء بحيث يكفي للصلوة فقد اثر النوع في النوع فافهم والقسم الرابع واحد واقتصر المص على كونه جامعا
للاقسام فمثاله جامع لامثلة الكل كما اشار اليه بقوله ومثاله كانه مثال للكل السكر اعتبر في الحرمة اي حرمة المسكر لا الخمر فقط
فان حرمتها عندنا بعينها غير معللة بالسكر لقوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام كل مسكر حرام رواه مسلم وجنسه وهو موقع العداوة
والبغضاء اعتبر فيها اي حرمة المسكر بالنص والاجماع ثم السكر اعتبر في حرمة موقع العداوة وهو جنس حرمة الشرب فانها اخص
وموقع العداوة جنسه اعتبر في حرمة القذف التي هي نوع آخر من موقع العداوة كما اعتبر فيها اي في حرمة الشرب فقد [illegible]
منهم من نفى الجنس في الجنس ولعله زعم انه لم يؤثر الحكم وانما العلة الموثرة الجنس لا غير [illegible] لا اعتبار فيه هذا وان نسب
الى الامام فخر الاسلام لكن لا يظهر له وجه والشيخ ابن الهمام رحمه الله تعالى اسقط اعتبار الجنس [illegible] لانه اي اعتبار الجنس ليس

الا يجعل العين علة باعتبار تضمنها للجنس الذي هو العلة لانه لا يوجد الجنس في عين الحكم الا في ضمن النوع الذي وجد فيه فلا تاثير له
الا في ضمنه فرجع اعتبار الجنس في العين الى اعتبار العين في العين اقول يجوز ان يكون النوع بما هو نوع اي من جهة الخصوص اشد
ملائمة بالحكم وان كان التاثير الثابت بنص او اجماع للجنس فيحصل الظن اي ظن العلية اقوى فافهم والجمهور من الحنفية على ان
التعليل بالكل من كل واحد واحد من اقسام الانفراد والتركيب مقبول فان كان عينه او جنسه اي اعتبار عينه او جنسه في عين الحكم
فقياس اتفاقا لوجود الاصل الذي يوجد فيه عين العلة فيتعدى منه عين الحكم وان كان تاثير عينه وجنسه في جنسه اي جنس الحكم
فقيل هذا ليس قياس واختاره الامامان شمس الائمة وفخر الاسلام الا انه قد يذكر الاصل وقد يترك لوضوحه كما في ايداع الصبي يعني اذا اودع
رجل ماله عند صبي اذا استهلكه لا يضمن لانه مسلط من جهة المالك على اهلاكه فلا يضمن كالمباح له بالاستهلاك فهذا الاصل قد يذكر
وقد يترك فلا تعليل ح في الجنس اصلا والا لم يكن قياسا مع العلم وجود العلة في نوع الحكم في اصل ليتعدى الى الفرع وفيه ما فيه لان هذا الدعوى
يحتاج تصحيحه بالاستقراء ولم يثبت لبعده كيف وقد صرح الشيخ ابن الهمام بان المرسل الملائم عند الحنفية فلا يوجد هناك اصل فيه عين الحكم المعتبر
مع عين العلة ولو كان التاثير للجنس فافهم وقيل ليس هذا القياس بل حاجة شرعية ثابتة بالرأي مبينة للحكم فيكون بمنزلة النص لا يحتاج
الى اصل ليقاس عليه اقول هذا التحاير فاسد اذ لا مجال للرأي في درك الاحكام كيف وليس لنا اصل خامس لدرك الاحكام
ولهم ان يقولوا ان الحكم الثابت بها ثابت بالنص الوارد في جنس الحكم وهذا التعليل غني عن اثباته فتامل فيه ولعلهم من ههنا
لقبوا باصحاب الرأي وهذا من الملقبين شيء عجيب فان منهم من اعتبر الاحاد وترك الخبر بل من الحسن ومنهم من قبلها
والمصالح المرسلة ايضا وعملوا بالاستصحاب الذي ليس دليلا اصلا فهم اولى بان يلقبوا بهذا الاسم فافهم والحق انه قياس
لا لان الاصل لا يوجد فيه عين العلة وهو متروك فانه قد عرفت ما فيه بل لان الجنس اذا اقتضى الجنس من الحكم بان اثر الجنس
في الجنس تنوع اقتضاؤه في الانواع المتصلة متنوعة اي اقتضى الجنس للعلة في كل نوع منها نوعا من الحكم الذي يناسبه فالانواع
الحكم من لوازمه تحققا اي تحقق ذلك الجنس في انواعه فالاصل في هذا القياس هو ما تحقق فيه جنس العلة موجبا لجنس الحكم
فيتعدى هذا الجنس الى فرعه الذي هو نظيره في هذا الجنس لكن يتحقق في نوع مناسب لهذا المحل من نوع اقتضاء هذا الجنس
في هذا المحل كالضرورة اقتضت حل الميتة لان اقتضاءها فيها يناسبه واقتضت في الطوافات طهارة سؤر الهرة لما يناسب
الطواف ذلك واقتضت عند وجود ماء الشرب فقط دون غيره من الماء جواز التيمم لما يناسبه الى غير ذلك كما انها
اقتضت في البقال الطهارة بالذات في الحنطة والشعير الطهارات بالقسمة يعني المذكورة فجنس اقتضت التخفيف وله
انواع يوجد في كل نوع منه مع ما يناسبه من انواع الضرورة فكل نوع من الحكم يصلح مقيسا عليه الآخر ان كان حكمه منصوصا
او مجمعا عليه نعم اذا كان الجنس قريبا فهم ذلك قريبا لظهور ما به الاشتراك فيه واذا كان بعيدا فالظن فهمه لا ينال الا
بفكر قوي فالمظهر للتاثير والاعتبار هو الاصل الذي اثر الجنس في جنس حكمه المنصوص او المجمع عليه وهذا آتي التساوي في
جنس الحكم نحو من المساواة المعتبرة في مطلق القياس المعرف بمساواة الفرع للاصل لان المراد اعم من النوعية او الجنسية فتدبر
انه دقيق عزيز جدا كانه يعرف وينكر على هذا الذي ذكر من ان الاقسام المذكورة كلها معتبرة فالمؤثر ثلثة من الملائم وثلثة من
المرسل في عرف الشافعية كلها مقبول ومؤثر عند الحنفية كما ظهر لك عن قريب دون القريب من المرسل بل القريب بعدم ظهور تاثيره
شرعا بوجه من الوجوه ولا بد منه ثم المذكور في كتب الحنفية ان التاثير عندنا بالنص او الاجماع والاحالة او العرض على الاصول

ويقدم تفصيله عند الشافعية يشترط وجوب العمل اما الجواز للعمل فيثبت بالملائمة فقط فان الوصف شاهده التاثير ونحوه عدالة الفقه انها لا تجب العمل لكن يجوز كما اذا قضى القاضي بالشهود الغير العدول نفذ قضاؤه اقول المناسبة فقط بدون التاثير ونحوه يفيد ظن الاعتبار اولا فان الاول واجب العمل به لان الاتباع بالظن واجب والثاني ممتنع عملا لان ما لا يظن كونه مما يحرم العمل فتدبر تتمة قسم الحنفية ما يطلق عليه العلة حقيقة او مجازا الى علة اسما وهي الموضوعة لموجبها شرعا او المضاف اليها اى العلة التي اضيف اليها الحكم بلا واسطة الترديد اشارة الى الاختلاف في التفسير ومعنى وهي تاثيرا في الحكم بل الاثر وحكما وهي اقترانه معها بل العلة التي اقترن الحكم معها على الصحيح من القول قالوا المجموع المذكور هو العلة اسما ومعنى وحكما اي العلة حقيقة كالبيع المطلق الواقع من المالك او وكيله من غير خيار لاحدهما فانه علة للملك فانه موضوع له ويضاف هو اليه ومؤثر فيه والملك مقترن به قال الشيخ ابن الهمام انه العلة التامة لانه علة تامة يتوقف عليه الحقيقة اي حقيقة العلة قد يتحقق به ومنها الدوران فانها مع العلة معنى وجودا وعدما ولعلهم ارادوا بحقيقة العلة ما يكون مؤثرا بالفعل بحيث يستلزم المعلول فانه العلة حقيقة واما العلة معنى فانما يؤثر بعد تمامه بوجود الشرائط وارتفاع الموانع فافهم اقول اذا تمت العلة اقترن بها المعلول فالاقتران ليس داخلا في الحقيقة اي حقيقة العلة ولا في العلة التامة فلا يكون هذا المجموع علة حقيقة ولا تامة بل من اللوازم نعم هو كاشف عن التمام للزومه اياه فتدبر وهذا ليس بشيء فان الاقتران ليس واخلا فيه كما اومانا اليه بل العلة حكما بالاقتران به الحكم وهو مع المؤثر علة تامة البتة كما لا يخفى وقسم الحنفية الى علة اسما ومعنى فقط لا حكما كالبيع بالخيار للوضع اي لوضع البيع للملك والاضافة اي كونه بحيث يضاف اليه الملك فيكون علة اسما والتاثير اي لتاثيره في الملك فيكون علة معنى وليس مقترنا معه الملك حتى يكون علة حكما والتراخي اي تراخي الحكم عن المؤثر لمانع هو الخيار ولا يلزم من تخلف الحكم لمانع مع وجود المؤثر تخصيص العلة على من انكر جوازه لعدم تمامها اي العلة عنده مع وجود المانع بل المؤثر انما يتم تاثيره بارتفاع المانع وما اجاب به في التلويح ان الخلاف في جواز تخصيص العلة في العلل الوضعية لا العلل الشرعية بل يجوز التخصيص في الوضعية بالاتفاق والبيع علة بوضع الشارع فتحكم محض كيف لا ودلائل الفريقين عامة كما سيظهر ان شاء الله تعالى عن قريب ولما ثبت الحكم عند ارتفاعه اي المانع وهو الخيار من وقت الايجاب فيملك المشتري الزوائد ويستحق شفعة الدار المبيعة بجنبها قبل سقوط الخيار ويصح تصرفاته من الاعتاق وغيره علم انه ليس بسبب فان حكم السبب انما يثبت مقصورا لا مستندا من وقت وجوده انما هذا شان العلة ولما كان يتوهم من ثبوت الحكم من وقت الايجاب انه علة حكما ايضا قال والثبوت اي ثبوت الحكم ههنا ليس بطريق التبيين بان الحكم ثبت من الابتداء في نفس الامر فظهر ثبوته الآن كما في الاقارير حتى يكون علة حكما ايضا لان الشرط اي شرط الخيار مانع عن ثبوت الحكم تحقيقا فلم يكن الحكم ثابتا حقيقة قبل ارتفاعه وانما هو اي ثبوت الحكم من وقت الايجاب بطريق الاستناد لا غير فتدبر ومنه اي مما هو علة اسما ومعنى النصاب للزكوة فانه وضع لها واضيفت اليها وهو مؤثر في ايجاب الزكوة لان الغنى مناسب للاغناء ويومي اليه ما في الصحيحين ان سائلا قال الله ان تاخذ من اغنيائنا وتقسم على فقرائنا فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اللهم نعم لا لان له شبها بالسبب يتخلل بينه وبين الحكم العلة لتراخي حكمه الى تمام العلة وهو النماء الذي اقيم الحول مقامه ولما كان له شبه بالعلة لان فيه النوع مناسبة بايجاب الصرف فان الصرف من الزيادة ايسر

وشكر الزم لا الى العلة نفسها فتمحض النصاب سببا لا ان النماء وصف فى موجب الاغناء لا يستقل بنفسه ولا يوجب الغنى فكان يوجب
الاغناء فلا يصح للعلة خلافا للشافعى رحمه الله تعالى فعنده النصاب علة تامة للوجوب لصحة التعجيل والاداء قبل الوجوب
لا يصح فالحول تاجيل عنده تفضلا منه سبحانه وعندنا المؤدى موقوف فان بقى النصاب الى ما بعد الحول يصير المؤدى
زكوة والا اذ عند البقاء يثبت الوجوب مستندا وعند الهلاك لا وجوب فلا استناد فلا اداء للواجب بل يصير نفلا قلنا
لو كان النصاب علة تامة وثبت الوجوب فى الذمة لوجبت الزكوة مع الاستهلاك فى الحول كما انه يجب مع الاستهلاك
بعد الحولان وفيه ما فيه لان وجود العلة كما يستلزم وجود المعلول كذا انتفاؤها انتفاءه فيرتفع الوجوب بارتفاع النصاب كذا
فى الحاشية وجوابه ان النصاب انما هو علة عنده لابتداء الوجوب لا البقاء بدليل بقاء الوجوب بعد الاستهلاك
والهلاك بعد الحولان فافهم وخلافا لمالك فان العلة عنده النصاب مع النماء فلا يصح التعجيل عنده اصلا اذ لا وجوب قبل
الحولان لا حقيقة ولا استنادا وقسم الحنفية الى علة معنى وحكما فقط لا اسما كالجزء الاخير من العلة المركبة فانه موثر والحكم
مقترن به لكنه غير موضوع له ولا مضاف اليه كملك القريب فان العلة للعتق مجموع القرابة والملك وهو آخرهما وجعل
ما عدا الجزء الاخير كالعدم فى الاضافة حتى يضاف الحكم اليه فقط حتى يكون علة اسما ايضا كما ذهب اليه طائفة على ما نقل
فى التلويح خلاف التحقيق الا ترى ان الشاهد الاخير اذا رجع لا يضمن الكل بل النصف فهو جزء اخير لعلة الاتلاف مع ان
الاتلاف لم يضف اليه ولم يضمن الا النصف وان السفينة اذا اغرقت باربعة فلكل كر دخل فى الغرق بالضرورة فكذا
ههنا فجعل بعض اجزاء العلة فى حكم العدم تحكم نعم الجزء الاخير كاشف عن الزيادة فانما هو العلة ظاهرا فى بادى الراى
لا على الحقيقة وقسم الحنفية الى علة اسما وحكما فقط لا معنى وهو كل مظنة اقيمت مقام الموثر لكونها موضوعة لها ومضافا
اليها والحكم مقترن بها من غير تاثير ما فيه كالسفر للرخص اقامة الدليل الذى هو السفر مقام المدلول الذى هو المشقة
وهى الموثرة حقيقة وكالنوم للحدث اقامة للاسترخاء اى لاسترخاء المفاصل الذى هو الدليل مقام خروج النجس الذى
هو الموثر فى الحدث وقسم الحنفية الى علة اسما فقط لا معنى ولا حكما كالايجاب المعلق فان الحكم مضاف اليه وهو موضوع له
لكن لا تاثير له فيه لما تقدم ان الشرط يمنع السببية ولم يقترن الحكم به ايضا وكاليمين قبل الحنث للكفارة باعتبار
الاضافة اى هو علة اسما لاضافة الحكم اليه كما قال تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية لا باعتبار الوضع اى كونه
موضوعا لها فانها وضعت للبر والكفارة انما يجب لستر الذنب الحنث وقسم الحنفية الى علة معنى فقط لا اسما و
حكما كالجزء المتقدم من العلة المركبة فان له دخل فى التاثير فيكون علة معنى ولم يوضع للحكم ولم يضف اليه وهو و
لم يقترن ومن ثمه لم يكن سببا عند الامام فخر الاسلام وكرام عشيرته خلافا للدبوسى القاضى الامام ابى زيد و امام
شمس الائمة السرخسى وهما نظرا الى ان لا تاثير له قبل وجود الجزء المتاخر وانما له الافضاء مع وساطة المتاخر
وهذا شان السبب والاظهر ما قال فخر الاسلام ولذا اعتبروا وجود الكيل والجنس فقط شبهة فى ربا النسيئة حتى

منعوا السلم الحنطة فى الشعير وقال فى التلويح هذا اى ما تقرر عندهم ان لا تاثير لاجزاء العلة فى اجزاء
المعلول انما المؤثر تمام العلة فى تمام المعلول فلم يكن للجزء المتقدم تاثير القول مرادهم ما تقرر به وقع الايجاب حتى

ومعنى الوجوب اى لايجب تاثير اجزاء العلة في اجزاء المعلول لجواز مخالفة حكم الكل حكم كل من الآحاد كما في جر الثقيل
من الجبل فانه يقدر عليه الجماعة ولا يقدر واحد واحد على جر جزء جزء بقدر حصصهم والا فقد يكون التاثير للاجزاء
كما للتمام في التمام كالدواء المركب للمرض المركب فانه يؤثر كل جزء منه في واحد واحد من المرض مع انه لا تنافي اصلا
على ان الكل والتاثير بجزء العلة لا يجب ان يكون بطريق التبعيض بان يكون للجزء تاثير حال الانفراد
بل معناه اى معنى تاثير الجزء ان يكون مع المؤثر ويكون له تاثير في ضمن تاثير الكل في المعلول وهذا لا ينافي في عدم تاثيره انفرادا في
جزء المعلول فافهم وقسم الحنفية الى علة حكما فقط لا اسما ومعنى كوجود الشرط بعد وقوع الحكم المعلق والجزء الاخير من السبب
المركب بعدم الاضافة والوضع انما هو ههنا الاقتران والاشبه عندي شراء القريب المفيد للملك الموجب للعتق وكل علة
العلة منه فتدبر فاقسام ما يطلق عليه العلة سبعة واحد مركب ثلاثي وهو العلة اسما ومعنى وحكما وثلثة مركبات ثنائية
وهي العلة اسما ومعنى والعلة اسما وحكما والعلة معنى وحكما وثلثة مفردة وهي العلة اسما والعلة معنى والعلة حكما ثم ههنا اى في فصل العلة مقصدان المقصد الاول
في شروطها المتفق عليها والمختلف فيها منها ان العلة باعث اى مناسبة ولو بالاستمال كما في المنتهى لشرع الحكم المقصود منه تحصيل
مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها كما في علل المأثورة من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
وهو المراد بالملائمة في كلام مشائخنا الكرام وخالف فيه اصحاب الطرد لانه لولا ذلك اى لولا المناسبة لكان التعليل به تعبدا
من غير حكم فلا قياس عليه لعدم موجب الحكم وهو ظاهر جدا واستدل الشيخ ابن الحاجب في المختصر بانها لو كانت العلة مجردة
امارة ولم يكن لها مناسبة وتاثير في الحكم لزم الدور لانها لا فائدة لها الا التعريف للحكم في الاصل فيكون معرفة حكمه موقوفا
عليه وهي مستنبطة منه فيكون متوقفة على معرفته ولاصحاب الطرد ان يمنعوا انحصار الفائدة فيقول فائدتها جنس هم
قياس ما يوجد هي فيه على الاصل لكن يدفع بانه تمسك بقول لعدم البين ان بالامارة لا يوجب الحكم اقول فيه نظر اما اولا
الامارة المجردة عن المناسبة قسيم الباعثة لا مقصود منها الا الاطلاع على حكمه يعني التعريف كما ذكر فانحصار فائدة في
ذلك اى في تعريف الحكم ممنوع بل الاطلاع على حكمه من الفوائد وانت تعلم انه متى لم يكن مؤثرا في الحكم مناسبا له
لا يقبل كونه حكمة الا باعتبار كونه معرفا واما ثانيا حكم الاصل منصوص ص اهـ مجمع عليه البتة كما تقدم في شروط حكم الاصل
سواء كانت العلة مستنبطة او منصوصة واذا كان كذلك كان حكم الاصل مستنبطة معلوما من غير تعريف العلة اياه
فاللازم من التعليل بالامارة من غير مناسبة عدم الفائدة لا الدور فيه وانت تعلم ان اصحاب الطرد يقولون ليس
على المستدل فكما يجوز الاستدلال بلزوم انتفاء الفائدة يمكن بان فائدتها بحسب تحققها وعدم لزوم الدور لا
عائبة اصلا فافهم وما اورد عليه التفتازاني واقتضاه الشيخ ابن الهمام ان المعرف لحكم الاصل هو النص
او الاجماع والعلة التي هي للامارة معرفة لافراد الاصل بمعرفة حكمه اى حكم الاصل فيها بهذه العلة وليست العلة مستنبطة
من الافراد فلا دور فاقول فيه بحث لان الافراد ليست ما يختص بفهمها المجتهد حتى يحتاج لاجله الى التعليل بل هي معلومة
للكل من غيره فلا دخل في معرفتها للعلة الا اذا كان الاصل مشتبها وخفيا في افراده ولا كلام ههنا فيه على
ان ذلك اى التعليل لمعرفة الافراد ليس تعليلا للحكم بل لصدق العنوان على الذات والفرق بينهما لا يخفى والكلام

ههنا في التعليل في الحكم ولا يقصد منه الا معرفة الحكم فتدبر ومنها اي من شرائط العلة ان يكون وصفا معلوما
ضابطا للحكمة لا حكمة مجردة غير منضبطة معلومة لخفائها كالرضى في العقود فانه امر مبطن لا يمكن العلم به فاقيم الايجاب المجرد
عن قرينة الهزل والاكراه ونحوهما مقامه او لعدم انضباطها كالمشقة فانه من البين انه لم يعتبر كل قدر منها بل قدر متعين
وهو غير مضبوط فضبط بالمظنة وهي السفر ولو وجدت الحكمة ظاهرة منضبطة جاز ربط الحكم بها لعدم المانع بل يجب لانها المناسب
المؤثر حقيقة وقيل لا يجوز ربط الحكم بها مع ظهورها وانضباطها والا كان حكم الملك المرفه وصاحب الصنعة الشاقة بالعكس فلا يكون
الملك المسافر مرخصا ويكون صاحب الصنع الشاقة مرخصا لان الحكمة في الرخص هو المشقة وهي غير موجودة في سفر الملك موجودة في حضر صاحب الصنع
الشاق والجواب لا ظهور ولا انضباط لحكمة المشقة هناك الا بالمظنة للقطع بانه لم يعتبر كل مشقة فيكون خارجا عما نحن فيه
ولا يجب فيها الطرد والعكس اي متى وجدت المظنة وجدت الحكمة ومتى انتفت انتفت فافهم ومنها اي من شرط العلة ان لا يكون
عدميا بوجودي وعليه الآمدي وابن الحاجب والاكثر من اهل الاصول على جوازه اي جواز تعليل الوجودي بالعدمي كقلبه اي كما
يجوز قلبه وهو تعليل العدمي بالوجودي اتفاقا وهو لا يذهب عليك انه ماذا اراد بالعدمي ان اراد ما حكم الشارع بعدم الحكم
كعدم الجواز او عدم الوجوب فالظاهر ان عليه انتفاء كل ما اناط به الجواز والوجوب كيف وحكم الشارع بانتفاء الجواز او الوجوب
انما يكون اذا انتفى ما اناطهما به مطلقا كيف ولو كان متحققا لم يحكم بعدم الجواز او الوجوب فلا تعليل بالوجودي فضلا عن الاتفاق عليه
وان اراد عدم وجود الحكم من الشارع فكونه معللا بعدم وجود العلة اظهر فالذي يصح الاتفاق عليه هو ان الامر الوجودي كان مناطا
للجواز او الوجوب فحكم الشارع عند وجوده بالعدم فليس عليه الا انه مصداق عدم العلة الثابتة للوجود وما مثلوا به من ان عدم
نفاذ البيع معلل بالحجر فهو ايضا مؤكد لما ذكرنا فان الحجر مانع عن النفاذ والعلة لعدم النفاذ حقيقة عدم صدوره من الاهل فافهم
وهو المختار وجواز تعليل العدمي بالعدمي قيل في شرح المختصر اتفاق اي متفق على جوازه وقيل في التحرير الحنفية يمنعون العدم اي التعليل
به مطلقا سواء كان تعليل الوجودي به او العدمي به فان قلت قد استدل الامام محمد على عدم وجوب ضمان في ولد المغصوب الذي مات
عند الغاصب لعدم كونه مغصوبا فقد علل بالعدم وكذا الامام ابو حنيفة استدل على نفي تخميس الفيء بانه لم يوجف وهو ايضا عدم قال
وقول الامام محمد في ولد المغصوب لا يضمن لانه لم يغصب وقول الامام ابي حنيفة في نفي خمس الفيء لم يوجف عليه من قبيل عدم الحكم
لعدم العلة فانه استدلال على عدم وجوب الضمان بعدم علته فبقي الذمة غير مشغولة كما كانت فليس فيه تعليل بالعدمي اعلم انه لا يوجد في كتب
المشائخ الكرام الا عدهم الاستدلال بالنفي من الوجوه الفاسدة وقالوا لا يصح الاستدلال بالنفي الا اذا دل الدليل على ان السبب
واحد ومثلوا بالمثالين المذكورين والظاهر ان مرادهم ان لا يجوز الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى
الا اذا دل الدليل على وحدة السبب ثم ينتفي الحكم بانتفائه ولعل كلام الامام فخر الاسلام نص فيه فعليك بالتامل اقول او لا عدم قدرت
الوقاع مناسب للتشريح فهو معلل بالعدم ولما كان لقائل ان يقول ان التشريح معلل بالعنة وهي صفة وجودية قال والتعبير بالعنة لا يضر لان العنة
للمعنى وليس معنى العنة الا عدم قدرت الوقاع وهذا الجواب ليس بشيء فان العنة صفة قائمة بالعنين وهو الخلل في عروق الذكر او المني ونحوها
وعدم القدرت من اللوازم كما لا يخفى وقد يقال في الجواب بان مناسبة العنة ليست الا انه ملزوم عدم قدرة الوقاع فليس المناسب بالذات
الا هذا العدم ويمكن حمل كلام المصنف على هذا ايضا انت لا يذهب عليك ان عدم القدرة لعروض ضعف البدن الحمى المضعف ونحوه من دون وجود العنة

لا يوجب التشريع في العلة العامة لا غير فافهم ولنا ثانيا من المحقق ان عدم العلة علة لعدم المعلول، هذا لا يصح مع تجويز تعليل الحكم بعلل شتى
الا ان يخص بما اذا علم وحدة العلة او المراد عدم العلل راسا وهذا انما يصح لو ثبت تعليل العدمي بالوجودي فقط كما لا يخفى فاذا كان الوجودي
علة للعدمي فعدمه علة لعدمه اي عدم الوجودي علة لعدم العدم والوجود مشتمل عليه فان عدم العدمي مستلزم للوجود فالعدمي علة للوجودي هو
انت لا يذهب عليك انك قد عرفت انه لا معنى لتعليل العدمي بالوجود الا ان الوجودي مانع من وجود العدمي عدم له فعدم الوجودي
انما هو عدم المانع فلا بد من المقتضي بل عليته عليه عدم العلة بالذات وهذا العدم قد تحقق في ضمن وجه دال المانع فتامل وهذا دليل
في المشهور او لا الضرب وهو من وجودي يعلل بعدم الامتثال مع كونه عدميا اجيب لا نسلم انه معلل به بل بالكف عن الامتثال
وهو وجودي فتامل فيه وتذكر ما سلف من ان التعذيب في الآخرة قد يكون بعدم المقدور كما في ترك الواجب فانه قد يعاقب ولم يوجد الكف
بل الحق في الجواب ان العلة ارادة المعذب وعدم الامتثال مصحح لتعلق الارادة ومرجح اياه فالعلة في الحقيقة الوجودي فافهم ثانيا
ثانيا الاعجاز مع وجوديته يعلل بالتحدي مع المعارض وعليه المدار مع وجوديتها تعلل بالدوران وهو الوجود والانتفاء عند الانتفاء
والمركب من العدمي عدمي اجيب لا نسلم ان العدم ههنا جزء العلة بل العدم شرط فتامل فيه على ان الكلام في العلة بمعنى الباعث
لا في المعرف والتحدي مع عدم المعارض والدوران دليلان ومعرفان للاعجاز وعليه المدار وفيه ما فيه لانه على هذا لا بد من
التزام ان المظنة لا بد فيها نوع اقتضاء ولا يكون معرفا فقط والاستقراء في الفقه يقتضي خلاف ذلك الا ان ذلك تسامح من
قبيل اقامة الدال مقام المدلول كذا في الحاشية وانت تعلم انه لا بد في العلية من المناسبة كما مر والمظنة انما هي علة لا لا
على المناسبة فلا ايراد وان اراد بالاقامة هذا فلا وجه للتعريض فافهم الشارطون قالوا اولا العدم لا يتميز عن غيره لان التميز فرع الثبوت
والاعدام لا ثبوت لها على ما تقرر في الكلام وكلما هو كذلك اي غير متميز لا يكون علة فالعدم لا يكون علة قلنا اولا لا نسلم انه اي التميز
فرع الثبوت خارجا وان اريد انه فرع الثبوت ولو علما فلا نسلم انتفاءه في العدم ويتعلق بهذا تحقيق شريف قد بيناه في تعليقاتنا
على تعليقات شرح المواقف وقلنا ثانيا لو تم هذا لم يكن فرق بين عدم اللازم وعدم الملزوم فلا يكون عدم اللازم ملزوما لعدم الملزوم
لازما وقلنا ثالثا كما اقول لو تم هذا لم يكن العدم للعدم اي لم يكن عدم العلة علة للعدم المعلول لمكان التميز وهو خلاف
المتقرر والكبرى القائلة كلما هو كذلك اي غير متميز لا يكون معلولا اذا ضم الى الصغرى المذكورة هي العدم غير متميز ينتج العدم غير معلول
ولو للوجودي وهو باطل بالاتفاق اي ما هو متفق عليه اتفاقا وهو معلولية العدمي بالوجودي وقالوا ثانيا لو كان العدم علة للوجود فاما
مطلق والمضاف الى ما فيه مصلحة او الى ما فيه مفسدة او الى نقيض المناسب وغيره والعدم المطلق لا يصلح للعلية بالضرورة واما
الى ما فيه مصلحة لتفويت اياها فلا يوجب الحكم والمضاف الى ما فيه مفسدة عدم المانع لان المفسدة هي المانع فلا بد من المقتضي غيره فهي العلة
لا العدم والمضاف الى نقيض المناسب لو كان علة فكان لكونه مظنة فلا يكون مظنة لان نقيض المناسب الظاهر يغني عن المظنة ان كان ظاهرا
هو بنفسه ولو كان خفيا كان نقيضه ايضا خفيا لان خفاء احد النقيضين يستلزم خفاء الآخر فالعدم المضاف اليه ايضا خفي والخفي لا يعلم الخفي
فلا يكون مظنة ايضا والمضاف الى غير نقيضه غير راجح للعلية فانه تارة يوجد مع نقيضه فلا يوجب الحكم والاقسام كلها باطلة فعلية العدم ايضا باطلة اتوضيح
مثال مثلا اذا قيل المرتد يقتل لعدم الاسلام فليس قتله لعدم شيء ما مطلقا بل بالعدم المقيد فلو كان في قتله مع الاسلام مصلحة فتفوت
فات الامكان فيه مفسدة فعدم الاسلام عدم المانع فلا بد من المقتضي والكان الاسلام نقيضا للمناسب هو الكفر المناسب للقتل فاما ان

فهو العلة واما خفي فالاسلام خفي فعدمه خفي وان لم يكن هو نقيضا للمناسب للقتل شي آخر يوجد معه فيقتل بعد ما اسلم ايضا كما روي عن
مالك فلا يكون عدم الاسلام علة قلنا نختار ان المضاف اليه النقيض المناسب وهو العدم نفسه فلنا الثالث حتى يكون هذا العدم مظنة له فلا بد من
تصحيح هذا الثالث بالاستقراء كما في هذا المثال الحرابة ودونه خرط القتاد اقول على ان الاحكام متضادة ربما تعلل باوصاف متناقضة مع ان المآل
من شرع هذه الاحكام واحد كالعصمة المعلولة بالاسلام والقتل المضاد لها المعلول بعدمه والمقصود من هذا الحكم التزامه خوفا عن القتل فغايته
مضاف الى ما فيه مصلحة وهو علة للحكم المضاد للحكم المعلول بالمصلحة والمقصود تحصيل المصلحة فلا تفويت فتدبر وهذا لا توجه له فان مقصود المستدل
ان العدم اما مضاف الى المصلحة التي تحصل في الحكم المعلل بهذا العدم ففي اعتبار العدم له تفويت فلا يصلح علة وهذا لا يرد عليه شيء والمصنف
توهم ان المراد مصلحة اي حكم كان وهو بعيد منه فافهم ومنها اي من شروط العلة لجمهور الحنفية ان لا يكون العلة المستنبطة قاصرة مختصة
بالاصل كجوهرية النقدين اي ثمنيتهما خلقة في باب الربوا والاكثر من اهل الاصول ومنهم مشائخنا السمرقنديون عليهم الرحمة على جوازها
اي جواز كون المستنبطة قاصرة كالمنصوصة اي كما انه يجوز تصور المنصوصة اتفاقا والمانع يقول لا فائدة فيها اي لا فائدة في اعتبار
القاصرة واستنباطها لانحصار الفائدة في معرفة الحكم الفرع والنقض بالمنصوصة القاصرة بانه لا فائدة فيها ايضا يدفع بانها عدم التعدية
نصا بخلاف المستنبطة فان عدم التعدية فيه بالراي وهو يحصل بالكف عن التعليل وقول ابن الحاجب في الجواب ان العلة دليل الحكم
والنص دليل الدليل فالفائدة دلالتها على حكم الاصل لا يخفى ضعفه فان حكم الاصل منصوص او مجمع عليه فهو معلوم على الكمال فلا يحصل
بالعلة فتلغو او لا دلالة لها بل الحق في الجواب ان النص دليل الحكم انّاً والعلة دليل لمّاً فمعرفة الحكم فائدة فلا يلزم الفراغ عنه والقول
بانها ليست فائدة فقهية فانها استخراج حكم المسكوت ممنوع فان لم الحكم ايضا من فوائد الحكم وليست منحصرة في استخراج حكم مسكوت كما
لا يخفى قال المجوز اولا الدليل قد دل على علية الوصف القاصر دلالة الدليل لا ينكر فوجب القول به وفيه ما سيأتي من ان دلالة الدليل ممنوع
فان من شرطية العلية التاثير وذا لا يمكن بدون التعدية وقال المجوز ثانيا لو كانت العلة مشروطة بالتعدية والتعدية انما يكون بالعلة
دار التوقف كل على الآخر والجواب ان تعدية الوصف غير تعدية الحكم والعلية مشروطة بتعدية الوصف والتوقف على العلة تعدية الحكم فلا دور
على انه تلازم منه وليس فيه توقف لواحد منهما على الآخر فتدبر ثم قيل الخلاف الواقع في صحة التعليل بالقاصرة لفظي لان التعليل هو القياس
باصطلاح الحنفية والقاصرة ابدا حكمة وليست قياسا فلم يكن تعليلا والجماهير ارادوا به استخراج المناسب فحكموا بصحة التعليل به فلا خلاف
في المعنى وهذا النقل في اصطلاح الحنفية لو تم لم يكن التعليل بلا قياس وقد قيل به كما قد مر في جواز التعليل بما يؤثر هو في جنس الحكم وقيل في
التوضيح ليس الخلاف لفظيا بل معنوي مبني على اشتراط التاثير كما ذهب الحنفية والاكتفاء بالاخالة كما عليه الشافعية فعلى الاول يلزم
التعدية في المستنبطة والا فلم يؤثر في محل آخر ايضا فلم يكن علة دون الثاني لكفاية المناسبة بالراي ولو في محل الحكم من دون ظهور تاثير بالنص
اصلا وقال في التحرير انه غلط لصحة التاثير عندنا باعتبار الجنس لعله في الجنس للحكم فجاز كون العين قاصرة لا يوجد في غير الاصل ويكون لجنسه
تاثير في حكم جنس الحكم فلا ينفع البناء على التاثير فيما نحن فيه اقول مقصوده ان المراد بالتعدية ما يوجد هو او جنسه في غير الاصل وبالقاصرة ما لا يوجد
هو ولا جنسه فيه بل يختص بالاصل والتعدية بعينه او جنسه لازم على تقدير وجوب التاثير بخلاف الاخالة وح صح البناء فان قلت المتبادر
من تعدية العلة وجود عينها في محل آخر قال وهذا بالحقيقة تحرير لمسئلة ليكون محلا للمنازعة ولا يؤول الى النزاع اللفظي الذي يبعد كل البعد
صدوره عن المخلصين الكرام فافهم فرع قال جمهور الشافعية اذا اجتمعت العلل وتعارضت المتعدية والقاصرة ترجحت المتعدية لاشتمالها على

فائدة زائدة وهي افادة حكم الفرع واذا اجتمع وصفان صالحان للعلية واحدهما متعد والآخر قاصر فجعل المتعدي مستقلا بالعلية لامجموعهما
عليه لتعدية بذا فافهم ومنها اي من شروط العلة عدم النقض وهو تخلف الحكم عنها في محل عند مشائخ ما وراء النهر ومنهم الامام علم الهدى
الشيخ ابو المنصور الماتريدي قدس سره والامام فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله تعالى و ابي الحسين المعتزلي وعليه امام الشافعية
وقال الاكثر يجوز النقض لمانع وعليه القاضي الامام ابو زيد من مشائخ ما وراء النهر وحنفية العراق قاطبة وهو الصحيح من مذهب علمائنا
الثلثة الامام ابي حنيفة وصاحبيه لقولهم بالاستحسان بالاثر المخالف للقياس وشرطهم لصحة القياس عدم كون الاصل معدولا
به عن سنن القياس فقد تخلف الحكم عن العلة ههنا ولما كان الشارطون يقولون ان العلة معدومة لا انه تخلف مع وجودها قال ومن
ان الوصف المؤثر غير معدوم فيهما بل انما المعدوم التاثير وذلك كما يظهر بالتامل في الحاشية قال صدر الاسلام تكلم القوم
قديما وحديثا في تخصيص العلة ولم يرو عن الامام وصاحبيه وزفر وسائر الصحابة نص فادعى قوم من اصحابنا كالشيخ
الامام ابي بكر الرازي والشيخ ابي الحسن الكرخي والقاضي جليل ابن احمد السجزي ان مذهب ابي حنيفة القول بتخصيص العلة
واستشهدوا بالمسائل وذكر المحاسبي من الاشعرية ان ابا حنيفة يقول ذلك وعده من مناقبه وحال في التحقيق من قال بتخصيص
العلة من مشائخنا زعم ذلك مذهب علمائنا الثلثة انتهى وقيل يجوز النقض في المنصوصة فقط دون المستنبطة وقيل يجوز
في المستنبطة فقط دون المنصوصة لنا تخصيص العلة كتخصيص عموم اللفظ فان ظاهر كل منهما يقتضي التناول لكن خصص
في بعض الافراد فلا بد من القول بالجواز فان قيل العام لفظ فيقبل التخصيص بخلاف العلة فانه معنى غير قابل له قال والقول
بان التخصيص من صفات اللفظ فلا يتحقق في المعنى اصطلاح جديد لا يدفع المعنى فانا نقول ان العلة كانت موجبة للحكم
في كل ما يوجد فيه لكن تخلف لمانع يمنعه اياه من التاثير كما في العام المقتضي للحكم في الكل ويمنع المخصص في البعض فهل يمنع
عن اطلاق اسم التخصيص في المعنى شيئا واستدل مانعوا التخصيص والتخلف لزم التناقض لان وجود العلة يقتضي ان يوجد
فيه الحكم والمانع يمنع عنه اجاب عنه بقوله ولا يلزم التناقض لان المانع استثناء عقلا فلا نسلم ان وجود العلة يقتضي ثبوت الحكم
فيما يوجد فيه المانع وانما يلزم لو بقي تاثير العلة وهو ممنوع لمنع المانع واستدلوا ايضا بانه لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب
كل مجتهد لان لكل احد ان يقول عند انتقاض علته تخلف الحكم لمانع واجاب عنه بقوله ولا يلزم التصويب كما زعم الامام
فخر الاسلام لان التخلف في المستنبطة لا يسمع الا ببيان مانع صالح للمانعية فان ظهر المانع حكم بخطاء المعلل والا الخطاء
معتبر التخلف فلا تصويب للفريقين فافهم على ان طرق الدفع كثيرة سوى النقض فيدفع بها تعليله فيظهر الخطاء من الخصم
وايضا غاية ما لزم انا لا نعلم تعيين المخطئ من المصيب ولا يلزم منه اصابة كل في الواقع فتامل فيه قالوا ولا لو جاز التخلف
فلمانع او فقدان شرط وعدم المانع ووجود الشرط جزء العلة لان المستلزم للمعلول هو الكل من المؤثر وعدم المانع ووجود
الشرط ولا كل والحال انه لا جزء بوجود المانع او فقدان شرط انتفى العلة فانتفى الحكم بانتفائها فلا تخلف قلنا النزاع
انما هو في الوصف الباعث المؤثر لا في الجملة ما يتوقف عليه المعلول ولا دخل للشرط وعدم المانع في التاثير اتفاقا بل المؤثر
نفس الوصف وقد تخلف الحكم عنه ومن ههنا اندفع قولهم في الاستدلال لو صحت العلة مع التخلف لزم الحكم في صورة التخلف
لان وجود العلة ملزوم المعلول وجه الاندفاع ان ملزوم المعلول هو وجود العلة التامة لا المؤثر فقط والنزاع انما وقع فيه

واعلم ان دليلهم هذا وامثال هذا الدليل المذكور انما تدل على انهم ارادوا بالعلة المؤثر التام الجامع لشرائط التاثير والادلة تامة فيه
فان عدم المانع ووجود الشرط متممان للتاثير البتة فاذا وجد المانع او انتفى الشرط انتفى المؤثر التام فانتفاء الحكم به فلا تخلف ولو
لو تخلف الحكم عن المؤثر التام لوجد الحكم بمحل التخلف ولزم التناقض لكونه ملزوما للحكم وايضا يلزم تصويب كل لان عدم وجود
الحكم لمانع لم يكن لعدم تمام العلة امكن ان يدعى كل احد علية كل وصف ولا يضر النقض حينئذ فالاشبه ان النزاع لفظي فمن اجاز
التخلف اخبار عن المؤثر الغير المستجمع لشرائط التاثير ومن منع منع عن المؤثر التام قال صاحب الكشف الخلاف في مسئلة
تخصيص العلة راجع الى العبارة لان الحكم في غير موضع العلة صحيح عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم الا ان العدم
عند المانع مضاف الى عدم العلة وعند المجوز الى المانع قال المصنف والحق انه معنوي يظهر ثمرته في الجواب عن النقض
فعند المجوز يجوز بابداء المانع دون المانع وفي مسئلة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة راجحة او مساوية فعند المجوز
لا انخرام بل تخلف لمانع وعند المانع ينخرم انتهى وهذا ليس على ما ينبغي فان انتفاء الحكم لازم البتة لعدم المانع
فالمجوز ينسب اليه والمانع ينسب الى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها واما انخرام المناسبة بمفسدة راجحة او مساوية
فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرته فافهم وقالوا ثانيا يعارض دليل الاعتبار اي اعتبار العلة الذي هو
مسالكه من السبر وامثالهما ودليل الاهدار الذي هو تخلف الحكم عنها والتعارض موجب للتساقط قلنا وجود دليل الاهدار
ممنوع بل التخلف ليس دليل الاهدار الا بلا مانع والكلام عند وجوده فلا تساقط وانت اذا تاملت علمت ان الدليل
تام ان اريد العلة التامة فان تخلف الحكم دليل عدم تمام العلة وقالوا ثالثا العلة الشرعية كالعلة العقلية في ايجاب الحكم
ولا تخصيص فيها فلا تخصيص في الشرعية واجيب بان العلل العقلية علل بالذات وما بالذات لا ينفك فلا تنفك علتها عن تاثيرها
فلا ينفك المعلول عنها وهذه اي العلل الشرعية علل بالوضع من الشارع فلا يستلزم معلولها فافترقا كذا في المختصر اقول
هذا الجواب غير مرضي لان الشارع جعلها موجبات للحكم وجعله حق فهي والعقلية سواء في الايجاب فلا تخلف بلا مانع ومن
ثمه يعتبر المانع في العلة المنصوصة اتفاقا فالفرق بينها وبين العقلية مما لا طائل تحته بل الحق في الجواب ان المؤثر العقلي
وهو العلية الفاعلية كالشرعي اي كالمؤثر الشرعي يجوز فيه التخلف لمانع وان لم يجز التخلف في التامة الا ترى لا يحترق الحطب
الرطب من النار المحرقة لكون الرطوبة مانعة من الاحتراق والعلة التامة العقلية كالتامة الشرعية لا يجوز التخلف فيهما وليس
كلام المجوز فيها بل في المؤثرة ونحن على ثقة منك انك اهتديت الى ان قياس الشرعية على العقلية قرينة واضحة على ان
مراد المانع بالعلة هي التامة فثبت ولا تزل والله اعلم بمراد عباده الكرام المانعون في المستنبطة قالوا لو صحت المستنبطة
مع التخلف لكان هذا التخلف لمانع والا اي وان لم يكن لمانع بل بلا مانع فلا اقتضاء من العلة فلا علية والمانع انما يكون
بعد العلة والا اي وان لم يكن وجود العلة مع وجود المانع فعدم الحكم لعدم العلة لا للمانع فاذن قد توقف العلة على المانع
وهو على العلة فيدور واجيب بانه دور معية اي تلازم بين العلية والمانعية وتوقف احدهما على الآخر ممنوع ودفع بان
ليس المراد توقف كل منهما في نفس الامر على الآخر بل توقف علم كل منهما على العلم بالآخر وتقرر بان المراد انه لا يعلم
مانعية اي مانعية المانع الا بعد الاقتضاء اي العلم به والا فيجوز انتفاء المقتضي فلا يعلم المانعية ولا يعلم الاقتضاء وقت التخلف

الا بعد العلم بالمانعية فان التخلف من غير علة المانع ويوجب التردد في اقتضاء المؤثر ثم لزم الدور وقد يجاب بان ظن العلية يحصل بمسالكها من غير توقف على العلم بالمانع واستمراره موقوف على المانع اي العلم به عند التخلف فان التخلف مريب الا عن المانع والمانع موقوف على اصل الظن بالعلية لا على استمراره فلا دور اقول المانع اي الظن به في محل التخلف موقوف على ظنها فيه والا فيجوز انتفاء الحكم بانتفاء المقتضي وظنها فيه موقوف على المانع اي على الظن به فيه لان التخلف من غير مانع دليل عدم المقتضي والمسالك لا يفيد ظن العلية فيما تخلف فيه الحكم وان افاد في غيره الا عند وجود المانع فيه فيدور ويستشكل ايضا بان فان الظن العلية العلم بالتخلف كما لو سأله فقيران فاعطى احدهما ومنع الفاسق فانه لا يحصل ح ظن غلبة الفقر الا بعد ظن الفسق مانعا والمسالك بانفرادها لا تكفي بالصواب بالجواب ان المتوقف على العلية ؛ العلم بها المانعية بالفعل والظن بها ، المتوقف عليه العلة والظن بها هو المانعية بالقوة وظنها وهو كون الشيء بحيث اذا اجتمع مع باعث منعه مقتضاه وجد ، التنبيه اولا هذا المانعون في المنصوصة قالوا دليل المستنبط من مسالكها يوجب الظن بها والتخلف مشكك لاحتمال المانع في محل التخلف فيكون علة واحتمال عدمه فيه فلا يكون فلا تعارض بين دليلها ودليل عدمها الذي هو التخلف لرجحان الاول واجيب بان الشك في احد المتقابلين يوجب الشك في الاخر لانه تجويز الطرفين على السواء فقولك العلية مظنونة وعدمها مشكوك تناقض بل العلية ايضا صارت مشكوكة قالت فما معنى قولهم الظن لا يزول بالشك قال واما قول الفقهاء الظن لا يرتفع بالشك فمعناه ان حكم الاقوى الثابت لا يزول بالاضعف الطاري شرعا اي اوجب الشرع العمل بمقتضى الاقوى وان طرء الاضعف المعارض ولا يمكن مثله ههنا لان الكلام ههنا في نفس الظن بل يحصل عند التخلف ام لا اقول يمكن ان يقرر هكذا التخلف في نفسه مع قطع النظر عن جزء امر مشكك فاذا انضم مع دليل العلية احتمال المانع صارت العلية مظنونة ظنا قويا لاضمحلال انتفاء الاقتضاء بدليله والمشكوك يصير بالمرجح مظنونا بالضرورة فالصواب في الجواب ان عند الانفراد كل من دليل المستنبطة والتخلف يوجب الظن لكل من العلة وعدمها وعند الاجتماع يحصل الشك في الطرفين للتعارض بينهما فلا نسلم قولك التخلف مشكك بل هو مفيد عدم العلة وفيه ما فيه فان احتمال وجود المانع وعدمه كلاهما قائمان على السواء فالتخلف في نفسه مشكك فلا مجال للمنع الا ان يدعى ان احتمال عدم المانع بعيد لكثرة انتفاء الحكم لانتفاء المقتضي واصالة بعدم العلية فافهم واما المنصوصة فلا تقبل النقض وتخلف الحكم عنه للزوم بطلان النص العام المفيد للزوم الحكم اياه فان التنصيص على العلة بمنزلة قوله كلما يوجد العلة فيه يوجد الحكم بخلاف الحكم المستنبط فان دليلها الاقتران اي اقتران الحكم مع عدم المانع فيجوز التخلف لاحتماله واجيب في المختصر ان كان النص قطعيا بعدم القبول للتخصيص مسلم ولا نزاع فيه والا قيل التخصيص في تقدير المانع وليس هذا من بطلان النص بل التجوز لدليله اقول النقض اي نقض مقدر مفروض والكلام فيه وان كان تقديره محال بان يكون مقطوعا فلا معنى لتسليم التخصيص فالتقدير للمانع هو الحق في الجواب فتدبر شرع الموانع كما ذكر في كتبنا خمسة الاول ما منع انعقاد العلة كبيع الحر فان الحرية مانعة عن كونه مبيعا وثانيهما ما منع تمامها وتاثيرها بالفعل في ايجاب الحكم كبيع عبد الغير فانه وان كان صالحا لايجاب الحكم لكنه غير تام فانها لا يتم الا باجازته لكونه ملكا له وثالثها ما يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبائع يمنع ملك المشتري مع كونه مؤثرا حقيقة لكن تاثيره متوقف على انتفاء الخيار ولذا بعد ارتفاعه يثبت الملك من الاصل ورابعها ما يمنع تمامه اي تمام الحكم وان ثبت

ابتداءه لخيار الرؤية لايملك المالك لنفسه لكن لايتم الملك بالقبض معه بل يجوز بالرد بلا قضاء ولا رضاء وهذا آية عدم تمام الملك وخامسها بالمنع لزومه اى لزوم الحكم لخيار العيب المانع من لزوم الملك فقط لايتمكن المشترى من الفسخ بعد القبض الا بالقضاء او التراضى ولو لزم لما الفسخ جبرا بالقضاء ولم يتم الملك لم يحتج فى الفسخ اليهما فافهم واما الكسر فهو التخلف عن الحكمة دون العلة التى هى المظنة كتخلف رخصة السفر عن الصنع الشاقة فى الحضر وعند البعض الكسر يقال على النقض المكسور الذى سيجئ فالمختار انه لايبطل العلية وعليه الاكثر خلافا للبعض لنا العلة المظنة لا الحكم وهى شاملة لانقض عليها اما المقدمة الاولى فلان الحكم لما وجب اعتبارها فى اناطة الحكم وامتنع اعتبار اطلاقها فى تعليق الحكم به فى نظر الشارع ويقدر تعيين القدر الصالح للاعتبار بحيث ينضبط عند المكلف ضبطت بما هو امارة ومظنة تيسيرا على المكلف فيكون هذه المظنة هى المعتبرة فى اناطة الحكم فهى العلة ولغت الحكمة وما فى المنهاج العلم باشتمال الوصف المجعول علة عليه اى على القدر الصالح دون العلم به اى بهذا القدر ممتنع فيجب علمه فح هو العلة فاقول مندفع لان تعذر التعيين تحققا بحيث لا يبقى ارتياب لاينافى الضبط تخمينا بما هو فى الغالب يستلزم اياه تدبر الاقلون قالوا الوصف المجعول علة تبع للحكمة فانه انما اعتبر لاجلها فهى العلة حقيقة فالنقض الوارد عليها وارد على العلة فيبطل العلية قلنا الوصف وان كان اعتباره لاجل الحكمة لكن لايلزم كونها علة بل لا اعتبار لها الا اذا كانت مضبوطة وح فالعلية هى للمظنة الا ترى ان البكارة علة للاكتفاء بالسكوت فى النكاح بحكمة الحياء لغلبته فيها والثيب لو كانت اوفر حياء ولم يعتبر سكوتها اجماعا لعدم كون مراتب الحياء مضبوطة فى انفسها بل ضبطت بالبكارة نعم لو كانت لها اقدار مختلفة ولكل قدر وصف ضابط مناسب لشرع حكم لابد من تشريح حكم اليق بكل من الاقدار كالقطع اى وجوبه بالقطع العمد العدوان فانه ضابط لقدر من الجناية وحكمه اللائق القطع قصاصا تحصيلا للزجر وكالقتل اى وجوبه بالقتل العمد العدوان فانه ضابط لقدر آخر من الجناية اعلى من الاول فشرع الحكم اللائق به وهو القتل تحصيلا للاكثر من الزجر الموجود فى الاول واما النقض المكسور وهو نقض بعض العلة مع الغاء الباقى من الاجزاء وبان يكون العادل للمدعاة مركبة من اجزاء فتبين كفاية البعض من الاجزاء فى المناسبة ويلغى الباقى فى العلة ثم ينقض الجزء المناسب فالمختار انه وارد على العلة ويبطل به العلية الا عند ظهور مانع وعليه الاكثر خلافا للشرذمة قليلة ذاهبين الى ان الوصف وان كان طرديا دافع للنقض مثاله قول الشافعى فى بيع الفائت بيع مجهول الصفة فلا يصح كبيع عبد بلا تعيين فينقض الحنفى بتزوج من لم يرها فانه تزوج صحيح مع وجود الجهالة بناء على ان الجهالة مستقلة بالمناسبة فى افساد العقد لافضائه الى المنازعة والبغضاء فلو كان الوصف المدعى علة لكان الجهالة فقط لكونه سببا ووصف طردى لادخل له ثم فى القياس المذكور شئ آخر قوى هو ان الجهالة انما يفسد الرضاء من المشترى فيكون موكولا الى رضاه ويثبت الخيار لانه لفسد وهذا بخلاف النكاح فانه يصح مع الهزل ايضا فلا يتوقف الا على الرضا بالتكلم بالسبب وقد وجد فيفيد لنا العلة ههنا اما المجموع او الباقى بعد الغاء والاول باطل لالغاء الملغى من الاجزاء فتعين الباقى للعلية والباقى منقوض فيقبل هذا النقض فافهم ومنها اى من شرائط العلة الانعكاس عند البعض وهو انتفاؤه اى الحكم عند انتفائها اى العلة وذلك مبنى على منع التعليل بعلتين كل منهما مستقل بالاقتضاء للحكم اذ لايكون الحكم بلا باعث عليه تفضلا منه سبحانه علينا كما هو مذهبنا معشر اهل السنة القامعين للبدعة او وجوبا عليه تعالى كما عند المعتزلة واذا لم يكن بلا باعث فينتفى عند انتفاء الباعث

العدم ويوجد باعث آخر والحق مع الجمهور جوازه اي جواز التعليل باكثر من علة فلا يشترط الانعكاس ولذا عد الامام فخر الاسلام
الاستدلال بالنفي على انتفاء الحكم من الوجوه الفاسدة والقاضي الباقلاني يجوزه في العلة المنصوصة فقط دون المستنبطة
وقيل عكسه اي يجوز تعدد المستنبطة دون المنصوصة والامام قال يجوز التعدد عقلا ويمتنع شرعا ولم يجوز التعدد
عقلا او شرعا لنا انه وقع وقد وقع فان البول والغائط والمذي والرعاف كل يوجب الحدث باستقلاله وكذا القصاص مع
والردة كل منهما بانفراده علة للقتل قيل ليس المثالان من المعلول الواحد اذ الاحداث الاحكام وليس كذلك
بل الاحكام متعددة ولذلك ينتفي قتل القصاص بالعفو ويبقى الآخر وهو قتل الردة وبالعكس اي ينتفي القتل بالردة ويبقى
الآخر بالاسلام قلت تعدد الاحكام لا يوجب تعددا في الذات فان الذات الواحدة ربما يضاف الى شيئين فتختلف
بالاعتبار فتعدد الاحكام ولو تعددت بالاضافة الى الادلة اذ ليس مابه الاختلاف ههنا الا ذلك واللازم باطل لان
الاضافات لا يوجب تعددا في ذات المضاف اليه وللخصم ان لا يمنع عليه بل يقول تعدد الاضافة الى العلة يوجب ان يستلزم
تعدد المضاف وان لم يستلزم الاضافات الاخر بل هذا اول المسألة فتدبر قال شارح المختصر لو اوجب الاضافة الى العلل
تعددا في الذات لامكن بقاء احد الحدثين مع انتفاء الآخر فيمكن بقاء حدث البول مع انتفاء حدث الغائط واجاب بان التعدد
لا يوجب امكان البقاء لجواز كونهما متلازمين قال المصنف اتحاد الذات اتحاد الوجود فتعدد الاعدام فيمكن بقيته وعنده القتل
انتفاء احدهما مع بقاء الآخر والتلازم بينهما تلازم في الواقع وهذا هو مراد شارح المختصر وللسائل ان لا يمنع عليه بل يقول ان اراد
تصور انتفاء احدهما مع بقاء الآخر تصورا مستابقا فاللزوم ممنوع وان اراد انفكاك احد التصورين عن الآخر فبطلان اللازم
ممنوع وربما قيل القتل بالردة حق الله تعالى والقصاص حق العبد وهما متغايران فاقول مدفوع بان ذلك التغاير
معتبر في جانب العلة والحكم المعلل هو القتل ولذلك كان الحكمة في احدهما هو القتل بالردة حفظ الدين وفي الآخر
هو القصاص حفظ النفس وانت لا يذهب عليك ان القتل فعل قائم بالقاتل متعلق بالمقتول ولا شك ان القتل بالردة فعل الامام
او القائم مقامه والقتل قصاصا فعل الولي او ما يقوم مقامه والاول واجب والثاني مباح فهما متغايران قطعا واما على المقتول
فانما هو تسليم نفسه الى الاولياء ان طلبوا قتله فليس ههنا اتحاد اصلا ولعله هو الذي رأيه هذا القائل وقد اعترض الآمدي بان النزاع
انما هو في الواحد بالشخص والمخالف يمنعه في الصورة المذكورة بل المعلول في تلك الصورة واحد بالنوع اقول السر وفيه ان الصور
المذكورة التوارد للعلل معا كما اذا بال ورعف معا فلو كان هناك اتحاد بالنوع لا بالشخص لكان بازاء كل علة معلول شخص
مغاير بالشخص لمعلول بازاء اخرى ولزم اجتماع المثلين وانت لا يذهب عليك ان هذا اللزوم انما يتم لو كان لكل علة معلول
بل المؤثر ههنا القدر المشترك بين العلل في واحد شخصي قليل ههنا شيئان فافهم ثم اعلم انه قال الشيخ ابن الهمام الشأن
يبعد كون الكلام في الواحد الشخصي من الشرع وهذا يدل على ان الكلام في الحكم الواحد بالنوع بل بعيد وعليه مرّ تمام الكلام
غير كلفة فان الحدث واحد بالنوع قطعا وقد تعدد موجباته وسقط التكلفات التي قد مرت لاثبات الوحدة الشخصية
ويؤيده انهم جعلوا من فروع الانعكاس هو ان ينتفي بانتفاء العلة ومن البين انه انما يلزم لو امتنع تعدد العلة للحكم
المتعلق بالفعل الواحد بالنوع واما اذا امتنع في الواحد بالشخص دون الواحد بالنوع صح تجويز ان ينتفي الحكم الشخصي بانتفاء العلة ويبقى نوعه

فلا انعكاس فلا يصح التفريع فافهم واستدل لو امتنع تعدد العلل امتنع تعدد الادلة على حكم واحد لانها معرفات مثلها ومنع
الملازمة لان الادلة الباعثة اخص من مطلق الادلة فلا يلزم من امتناع التعدد في الاخص امتناعه في الاعم المتحقق في فرد آخر
المانعون قالوا اولا لو تعددت العلل لزم استقلال الكل لانه مفروض وعدمه لنفسه غيره عنه ولزم الثبوت لها لانهما موثران لانهما
لامكان الثبوت بدون كل منهما فلزم التناقض قلنا الملازمة ممنوعة ومعنى الاستقلال والثبوت به كونها بحيث اذا انفردت
ثبت به الحكم وهذه الحيثية ثابتة لها دائما وليست منتفية فلا يلزم عدم الاستقلال ولا عدم الثبوت بهذا المعنى اقول انما اختير
ههنا هذا المعنى لانه مشترك بين المجوزين مطلقا عن القائلين بكون كل موثرة مستقلا عند الاجتماع والمجموع والواحد جزء لا كما زعم
التفتازاني من اختصاصه بالقائل بالجزئية فقط كما لا يخفى وسيجيء ما هو التحقيق ثم لا يذهب عليك ان هذا الجواب ليس بشيء
لانه لو تعددت لا يمكن وجود شخص المعلول من كل فلم يتوقف على احد لم يصل تاثير واحد اليه فلم يكن ثابتا بواحد فلا ثبت حيثية الثبوت به اي
بتاثيره اذا انفردت بل يلزم ان لا يثبت بكل ولم يستقل واحد ثم ان كلا فرضت علة فيجب الثبوت بتاثير كل فلزم الثبوت به فلزم
التناقض قطعا فتامل فانه دقيق كانه يعرف وينكر ثم ان هذا التناقض لا يلزم في الواحد بالنوع فان له وجودات فباعتبار بعضها
يتوقف على واحد وباعتبار آخر على آخر فان كان الكلام فيه فالجواب تام قال في الحاشية احد الاستقلال بمعنى الثبوت بها لا بغيرها
وهذا على نحوين الثبوت بالفعل والثبوت على التقدير والاول حقيقة والثاني مجاز كما في شرح المختصر وذلك كما تقرر ان اطلاق الوصف على
الافراد المقدرة مجاز فالمستدل اجرى كلامه على الحقيقة والمجيب اجرى بتحرير المراد وهذا الكلام بظاهره يدل على ان الثبوت لكل
من العلتين عند الاجتماع ثبوت تقديري مجازي وان الثبوت بكل ليس الا حال الانفراد وعلى هذا الانفراد شرط في ثبوت المعلول به
فعند الاجتماع لم يثبت الواحد منهما حقيقة فلا تاثير حقيقة فلا علية حقيقة وهذا بالحقيقة اعتراف بامتناع التعدد حقيقة ثم قال ولما قلنا اندفع ما في
شرح الشرح ان معنى الاستقلال هذا فلا يصح قول شارح المختصر وتسميته بالاستقلال مجاز وانت لا يذهب عليك ان غاية ما يلزم مما ذكر
كون الثبوت مجازا في الثبوت على تقدير الانفراد ولا يلزم منه كون الاستقلال مجازا فان التجوز في التفسير لا يستلزم التجوز في
المفسر ثم الحق المجازية قطعا لان التاثير ليس الا ثبوت الوجود بها وقد توقف على الانفراد فعند الاجتماع لا تاثير اصلا لفقد
شرطه فلا استقلال وعلى هذا اقوى الاستدلال بحيث لا شبهة فيه فافهم وقالوا ثانيا لو جاز تعدد العلل لزم اجتماع المثلين اذ لا بد
لكل من معلول وقد يجاب بانه على تقدير التعدد واجتماعها العلة المجموع فيكون بازائه شخص واحد من الحكم قال المصـ جعل كل علة
مستقلة عند الانفراد وجزء عند الاجتماع تحكم ثم اعلم ان هذا الدليل بظاهره يدل على امتناع التعدد للواحد بالنوع بل هو الاصدق
به فان لزوم اجتماع المثلين فيه اظهر وهذا يرشدك ايضا الى ان الكلام في الواحد بالنوع وح يمكن لنا ان نجيب بان العلة ح القدر المشترك
لفرد منه لا كل يوجب شخصا مغائرا لما توجبه الآخر نعم كان يقتضي كل ذلك لكن تخلف لمانع وهو عدم صلوح المحل فاوجب المشترك
بعدم اباء المحل عن قبول اثره فافهم واستقم واجيب بان ذلك اللزوم في العلل العقلية المفيدة للوجود لامتناع التخلف هناك
فيلزم وجود معلول كل فيلزم المثلان واما الادلة المفيدة للعلم بالحكم فلا لعدم كونها عللا بالحقيقة حتى يوجب الوجود وكذا في المختصر
اقول لا يخفى ان الكلام ههنا في العلة الباعثة المفيدة لوجود الحكم في الخارج وان كانت الافادة بوضع الشارع لا في مطلق الدليل
على الحكم والعلة الباعثة لا يتخلف عنها الحكم كالعقلية فتامل على ان العلم ايضا موجود في الخارج فانه عندنا معشر المتكلمين صفة خارجية

قائمة بالعالم فيلزم اجتماع المثلين ههناك ولو سلم ان العلم ليس موجودا في الخارج بل في الذهن كما عليه الفلاسفة او امر اضافي كما يلوح من بعض كلمات الامام الرازي فلا نزاع في التبوت في نفس الامر وان لم يسم موجودا في الخارج فيلزم اجتماع المثلين في نفس الامر فتدبر والصواب في الجواب ان المفروض ههنا التوارد على الواحد بالشخص بناء على ان الكلام فيه فيجب كل تعيين ما يوجبه الآخر لا مثله حتى يلزم اجتماع المثلين مع ذلك ان تقول لا بد للوجود المعلول ان يتوقف على وجود العلة وهي موثرة فيه واذا كانت الواحدة كافية فقد اثرت في وجود المعلول فلا يتوقف على الاخرى اينما كافية فلا بد من وجود آخر ليوثر هذه الاخرى فيه فيحصل هذا الوجود منها وتعدد الوجود يستلزم تعدد التشخص فخارم الشأن فلعلا فتامل فيه وقالوا انا نقطع انا نقطع في علة حرمة الربوا بين الكيل مع الجنس كما هو مذهبنا او الطعم كما هو مذهب الشافعي والاقتيات كما هو راي مالك بالترجيح لواحد منها على الآخر وهو مسلم صلاحية كل وملزوم انتفاء الكل والامكان كل علة فلا يحتاج الى الترجيح وهذا ايضا يرشدك الى ان الكلام في الواحد النوعي لان الربوا نوع تحته اشخاص كثيرة واجيب بانهم تعرضوا للابطال فان قائل كل منها ينفي الآخر لا للترجيح حتى يلزم صلاحية كل ولو سلم انهم تعرضوا للترجيح فللاجماع على اتحاد العلة ههنا ولا يلزم منه الاتحاد في كل حكم القاضي قال اذ النص على استقلال كل من العلل لا بد من القبول لوجوب اتباع النص وما لم ينص فيه حكمنا بالجزئية لا بالاستقلال اذ الحكم بالعلية استقلالا دون الجزئية تحكم فلا يصح التعدد في غير المنصوصة وعورض بالعكس يعني بان الحكم بالجزئية دون العلية تحكم فالحكم بها ايضا اقول في العلية الغاء الآخر من وجه فانه لو انفرد واحد منها لا دخل للآخر اصلا وليس كذلك الجزئية فانه لو انفرد احتاج الى آخر في التاثير فالجزئية تترجح فتامل انه دقيق ولك ان تعارض بان في الجزئية الغاء الاستقلال والتاثير عن كل وانما التاثير والاستقلال للمجموع وفي العلية كل موثر وليس لاحد الالغائين ترجيح فعاد التحكم على ان التعدد مرجوح لانه قليل وخلاف الاصل فالجزئية راجحة والجواب عن استدلال القاضي ان الاستقلال لكل يستنبط بالعقل بان يكون بينهما عموم من وجه فيوجد كل من العلل بدون الآخر مع الحكم فيعلم ان ليست العلة المجموع بل كل مستقل وانت لا يذهب عليك ان هذا لا يستقيم في الواحد بالشخص فان الحكم الواحد بالشخص لا يوجد في محلين مع واحد واحد فقط فالاجابة بهذا الجواب يرشدك الى ان الكلام في الواحد بالنوع اللهم الا ان يقرر ان كلا من العلتين لما وجدت مع نوع الحكم بدون الآخر فكل موثر في النوع فاذا وجدتا في محل فيجب تاثيرهما في النوع فيه والنوع في محل واحد لا يوجد الا في شخص واحد فلزم تعدد العلل لمعلول واحد شخصي بالدليل فلا ينكر فلا تحكم فتامل فيه ثم انه قد تقرر الجواب بانه اذا وجدت كل بدون الآخر مع وجود الحكم فكل مستقل انفرادا وعند الاجتماع العلة المجموع ورده المص بان هذا التسليم لمطلوب القاضي فانه يقول بالجزئية في صورة التعدد بل الحق ان كلا اذا استقلت انفرادا اعلم ان الاجتماع ليس شرطا في التاثير واذا اثرت عند الاجتماع فالانفراد غير شرط فكل علة مطلقا اجتماعا او انفرادا فكل علة عند الاجتماع استقلالا كما كان عند الانفراد فافهم القائلين المجيز للتعدد في المستنبطة دون المنصوصة قطعية فانتفى احتمال غيرها فلا تعدد بخلاف المستنبطة فانها مظنونة وربما ترجح كل بدليله فيجوز التعدد والجواب اولا منع القطعية فان النص على العلة قد يكون ظنيا ايضا وثانيا بعد تسليم القطعية منع نفي الاحتمال للغير اذ لا تنافي الامام المجيز عقلا المانع شرعا قال لو لم يمنع شرعا لوقع عادة ولو نادرا في بعض الاحكام ولم يقع فانتفت قد وقع في الحدث علل شتى اجاب وقال والثابت باسباب الحدث متعدد حتى قيل اذا نوى رفع احد احداثه لم يرتفع الآخر ولو كان واحدا لم يحتج الى نيات شتى وهذا مبني على راي من زعم اشتراط النية في نوع تحـ

والجواب بمنع عدم الوقوع بل يجوز ان يكون مادة الوقوع الحادث وتجويز التعدد كما يجوز الا يكفيه لانه مستدل فلا بد له من اثباته ثم
اتفق المتعددون انه اى المعلول بالاول فى الترتيب فى وجود العلل فانقلبت قال الامام ابو حنيفة فيمن حلف لا اتوضأ من الرعاف
فبال ثم رعف ثم توضأ يحنث فدل على ان الوضوء بالرعاف مع انه متأخر قال وما عن ابى حنيفة حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال
ثم رعف فتوضأ حنث فمبنى على العرف فانه يقال فى العرف انه توضأ بالرعاف ومبنى الايمان على العرف وح لا يلزم منه ان شيئا
الحدث من الرعاف حقيقة واما فى المعية بان يوجد العلل معا فقيل العلة المجموع وكل من العلل جزء وقيل واحدة لا بعينها
وهو الحق والمختار عند المص الكل دفعة علة ولا يخفى عليك ان على المذهبين الاولين لم يقع تعدد العلل وتواردها على واحد شخصى
فان التوارد اما على التعاقب فالعلة الاول فلا تعدد او على المعية فلا تعدد ايضا لان العلة المجموع او القدر المشترك فعدهما من
التعدد لا يصح بل الحق ما اوما سابقا ان الكلام كان فى الواحد بالنوع فمتى جمع تعدد علله والمختار عند الجمهور انه يجوز ثم المجوزون
اختلفوا اذا وجد العلتان معا فهما متواردان على الواحد الشخصى كما فى المذهب الاخير او لا بل العلة للواحد الشخصى المجموع او القدر
المشترك هكذا ينبغى ان يحرر الخلاف وح يلغو اكثر القيل والقال الذى حرفا فهم وتثبت لنا لو لم يكن لكل دفعة فاما بالمجموع
ويكون كل جزءا او لواحد وهما باطلان اذ الجزئية ينافى الاستقلال وقد فرض كل مستقلا وفى الوحدة التحكم اقول قد يطلق الاستقلال
على الثبوت بها لا بغيرها كما مر وهذا المعنى حقيقة فى الانفراد اى فيما اذا انفرد واحد منها ومجاز فى الاجتماع اى فيما اذا وجد كل دفعة لانه ثابت على
تقدير الانفراد فقط وقد يطلق الاستقلال على الثبوت بها بنفسها اى لا يتوقف اقتضاؤها للثبوت على غيرها كما فى الامثلة المقدمة
وهذا لا ينافى الثبوت بالغير ايضا والتحقيق ان هذا والاول متساويان فى المستقلة للواحد الشخصى فان الثبوت لعلة لا يعقل
الا بالاحتياج اليها واذا احتاج فلا يمكن ان يتحقق بدونها وهو المراد ههنا لانه التوارد المتنازع فيه بالتحقيق والا اى ان لم يكن
توارد المستقلة بهذا المعنى بل بالمعنى الاول لزم توارد العلل الناقصة فى هذا الواحد بالشخص اذ الثابت بالانفراد اى بالعلة
المنفردة ابتداء شخص آخر غير الثابت بالمجتمعة فلم يكن كل مستقلا بهذا المعنى بل المجموع هو المستقل وكل علة ناقصة فلا توارد ح و
لا نزاع فيه كما مر ومن ههنا اى من اجل ان المتنازع فيه هو توارد ما لا يتوقف اقتضاؤها على الغير لزم المانعون اجتماع المثلين
بخلاف ما اذا كان كل مستقلا عند الانفراد وجزء المستقل عند الاجتماع لا وجه لاجتماع المثلين وحينئذ اى حين تحقق ان المتنازع فيه
توارد ما يكون تاما للاقتضاء اندفع ما اورد ان اراد الاستقلال لكل عند الانفراد فغير مفيد لكم لان الجزئية عند الاجتماع لا ينافى الاستقلال
عند الانفراد وان اراد الاجتماع اى الاستقلال عند الاجتماع فنفس المتنازع فيه هو فالمنافات لا استحالة فيهما وجه الاندفاع ان
المراد بالاستقلال كونه تاما فى الاقتضاء وهذا المعنى ثابت له دائما اجتماعا وانفرادا فتامل ولك ان تقرر بوجه آخر هو ان القدر المسلم
هو اقتضاء ثبوت نوع الحكم عند عدم المانع ثابت لكل بدلا ابدا وهذا لا يوجب ثبوت اقتضاء شخص الحكم لكل اجتماعا فتامل اقول ربما
يمنع الحكم على تقدير الوحدة كما هو الشق الاخير من الثانى وانما يكون التحكم لو كان الوحدة لعينها بل الوحدة لا بعينها فانه يجوز ان
يكون العلة حقيقة احدها لا على التعيين ح الجواب ان الكلام ههنا فيما اذا لم يكن هناك امر مشترك بينهما هو العلة حقيقة كما فى عدم الجزءين
فان طبيعة عدم الجزء من العلة مع اى تعين كان هى العلة حقيقة وح ان اريد بالمعية لا بعينها المبهمة اى الواحد من المتعينات المبهم
الموجود بوجود كل لزم عدم تحصلها والمعلول متحصل والعقل متوحش عن تجويزه فلا بد ان يراد معينة مخصوصة اية كانت وفيه التحكم فتدبر

وهذا الجواب ليس بشيء فان تقدير عدم القدر المشترك تقدير محال لان كل واحد منهما لا كسرة منه الاستيحاش عن هيئة الدم للمتعمل انما هو في العادة الجاهلية حقيقة لا في الموتر الا من تاثير ما ثبت بالشرع ووضعه كيف لا والعقل لا يابى ان يحكم الواحد الحكيم بنوع من الحكم ويعتبر تاثيره فيه
متعددة في هذا النوع وتاثير احدهما لا بخصوصه وفي شخص من اشخاصه اما اعتبار تاثير اوصاف متعددة في هذا النوع وتاثير احدهما لا بعينه
في شخص من اشخاصه واما اعتبار تاثير كل في شخص من اشخاصه فيمتنع لانه يفضي الى التناقض كما عرفت فافهم اصحاب الجزئية قالوا
لو كان كل علة لزم اجتماع المثلين كما مر او واحدة فالتحكم اي لو كان واحدة منها علة فالحكم لازم وكلاهما باطلان فتعين الجزئية اقول في الجواب لا نسلم لزوم اجتماع المثلين
فان المعينين توارد على واحد لا شيئين ويبتنى عليه كل تفرع واحد على كل فالمعلول واحد لا اثنينية اصلا ومعياره هي معيار هذا التفرع صحة الفاء
بان يقال وجد العلة فوجد الحكم وهي صحيحة ههنا في كل بالنسبة اليه بالاستقلال اذ يصح فيما اذا بال ورعف ومس فمس فقد انتقض وضوءه الكل
ان يقال يصح تخلل معنى الفاء ههنا الا ان الاصل اشتمال كل على الواحد لا بعينه الذي هو المتفرع عليه حقيقة لا لخصوصه كيف لا والتفريع على شيء ينافي الوجود
بدونه فافهم ولهذا اي لان الواحد هو المتفرع على كل لم يكن الاحتياج في وجوده عند عدمه الى الاخرى كما اذا اسلم المرتد الذي قتل عمدا
ظلما فلا يلزم الاجتماع للمثلين كما لا يلزم الافادة بالمجموع وقد عرفت فيما مر لزوم اجتماع المثلين البتة فتذكر والحق في الجواب منع التحكم
على تقدير الوحدة لا بعينها كما مر قال في شرح المختصر في الجواب انه ثبت بالجميع بمعنى ثبوته بكل واحدة استقلالا كما في الادلة السمعية
وكل مستقل باثباته حتى لو انتفى الاخرى لا يضر عدمها والفرق بينه وبين ما ادعيتم ظاهر ورد بان لا فرق بنصرة عدم احدها وعدمها فانه
لا نزاع في الاستقلال عند الانفراد فاذا عدم احدهما بقي الاخرى منفردة موثرة بل الفرق بان علية الجميع على هذا يرجع الى الكل الافرادي
وعلى ما ادعى المستدل يرجع الى الكل المجموعي قال المصنف في جوابه في الحاشية ان العلة اذا كانت هي المجموع فبانتفاء واحدة انتفى
المجموع الذي هو العلة التامة والمعلول ممكن وزال وجوبه المكتسب من العلة التامة بانتفائها فيصير عدمها في بقائه فلو بقيت ثبت
لعلة اخرى بخلاف ما اذا كان كل احد منهما علة مستقلة فاذا لا يحدث الامكان بانتفاء واحدة منهما لانه ضروري لعلة اخرى مستقلة
فلا يضر عدمه فلا يحتاج الى علة اخرى وافادة اخرى والى هذا اشار بقوله لم يكن الاحتياج الى افادة اخرى وهذا كلام متين لكن يتجه
انه لا يصح اكتساب وجوب واحد من اثنين فانه من الفطريات ان الواجب بالغير انما يجب بايجابه فيلغو الآخر فعند التعدد
لا يصح اكتساب الوجوب فيبتنى على امكانه فلا توجد اصلا فلا يصح توارد المستقلتين على الواحد الشخصي فافهم قالوا الواحد لا بعينها
قالوا بطل الجزئية لكل للاستقلال اي الكفاية لكل بالافادة وبطل الاستقلال لكل توردنا للاجتماع المنافي للاستقلال والتمييز
بين انه تحكم عليه فتعين الواحد لا بعينه والجواب ظاهر مع منع المنافاة بين الاجتماع والاستقلال فانه يكون تاما في الاقتضاء
وهو موجود في كل وانت خبير بان التام في الاقتضاء المقتضي الوجوب به والفوقية الآخر في الاقتضاء فلو كان عند الاجتماع كل علة
مستقلة يكون لغاة وهو خلف فالاجتماع ينافي الاستقلال فقد تبين الحق باقوم حجة فافهم واما العكس وهو تعليل حكمين
لعلة واحدة بمعنى الامارة اتفاق اي متفق على جوازه بمعنى كونها امارة مجردة لحكمين كالغروب امارة لجواز الفطر ووجوب
المغرب واما العلة اي تعليل حكمين لعلة بمعنى الباعث فالمختار جوازه وقيل لا لانا لا نعقل بمناسبته وصف لحكمين
واعتبار الشارع اياه فيهما كيف وقد وقع كالسرقة للقطع زجرا وللتغريم جبر المكافات وهذا لا يصلح الزاما لعدم الاجتماع فان
الحنفية لا يغرمون بل هو ملحق في حق التغريم بالاقتضية له ولهذا يدل بالرد كان اولى والقذف علة للحد اي للجلد وعدم قبول الشهادة

بالنص اما دائما كما هو مذهبنا ونقتضيه ظاهر النص او الى التوبة المنكرون قالوا اولا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يكون وصف
واحد علة لحكمين قلنا لو سلم بطلان صدور الواحد من الكثير ولم يقم عليه دليل فانما ذلك فى الواحد الحقيقى من جميع
الجهات وههنا جهات مختلفة وايضا ذلك فى العلل الحقيقية العقلية لا الوضعية الشرعية كما لا يخفى وقالوا ثانيا تجويز تعليل
حكمين لعلة تحصيل الحاصل لحصول المصلحة باحدهما اى باحد الحكمين فلو شرع حكم آخر لتحصيلها مايلزم تحصيل الحاصل
قلنا ذلك اللزوم اذا لم يحصل للوصف مصلحتان وكان كل من الحكمين وشرعه مستقلا فى التحصيل اى فى تحصيل المصلحة اى
واما اذا كان مصلحتان لا يكفى الحكم الواحد لتحصيله لا بد من شرع حكم آخر فافهم ومنها اى من شروط العلة ان لا يتاخر عن حكم
الاصل كتعليل ثبوت ولاية الاب فى الاموال على صغير الذى عرض له جنون بالجنون فيلحق به المجنون فى حق النكاح للاشتراك فى الجنون
ومثل شارح المختصر بتعليل سلب الولاية عن الصغير بالجنون العارض للولى ولا يخفى ما فيه اذ لا معنى لعلية جنون الولى لعدم كون الصغير
والياً ولا مناسبة اصلا فقيل انه وضع الظاهر موضع المضمر والمعنى سلب الولاية عن الصغير العارض له جنون بجنونه العارض
وقيل تعبيره بالولى لاتحاده عنه بل المعنى ان تعليل سلب الولاية عن الصغير المجنون بالجنون الذى هو عارض فى الولى البالغ
المقيس على الصغير المجنون فى سلب الولاية اقول مع انه ابعد عن الفهم ليس المراد لان المطلوب ههنا العروض فى الاصل لانه فى صدد
تمثيله بمثال ولم يذكر الا فى الفرع اى ليس المطلوب العروض فى الفرع وقد ذكرنا المطلوب غير مذكور وما هو مذكور غير المطلوب بل المعنى
سلب ولاية الولى عن الصغير الذى ليس وليا عليه اصلا بالجنون العارض له ولا يخفى ان التوجيه الاول اظهر الكل وقد يمثل بتعليل نجاسة
لعاب الخنزير بالاستقذار اى عده قذرا فيقاس عليه العرق وهو اى الاستقذار متاخر عنها لان عدة قذرا بعد العلم بنجاسته ورد الشيخ
ابن الهمام بانه اى التاخر غير لازم لجواز المقارنة بينهما اقول الاستقذار طبعا متقدم على نجاسة اللعاب لكنه لم يظهر عليه والاستقذار شرعا
متاخر عن النجاسة ولو رتبة لان الظاهر الاستقذار شرعا فليس ههنا استقذار مقارن فافهم لنا لو تاخرت العلة عن شرع الحكم لكان
شرعه لها اى لم يكن مشروعية الحكم لاجل العلة فلم يبق العلة علة هف واستدل على المختار ايضا لو تاخرت العلة عن الحكم ثبت الحكم
بلا باعث لوجوده قبل الباعث بالغرض اقول هذا الاستدلال مبنى على امتناع التعليل بعلتين والا فالملازمة ممنوعة لجواز
ان يكون الحكم معللا بباعثين يوجد باحدهما ثم يوجد الباعث الآخر فافهم ومنها اى من شروط العلة ان لا يعود على الاصل
بالابطال اى لا يكون التعليل مبطلا لحكم الاصل كتعليل الشافعية نص السلم وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم
بدين الى اجل مسمى فاكتبوه قال ابن عباس نزلت فى السلم وقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم فليسلم فى كيل
معلوم بخروج احضار السلعة فيجوز السلم الحال كالمؤجل المبطل للاجل المنصوص فى السلم ومنها ان لا يخالف نصا
ولا اجماعا كايجاب الصوم على الملك المترفه خاصة فى الكفارة بتعليل الزجر فانه مبطل للنص الموجب لتعدية عن الاعتاق
وفى اليمين عن احد الامور الثلثة ولا يخفى ان هذا مبطل للاصل ومنها ان لا يوجب العلة المستنبطة زيادة على النص
مطلقا مقيدا كان او مخالفا عندنا لانه نسخ وتغيير مطلقا فلا يجوز بالقياس الذى هو دون النص ولا يوجب زيادة منافية
عند الشافعية فان مطلق الزيادة ليست معتبرا عندهم ومنها اى الزيادة على النص مطلقا مع تجويز التخصيص للعام
والتقييد للمطلق بها كابن الحاجب اى كما يمنع ابن الحاجب مطلقا تناقض ظاهر ومنها ان لا يخالف قول صحابى

منه من قرينة على القياس وقد تقدم تحقيقه ومنها اي من شروط العلة المستنبطة خاصة ان لا يكون بها وصف معارض صالح
لما انه للعلية في الاصل والا اي ان كان معارض جاز التعليل بالمجموع المركب منهما او بالمعارض فلم يتعين مستقلا الا ان يكون كل مستقلا
بدليل فح عدم الاشتراط وهو الاشتراط موقوف على الخلاف في جواز تعدد العلل ومنها اي من شرائط العلة ان لا يكون دليلها
متضمنا لحكم الفرع ولو بعمومه اذ ح يكفي هذا الدليل لاثبات الفرع وضاع التعليل الا عند النزاع في دخول الفرع فيه
اي في كون عمومه حجة ونحوهما فانه ح يجوز اثبات الفرع بان العلة المستنبطة بهذا الدليل لكونه موجودا فيه اظهر والمختار عدمه
اي عدم الاشتراط بهذا الشرط لنا المسالك ثابت ولا ينافي سلوكه وجود مسلك آخر لان تعيين الطريق ليس بواجب على المناظر
ولا يحيل العقل الا انتفاء الفائدة مع التطويل وليس يتحقق اذ تعدد طرق المعرفة من الفوائد فليس تطويلا بلا فائدة الشارطون قالوا
الرجوع الى الدليل المتناول لحكم الفرع رجوع عن القياس اليه فلا يصح قلنا الرجوع ممنوع لان الثبوت اي ثبوت حكم الفرع
بكل من القياس وهذا الدليل والرجوع في القياس اليه لاثبات العلية لا لاثبات الحكم غاية ما في الباب ان هذه المسافة اطول
من مسافة الاثبات من الدليل ولا ضير فيه مسئلة اختلف في كون الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر المختار جواز كونها اي
العلة حكما شرعيا لقول الحنفية في المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق الموت وهذا حكم شرعي ثبت بايجابه فلا يباع كام الولد فهذا
ايضا حكم شرعي معلل بالاول عندنا وقيل انما يجوز كونها حكما ان كان التعليل لجلب مصلحة وان كان لدفع مفسدة فلا يكون
حكما شرعيا وقيل لا يجوز مطلقا سواء كان لجلب منفعة او دفع مفسدة لنا ما عن الخثعمية انها قالت يا رسول الله ان ابي
ادرك الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على راحلته فيجزي ان احج عنه فقال صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارأيت لو كان على
ابيك دين فقضيته اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق كذا في بعض كتب الاصول والذي يظهر بمراجعة كتب المحدثين
انه لم يقل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم ارأيت في حديث الخثعمية بل فيه اجازة الحج عن ابيها بل انما كان
هذا القول في جواب امرأة اخرى سألته عن حج ابيها وقالت ابي ضعيفة لا تستطيع ان يستمسك على الراحلة افيجزي عنها
ان احج فقال ارأيت آه رواه الشيخان وفي حديث آخر ان رجلا قال ان ابي مات ولم يحج افاحج عنه قال ارأيت لو كان
على ابيك دين آه رواه النسائي وبعد اللتيا والتي فقد نبه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله واصحابه على ان العلة لصحة
القضاء صيرورته دينا على الذمة وهو حكم شرعي فافهم المفصلون قالوا لو لم يكن لجلب منفعة كان لدفع مفسدة ناشية منها
وهو باطل اذ الحكم الشرعي لا يكون منشأ لمفسدة وهو دفع بمنع الملازمة مستند الجواز اشتماله على مفسدة مرجوحة ومصلحة راجحة شرع
لاجلها فح لا بد من دفع تلك المفسدة المرجوحة تتميما للحكم فيدفع بحكم آخر كحد الزنا شرع لحفظ النسب وهو المصلحة من شرعه لكن
يؤدي الى اتلاف النفس لكونه رجما وهو مفسدة لازمة منه فدفع بالمبالغة في اثباته بايجاب الاربعة من الشهود وعدم اعتبار الاقرار
فيما الا اربعا في اربع مجالس والاندراء بالشبهات فتم الحكمة النافون مطلقا قالوا لو كان الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر فاما ان يكون متقدما
او مؤخرا او معا والكل باطل اذ ان تقدم الحكم الشرعي العلة على معلوله لزم النقض وهو التخلف وان تأخر عن معلوله لزم
تأخرها وقد بطل من قبل وان قارن مع معلوله لزم التحكم لان كلاهما حكم شرعي ولا اولوية لعلية احدهما للآخر من العكس
والجواب اختيار الشق الثالث ومنع التحكم للمناسبة في احدهما يعني يكون احدهما وصفا مناسبا باعثا على شرع الآخر فقيل

للعلية كبطلان البيع المنجاسة فان النجاسة لبطلان احرازها بالبيع دون العكس اقول على ان الحكم الثاني المتاخر يجوز ان يكون
اجماعيا ثابتا بالاجماع على علية الاول فح نختار الشق الاول ونقول انما يثبت علية حين تحقق الاجماع عليها وعنده ثبت الثاني
فلا نقض وانت لا يذهب عليك ان الاجماع كاشف عن حكم ثابت من قبل فللمستدل ان يقول ان الحكم الاول ان كان علته فعلية
من قبل وان ظهر بالاجماع فالحكم الثاني ايضا من قبل مقارن وان كان انكشافه بالاجماع الان فالتحكم والا فالنقض فافهم
مع ان اللازم ههنا التخلف اى تخلف الثاني عن الاول في النزول لا في الحكم فانه كان تجويز استنباط هذا الحكم الثاني من الاول
من وقت نزوله لكن نزوله بعد متخلفا عنه لتقريرها كان يستنبط بالتعليل وهذا ليس من التخلف في شيء وهذا ايضا جواب باختيار الاول
فافهم وانت تعلم فساده وان هذا الحكم الذي كان جائز الاستنباط هل تعلق بالمكلف من حين تعلق الاول وان كان الكشف استنباطا
ثم بعد الحين بوحي آخر وحي دخل في الشق الثالث ولزم التحكم ام لم يتعلق بل انما يتعلق بنزول الوحي الآخر فح لا يصلح استنباطه
من الاول ولزم النقض فافهم ولك ان تجيب ايضا باختيار الاول ومنع استحالة التخلف لجواز المانع فتدبر مسئلة اختلف في
جواز تركب العلة فذهب البعض الى انه لا يجوز تركبها المختار جواز كونها مركبة لنا لا يمتنع عقلا كون المجموع المركب من عدة معان حكم
مما يظن عليه بمسلكنا كالبسيطة فانها يطلق بمسالكها والحاصل دعوى البديهة في الامكان ثم بين الوجود وقال كيف لا يصح
وقد وقع تركب العلة كالقتل العمد العدوان فانه علة لوجود القصاص ذا الهتك على صوم الشهر المبارك علة الوجوب الكفارة وهكذا
المنكرون قالوا اولا لو كان المجموع علة فقيام العلية اما لكل جزء منه اى لواحد او بالمجموع والاقسام باطلة لانه ان قامت العلية
بكل جزء منه فكل منها علة لا المجموع او ان قامت بواحد فهو العلة لا المجموع او قامت بالجميع من حيث هو الجميع افاد لا يصح قيام
الواحد بالكثير فلابد من جهة واحدة تحتها يصير الكل واحدا فالكلام عائد فيها كالكلام في العلية والتسلسل والحل انا نختار الثالث
ونقول انها قائمة بالمجموع الذي توحد توحدا اعتباريا باعتبار عروض هيئة اعتبارية لازمة للاجماع لا التسلسل لعدم الحاجة
الى هيئة اخرى فتامل فيه اقول على انها اى العلية اعتبارية فيجوز ان يتصف بها الكثرة من حيث هي كثيرة ولا يحتاج الى جهة واحدة
ولا يذهب عليك ان الجواب الاول لا يتم الا بانضمام هذا فان له ان يقول عروض الهيئة للكثير المحض وهو الجواب الثاني فافهم مع ان العلة
مجموع العلل الناقصة فان كل جزء منها يتوقف عليه المعلول في الجملة فيجوز ان يقوم بكل جزء علة ناقصة يعني يجوز ان يكون وصف
العلية التامة مركبة من العليات النواقص ويكون الكل قائما بالمجموع واجزائه باجزائه ومعنى قيام الجميع بالجميع قيام الاجزاء
بالاجزاء فتدبروا اما الجواب عن مستند الاهم بانها ليست صفة للوصف المركب حتى يتوجه السوال في قيامه به بل صفة للشارع متعلقة
به بمعنى انه حكم ثبوت الحكم عنده كما في المختصر فلا يخفى وهنه وسخافته فان الباعثية وكونه مجعولا من الشارع كلاهما صفة للوصف البتة وان كان
هذا الوصف بالجعل من الشارع فافهم وقالوا ثانيا لو تركب الوصف لكان عدم كل جزء علة لانتفائها ضرورة ان عدم الجزء
سبب لعدم المركب ويلزم النقض لعدم ثان بعد عدم اول استلزم المركب وعدم استلزام هذا العدم الثاني له لاستحالة
انعدام المنعدم ثم فقد وجد عدم جزء ولم يوجد بحذائه عدم المجموع النقض فلزم النقض وانت لا يذهب عليك ان البول اذا
خرج فقد وجد الحدث ثم اذا خرج بعد ذلك المذي فلم يوجد حدث لاستحالة اتحاد الموجود المثلين فيلزم النقض والحل ان التخلف
ههنا للمانع وهو الحصول لعلة اخرى والتخلف لمانع لا يقدح في اقتضاء المقتضي والسر في مانعية الحصول لعلة اخرى

ان الامكان شرط في تاثير العلة يعني ان تساوي نسبة الطرفين مع قطع النظر عن تاثير المؤثر شرط والضرورة قبل تاثيره ولو بالعلة ينافيه اي الامكان بالتاويل المذكور اقول ولك ان تقول في الجواب العلة عدم كل جزء من الاجزاء بدلا اولا وبالذات يعني علة العدم للمركب عدم جزء ما من اجزائه بل عدم علة ما من علله وانما يتعلق على كل واحد واحد من اعدام الاجزاء لانه متحقق في ضمنها فلم يلزم النقض والتخلف عن ما هو علة حقيقة فافهم واذا تاملت حق التامل ايقنت ان الجواب حقيقة هو هذا واجيب في المختصر بانه يجوز ان يكون عدم الجزء عدم شرط العلية بان يكون وجود الجزء شرطا لها واورد عليه ان الكلام في تركب العلة من الاوصاف فلا يكون وجود الجزء شرطا واجيب بانه لا استحالة في ان يكون الشيء جزء لشيء شرطا لصفة العلية العارضة له فتامل فيه وتعقب المص بانه لو سلم الشرطية لا يندفع الايراد فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط كما ان عدم العلة يوجب عدم المعلول ففي صورة تعدد الاجزاء يتعدد الاعدام فاذا عدم لواحد فلا ينعدم باخرى فيلزم المحذور به فتقرى فافهم مسئلة لا يشترط في تعليل العدم بالمانع وكذا في تعليله بانتفاء الشرط وجود المقتضي وقيل نعم يشترط والا اي وان لم يكن وجود المقتضي مشروطا بل جاز عدمه فالعدم للمعلول لعدمه لا لوجود المانع فيلغو التعليل به لنا كل من عدم المقتضي ووجود المانع مستبد في الدلالة والاعدام عين عدم المعلول وان كان في الواقع العدم معلولا لاحدهما ومن البين انه لا دخل في الاستدلال بدليل عدم قيام آخر قال في الحاشية فيه اشارة الى انه ان كان النزاع في الدلالة المقيدة للعلم فالحق عدم الاشتراط وان كان في العلة حقيقة فالحق الاشتراط انتهى والسر فيه ان علة العدم بالذات عدم العلة التامة وذلك انما يكون بعدم واحد من الاجزاء لا بعينه اذا كانت مركبة والخصوصية ملغاة فاذا وجد المانع فقد بطل تمامية العلة بعدم المعلول واذا عدم المقتضي فعدمه بعدم العلة ظاهر فالتحقيق انه ان كان النزاع في العلة حقيقة فالاستناد الى الاول منهما اي كان فافهم وح اي حين ما بينا الاحاجة الى تقدير المقتضي بان يكون بحيث لو فرض المقتضي لمنعه كما في التحرير لان الكلام ان كان في نفس الدلالة فالكل مستقل فيها فلا حاجة الى التقدير المقتضي والا فلا تاثير للمانع في نفس الامر عند انعدام المقتضي نعم العدم بعدمه اظهر من العدم بالمانع ولا يذهب عليك انه انما احتاج الى تقدير المقتضي ليظهر مانعية المانع حتى يصح الاستدلال به فافهم مسئلة حكم الاصل ثابت بالعلة عند الشافعية وبالنص عند الحنفية فقيل الخلاف بينهم لفظي وهو الاشبه بالصواب لان مراد الشافعية انها الباعثة عليه ومراد الحنفية انه المعرف لنا الحكم ولا تناكر في ذلك لعدم ورود النفي والاثبات على مورد واحد وكيف لا يكون مراد الشافعية ما ذكر وحكم الاصل قد يكون قطعيا والعلة مظنونة فلو كان ثبوت الحكم ومعرفته من العلة لا ينفي القطعية وقيل النزاع معنوي واختاره السبكي من الشافعية قائلا نحن معاشر الشافعية لا نعني العلة الا الباعث فانه لا باعث له تعالى على احكامه بل هو مختار في الحكم وانما نعني بها المعرف ومعنى التعريف ان ينصب امارة عن الحكم فيجوز ان يتخلف الحكم عنها في حق العارف به فعلى هذا صار العلة بمعنى العلامة والامارة مع انها قسيمه وكونها باعثة لا ينافي اختياره تعالى فان موافقة حكمه تعالى للحكم والمصالح لا يوجب الاضطرار مع ان ما ذكره مخالف لسائر كتب الشافعية فانهم متفقون على العلة الباعثة فافهم وجعل السبكي ثمرة الخلاف جواز التعليل بالقاصرة وعدمه فمن جعل العلة باعثة للحكم فالفائدة عنده التعدية فلا يصح التعليل بالقاصرة ومن جعله معرفا ففائدة التعليل تحصيل معرفة الحكم فيجوز بالقاصرة ولا يذهب عليك ان كونها باعثة لا يوجب انحصار الفائدة في التعدية بل معرفة الحكم ايضا فائدة فلا يمنع القاصرة لكن هذا الوجه ايضا كونها

معرفا يجب ان لا يصح التعليل بالقاصرة اصلا فان الحكم معلوم بالنص فلا يحتاج الى معرف مستنبط بالرأي فافهم ثم لا يساعد عليه
كلمات الشافعية اصلا فافهم المقصد الثاني في مسالكها الخفية لا علية لابد للحكم من علة اناط بها الشارع وجوبا عليه كما عليه المعتزلة
او تفضلا علينا كما عليه اهل الحق القامعين للبدعة باجماع الفقهاء القائسين الا اصحاب داود الظاهري لا يتلقونه بالقبول
ولقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وهي اي الرحمة برعاية المصالح والاخروية وشرع الاحكام بحسبها فلزم التعليل
وبانه اي التعليل الغالب على وفق الحكمة فيكون اصلا اعلم ان مشائخنا الكرام ذكروا ههنا اربعة مذاهب الاول انه لا يجوز
التعليل بعلة الا اذا قام الدليل على كونه بخصوصه معللا وليس الاصل فيها التعليل الثاني ان النص معلل لكل وصف وكل صالح
للعلية ولا يحتاج الى الدليل الا اذا تعارض الاوصاف وينسبون هذا القول الى اصحاب الطرد وكلا القولين في الغايتين من
الافراط والتفريط الثالث ان الاصل في النصوص التعليل ولا يحتاج في طلب العلة الى اقامة الدليل على انه معلل ولا يصح التعليل اي
بكل وصف فلابد لتعيين ذلك من دليل لا غير واليه ذهب بعض مشائخنا المعتبرين وقال في الكشف ذهب اليه صاحب الميزان
ونقلوا عن الشافعي ايضا وذهب اليه جمهور اهل الاصول الرابع ان الاصل في الاحكام التعليل لكن لابد قبل معرفة العلة
من مسلكها معرفت ان النص معلول بعلة ما واليه ذهب الشيخان الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة رحمهما الله تعالى احتج
الفريق الاول اولا بان النص انما يدل على حكم المنطوق بخصوصه لغة وعرفا وبالتعليل ينتقل منه الى غيره فيصير التعليل مغيرا
لحكم النص فلا يصح الا اذا قام الدليل على انه بخصوصه معلول فيصح بخلاف القياس قلنا التعليل انما يفيد تساوي
المسكوت معه في الحكم لا تغيره وابطاله نعم لو كان مقتضى النص اختصاص الحكم بالمنطوق كان مغيرا ونحن ايضا نساعدكم في
عدم جواز التعليل هناك كما في شهادة خزيمة رضوان الله تعالى عليه وان ارادوا بالتغير نفس هذه التعدية فلا نسلم بطلانه
ولابد من الابانة وظني ان هؤلاء قائلون بالمفهوم المخالف فيظنون تغير التعليل اياه فلا يصح الا اذا قام دليل على ان الحكم
غير مخصوص بالمنطوق فلا مفهوم فلا تغير فيصح التعليل ح واحتجوا ثانيا بان الاوصاف في المنصوص عليه كثيرة فالتعليل
بالكل وهو باطل لان الكل مختص به لا يتجاوز غيره واما بكل واحد وهو موجب للتناقض واما بواحد ما وهو مجهول لا يصلح لابتناء
الحكم واما المعين وعليته مشكوكة فبطل الاقسام فوجب التوقف قلنا التعليل بواحد معين والشك ممنوع بل المسلك معرف
فافهم واحتج الفريق الثاني بان الشارع جعل القياس حجة وصار الاصل في النصوص كلها التعليل بعدم كون الدلائل فارقة فالنصوص
كلها معلولة بوصف صالح فالتعليل اما بجميع الاوصاف الموجودة في الاصل وهو سد لباب القياس لاختصاصها به واما بواحد ما
وهو مجهول واما بواحد معين وهو الترجيح من غير مرجح واما بكل وهو تشتت الباقي فاذن كل علة صالح لان تعلل به ويقاس به عليه غيره الا
لمانع من المعارض ومخالفة القاطع وغير ذلك قلنا سلمنا ان الاصل في النصوص التعليل لكن التعليل بمعين صالح يكون هو منبئا
عن حكم الحكم فلا ترجيح من غير مرجح ويعرف بمسلكه واحتج الفريق الرابع بان من النصوص ما هو معلول وما هو ليس كذلك فقام
الاحتمال في كل نص انه مما ليس معلولا اصلا فلابد من دليل دال عليه اجمالا ولا يكفي الاصالة للالزام وانما يكفي للدفع قلنا
ان ارادوا بالاحتمال احتمالا يكون في المشكوك فممنوع وكيف لا واذا دل المسلك على انه معلول بالعلة الفلانية فقد لزم كونه معلولا
وزال هذا الاحتمال وان ارادوا مطلق الاحتمال فلا تضر اذ القطع بالعلية ليس بشرط في العمل بالقياس ولو قصدوا التعليل نص

كون المحتاج من احد السببين حتما مع قيام الدليل على تعليله واجابوا انه اجمع على ان تقطيع السترة التي يخشى منها البول والغائط
يصير محدثا فعلم ان الحكم غير مقتصر على الخروج بل معلل بعلة متعدية فافهم واحتج الفريق الثالث اولا بانه لم ينقل في مناظرات الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم ولا في مناظرات التابعين طلب الدليل اولا على كون النص معلولا ولو كان شرطا لوقع احيانا فتفكر واحتجوا
بان اعمال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم بعضها مخصوصة والبعض الآخر وهو الاكثر غير مختصة والتاسي به صلى الله عليه
وعلى آله واصحابه وازواجه وسلم واجب مع احتمال كونه من الخواص لذا فان الاصل التعليل فيجب عنده الا اذا دل دليل على
الاختصاص بالمنصوص اجاب الفريق الرابع بانه فرق بين الاقتداء وبين ما نحن فيه فان رسالته صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة
والسلام مقطوع من غير شبهة فلا يغير طريان شبهة الاختصاص العمل والاقتداء بافعاله واما ههنا فالنصوص نوعان منها معلولة فيجوز طلب
العلة ومنها غير معلولة فلا يجوز فلابد من دليل مميز بين النوعين وان النص المبتلى به من اي نوع هو وهذا الجواب غير شاق
فانه هب ان الرسالة قطعية من غير شبهة لكنها غير موجبة للاقتداء بافعاله بل الافعال نوعان منها مختصة ومنها غير مختصة
كما ان النصوص نوعان والعمل والاقتداء ههنا كان لاصالة عدم الاختصاص فكذا ههنا الاصالة للتعليل موجودة فيجب طلب
العلة لهذه الاصالة وليس هذا من قبيل العمل بالاستصحاب بل الشرع جعل النصوص معلولة ليقاس عليها غيرها واحتجوا
ثالثا بان المسلك لما دل على انه معلول بعلة معينة فهذا علمنا انه ليس من النوع الغير المعلل فلا يحتاج الى اقامة الدليل
اولا على انه من النصوص المعللة بل يكاد يكون فضلا ولغوا فالاصالة كافية للطلب والنظر في تعيين العلة فان دل على التعيين
فقد لزم ويثبت انه معلل والا لا تعليل فافهم ولنعم ما قال صدر الشريعة ان اشتراط اقامة هذا الدليل اولا مما يسد باب القياس
في اكثر النصوص فافهم لكنه العلية للعلة نظرية وعند المعتزلة وان جاز البديهية لكنه نادر جدا فلابد من دليل على العلية وهو
المسالك وذلك انواع المسلك الاول الاجماع على تعيين العلة كالصغر في ولاية المال فانه علة مجمع عليه وامتزاج السببين
في تقديم الاخ عينا على الاخ لاب في الارث فيقاس ولاية النكاح على الاصلين فيقال الصغيرة الثيب والبكر يولى
عليها في النكاح كما انهما يولى عليهما في المال والجامع الصغير ويقال الاخ العيني مقدم في ولاية النكاح على العلاتي كما
انه مقدم عليه في الارث بجامع اجتماع السببين ولا يختلف في الفرع بعد تسليمه اي بعد تسليم وجود العلة فيه الا تسليم
الموجب يوجب تسليم الموجب ثم ان كان الاجماع ظنا اي مظنونا كالسكوتي والمنقول احادا الا ان الظن واجب الاعتبار فيجب اتباعه
وفيه ما فيه كذا في الحاشية وجهه انه لما كان مظنونا صح مخالفته بالاجتهاد وعدم تسليم الحجية الا بادعاء مانع من الحكم فيختلف فيه
والمسلك الثاني النص هو صريح وهو ما دل على العلية بالوضع كذا في الحاشية وله مراتب في الدلالة على العلية قوة وضعفا
اعلاها لاجل كقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم انما جعل الاستئذان لاجل البصر نقل عنه في الحاشية رواه ابن ابي شيبة
وكذا من اجل كما في رواية الصحيحين انما جعل الاستئذان من اجل النظر وكي نحو قوله تعالى كي تقر عينها واذن نحو قوله صلى
الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم جوابا لما قال ابي رضي الله تعالى عنه اجعل لك صلوتي كلها اذن يكفي همك ويغفر ذنبك
رواه احمد في حديث طويل ودونه اي هذا النوع اللام كقوله تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور
وربما كان دون الاول لانه يستعمل اي فيه بغير التعليل كالعاقبة الا انه لا يمتنع الظهور كما قال والعاقبة استعمل هي فيها

مجاز ای مستعمل مجازی لا یمنع الظهور والباء کقوله تعالی فبما رحمة من الله لنت لهم وان بالکسر مخففة وربما کانا ادون لانهما
یستعملان شائعا فی المصاحبة لکنه لا یمنع الظهور کما قال فی مجرد الاستصحاب المفهوم فیهما خلاف العرف الشائع فلا یحمل
علیه نحو قوله تعالی افنضرب عنکم الذکر صفحا ان کنتم قوما مسرفین وان بالکسر مثقلة بعد جملة وقد صرح بذلک عبد القاهر
ایضا نحو قوله تعالی وما ابرئ نفسی ان النفس لامارة بالسوء واما ان بالفتح فبتقدیر اللام ای یکون التعلیل بتقدیر
اللام ولیس هی للتعلیل بنفسه ودونه ای هذا النوع الفاء فانه ضعیف دلالة علیه بل انما یدل علی مجرد التعقیب
فی الاستعمال الکثیر ایضا وبلغ ضعف دلالتها حتی قیل انها ایماء لا دلالة لها بالوضع فی الوصف حال من الفاء
ای حال کونها داخلة فی الوصف کقوله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم فی قتلی احد ادفنوهم بدمائهم فانهم
یحشرون یوم القیامة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والریح ریح المسک او داخلة فی الحکم نحو قوله تعالی السارق
والسارقة فاقطعوا ایدیهما وذلک ای دخولها تارة فی الوصف وتارة فی الحکم لان الباعث متقدم عقلا ای متقدم فی
التصور لانه کالغرض والغایة متاخر خارجا ای فی الخارج فان الغایة والغرض انما یترتب علی الفعل فیجوز الوجهان
من دخول الفاء علی الوصف نظرا الی تاخره خارجا او الحکم نظرا الی تاخره تصورا ودونه ای دون الفاء المذکور فی کلام الشارع
لانه المتبادر مما سبق ذلک ای نفسه کائنا فی لفظ الراوی نحو قوله سهی فسجد وقد مر تخریجه وزنی ماعز
فرجم وقد مر تخریجه ایضا وانما کان دون الاول لاحتمال الغلط من الراوی فی فهم العلة بخلاف ما تقدم لکنه ای الغلط
احتمال بعید لا ینبغی ان یلتفت الیه فلا ینافی الظهور وایماء معطوف علی قوله صریح وتنبیه وهو ما دل علی العلیة بالقرینة وقد یجتمع
الایماء والصریح کما قال صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم لما سئل عن جواز بیع الرطب بالتمر اوینقص اذا جف قالوا نعم
قال فلا اذن رواه الشیخان ونقل التحکم علیه عن الامام ابی حنیفة فانه صریح بکلمة اذن وایماء ایضا فانه لولاها لکانت الدلالة علی
العلیة ثابتة باقیة کما کان معها والا لما کان لمقارنة قوله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم لا بقولهم نعم معنی فمنه الواقع
موقع الجواب کقوله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم للاعرابی حین قال هلکت واهلکت واقعت علی امراتی نهار رمضان
اعتق رقبة وقد مر تخریجه ولو لم یکن جنایة الاعرابی علة لما کان للجواب معنی وقوله صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وسلم
لابن مسعود حین سال عن التوضی بنبیذ التمر تمرة طیبة وماء طهور واختلف فی تصحیحه وشرحه فی فتح القدیر فلو لم یکن بقاء اسم
الماء علة لجواز التوضی مع اختلاط شیء الطاهر غیر به کان بعیدا ومنه مقارنة الوصف بالحکم فانها یشعر بالعلیة مثل قوله صلی الله
علیه وعلی آله واصحابه وسلم لا یقضی القاضی وهو غضبان رواه البخاری ولفظه لا یقضین حکم بین اثنین وهو غضبان فهذا
یوحی ان العلة توجب الاجتناب عن القضاء الغضب ثم ینقح المناط یدل علی انها شغل القلب فی هذا ای قران الوصف بالحکم
ایماء بالاتفاق فان ذکر الوصف فقط دون الحکم کاحل الله البیع فذکر الحل وهو علة الصحة او ذکر الحکم فقط دون الوصف نحو حرمت الخمر
فالمذکور الحرمة وهو الحکم دون الوصف وهو الشدة المطربة ومنه اکثر العلل المستنبطة ففی کونهما ایماء فیقدم علی العلة المستنبطة
بلا ایماء لکون المنصوصة کذلک مذاهب الاول کلاهما ایماء نعم کذلک لکفایة ذکر احدهما للایماء وفیه ما فیه والثانی کلاهما لا ایماء فیهما
اذ لا بد من ذکرهما لانه بالقران یوحی الی العلیة فتامل فیه والثالث الاول وهو ما ذکر فیه الوصف ایماء دون الثانی وهو ما ذکر

فيه الحكم وهو الاشبه بالصواب لان الاقتران بالذكر ايماء البتة وذكر الملزوم ذكر اللازم فذكر الوصف بعينه ذكر الحكم لانه لازم له وفيه نظر
ظاهر فانه يجب ان ذكر الملزوم ذكر اللازم لكنه من اين علم ان الحكم لازم للوصف المذكور وانما يثبت اللزوم لو ثبت العلية وفيه فيها
الكلام ثم ان ذكر الملزوم وان كان يفيد ذكر اللازم عقلا الا ان الايماء انما يكون اذا كانا ملفوظين حقيقة او حكما كما اذا كان احدهما مقدرا
حتى يكون في الكلام والا فليها ولو التزم فتامل ومنها اي من الايماء الفرق بين حكمين بين بوصفين فيعلم ان احدهما علة لواحد والآخر لآخر اما
بصيغة صفة مثل قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم للراجل سهم وللفارس سهمان رواه الفقهاء وتكلم عليه بعض اهل الحديث وتفصيله
في فتح القدير فهذا بعد صحته يدل على ان الفرس علة لاستحقاق سهم ومثل قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
لا يرث القاتل وهو حديث صحيح مشهور او قد ثبت ان غيره وارث او كان معلوما من الدين ضرورة توريث العصبات وغيرهم
من ذوي الفروض فوقع الفرق بوصف القتل فعلم انه علة الحرمان وفيه اشارة الى انه لا يجب ذكر الوصفين في الكلام معا او بصيغة
غاية حتى يطهرن وانه قد فرق فيه بالطهارة عن الحيض والنجاسة فعلم ان الاول سبب الحرمة او بصيغة استثناء نحو قوله تعالى
ما فرضتم الا ان يعفون فوقع الفرق بالعفو وعدمه فعلم ان العفو علة للسقوط ولك ان تقول قد وقع الفرق بين حكمي السقوط مطلقا
او لزوم الكامل بالعفو من الزوجة او العفو من الزوج كما في قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وهو عندنا الزوج فالعفو
منهما علة السقوط ومنه علة اللزوم فتامل فيه او بصيغة شرط نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة
والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والزبيب بالزبيب مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم
رواه الاكثرون من اهل الحديث فاناطة الجواز باختلاف الجنس وقد كان الحرمة في متحد الجنس الا متساويا في القياس علم
انه فارق فاختلاف الجنس يوجب الحل الا ان الاصل الحرمة والاختلاف مخلص كما عليه الشافعية على ما نقل مشائخنا عنه
واتحاد الجنس مع المعيار علة الحرمة لا كما زعم الشافعي من علية الطعم او الثمنية ولا كما زعم مالك من علية الاقتيات
او بصيغة استدراك نحو قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم لكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فدل على ان المنعقدة
علة الكفارة ثم ههنا نكات النكتة الاولى القول المختار ان المناسبة بين الوصف المومي اليه والحكم لابد في الواقع
اذ لا علة دونها كما مر فليس بشرط في فهم التعليل من الايماء لان دلالة الايماء تامة فلا ينظر الى ما سواه من المناسبة وغيرها
وقيل ظهور المناسبة شرط لضعف دلالة الايماء لكونها من قرينة وقيل ان فهم التعليل من المقارنة بين الوصف والحكم اشترط
المناسبة لان دلالة هذا النحو من الايماء ضعيفة والا فلا يشترط لكونه تاما في الدلالة واختاره ابن الحاجب النكتة الثانية النص
يدل بظاهر التصريح او بايمائه على علية العين والنظر في تعينها بحذف ما لا دخل له في العلة والتاثير كالاعرابية في قضية الاعرابي فان
احكام الشرع لا يختص بقوم دون قوم وكون المحل للجناية اهلا فان الفعل الحرام والمشروع سيان في كونهما جنايتين على
الصوم وكون المفطر وقاعا فان من البين ان ايجاب الساتر والكفارة لا يكون الا بالجناية ولا جناية في نفس الاكل والشرب
و لو قاع فان الكل مباح على السواء وانما الجناية افساد صوم الشهر المبارك فهذا هو الموجب وهذا الحذف اي حذف كونه
وقاعا للحنفية خاصة يسمى خبر لمبتدا هو قوله والنظر في تعينها تنقيح المناط وهو مقبول عند الكل من اهل المذاهب من اهل الحق
الا ان الحنفية لم يصطلحوا على هذا الاسم وان سلموا معناه كما لم يضعوا اسم تخريج المناط للنظر في تعريف العلة المستنبطة تجنيها

من بين سائر الاوصاف وكما لم يصنعوا اسم تحقيق المناط للنظر في تعريف تحقيقها واعلام هذا التحقيق في الجزئيات للعلة مع
الاتفاق في المسمى وتحققه وما نسبت في البديع وغيره اليهم لفي التخريج اي اسم انكروا تخريج المناط فهو بمعنى الاحالة لا بالمعنى
المذكور النكتة الثالثة عرف الايماء بالاقتران بما لولم يكن هو او نظيره علة كان بعيدا ومثل للثاني بحديث الخثعمية المذكور سابقا فانها
سالته عن دين الله الذي هو الحج فذكر صلوة الله وسلامه عليه دين العبد ونبه على كونه علة للاجزاء اي فراغ ذمة الاب عن دين العبد
ففهم ان المسئول عنه وهو دين الله كذلك اي علة الاجزاء فذكر دين العبد لكونه نظيره وهو دين الله علة الاجزاء وقال الشيخ ابن الهمام
ههنا كون المقتضي دينا او لا دين العبد انما ذكر النظير ليعلم ان الامر المشترك بين المسئول وبين المذكور علة لا لان نظيره علة المسئول
اقول العلة في بادي الراي هو النظير وهذا القدر يكفي لكونه ايماء فان العلة في ظاهر الامر الواقع في حديث الاعرابي وبعد التنقيح
للمناط بحيث لا يرد النقض بالصلوة فانه لا يجزي صلوة رجل عن غيره ليعلم علية الجنس وهو كونه دينا كما في قصة الاعرابي ظهر بعد التنقيح
ان العلة الجناية الكاملة على الصوم ولذلك نسمي منها على اصل القياس لا نصا صريحا وقد يمثل بقوله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
لعمر امير المؤمنين وقد سال عن قبلة الصائم بل نبيذ الصوم ارايت متولد للقول لو تمضمضت بماء ثم مججته ايفسد وقيل على التمثيل
ليس هذا تعليلا لمنع الافساد اذ ليس فيه ما يمنعه اذ غايته اي غاية ما فيه عدم ما يوجبه اي ليس فيه شيئا يوجب الافساد ولا يلزم منه
وجود ما يوجب عدمه فلم يكن فيه ايماء العلية فليس من الباب اصلا بل هو اي لو تمضمضت الخ نقض لما توهم امير المؤمنين عمر ان كل
مقدمة للمفسد مفسد كذا في المختصر اقول التعليل مبني على ان الافساد للصوم انما هو لوجود المفطر حقيقة فوجود المفطر علة الافساد فعدمه
علة لعدمه فالمقدمة فقط وليس معه مفطر لا تستحاله عليه اي لاجل استحالته على عدم المفطر يوجب عدمه اي عدم الفساد فان انتفاء
العلة المتحدة يوجب انتفاء المعلول واما النقض الذي زعم صاحب المختصر فانما يرد لو توقف استدلال امير المؤمنين عمر رضي الله
تعالى عنه على تلك الكلية اي مقدمة المفسد مفسد وهو اي التوقف ممنوع بل الاستدلال مبني ان مقدمة الشيء قد يعطى له حكمه
كما في الحج والاحرام وهذا القدر يكفي للسؤال انه من هذا القبيل ام لا واذا لم يتوقف على كلية المقدمة وارتفعت من البين
فاي شيء ينتقض ويثبت انها لابانة العلة لا غير فافهم فتدبر المسلك الثالث السبر والتقسيم هو حصر الاوصاف الصالحة للعلية
وحذف ما سوى الوصف المدعي علية يعني ابطاله فتتعين المدعي ولا يمنع الحصر مجردا عن الاستناد باحداث وصف آخر
لان الناظر المدعي للحصر عدل فيقبل قوله لانه انما حكم بعد الاستقراء البالغ واذا لم يجد بعد الاستقراء ظن بالحصر وليس المقصود
القطع حتى يمنع بعد حصول الظن وفيه تامل فتامل او لان الاصل العدم لغيره من الاوصاف وهذا اوهن من بيت العنكبوت
كما لا يخفى بل انما يمنع الحصر مستندا بابداء وصف فعليه ابطاله اما بالاستدلال او لا يلزم الانقطاع عن البحث على القول المختار
لان الحصر ظني فلا يضر ما نقضته في ظهور وصف آخر على ان الوصف الباطل كالمعدوم فلا يضر الحصر ولا ينقطع البحث في الحاشية
قال السبكي وعندي ينقطع اذا ما كان اعترض به مساويا لما ذكره في الحصر والابطال وفيه ان له ان يقول لما كان مساويا لما
ما ذكرته فالقلت لعل عندي انه لا بد وصفا مساويا فقد اعترض على دليل الابطال فلا يصح تركه للابطال ان قلت له ان
يقول لما كان هو باطل عندي تركته واذ قد ابديت لان اشتغل بالابطال فتامل فيه ثم للحذف طرق منها الالغاء وهو بيان
الحكم بالباقي الذي هو المدعي فقط من غير شركة وصف آخر في محل ما الذي لا يوجد فيه اوصاف آخر فعلم ان المحذوف لا دخل

في الحكم بالمشاركة مع الباقي فان قلت حاصل هذا يرجع الى ان المحذوف لو كان علة لانتفى الحكم بانتفائه مع انه يثبت الحكم مع انتفاء الاوصاف المحذوفة فيلزم اشتراط
العكس اجاب بانه لا يلزم العكس لان المراد ههنا بالالغاء نفي الجزئية في اصله يرجع الى ان المحذوف ليس جزء للباقي والا ثبت الحكم فيتعلق في هذا المحل فلا يلزم
منه العكس وانما يلزم لو اريد ابطال استقلال المحذوف وقيل اذا كان الباقي وجد في محل بدون الاوصاف الملغاة فالقياس على
ذلك المحل يسقط مؤنة الالغاء فليقس ولا حاجة الى استعمال السبر والتقسيم مما لا طائل تحته ويدفع بانه اي القياس على ذلك
المحل لا يستمر اذ ربما كان اوصافه اكثر من الاصل المفروض فلا بد لابطاله من استعمال التقسيم والعناء فيؤدي الى التطويل
ومنها اي من طرق الحذف الطردية اي بيان ان الاوصاف طردية اي ملغاة لم يعتبرها الشارع اما مطلقا اي ملغاة عنده راسا
في الاحكام كلها كالطول والقصر او في الحكم المبحوث عنه كالذكورة والانوثة في احكام العتق ومنها اي من طرق الحذف
عدم ظهور المناسبة للاوصاف المحذوفة ويكفي للناظر ان يقول بحثت فلم اجد ويقبل قوله لعدالته فان قال المعترض الباقي
كذلك اي بحثت فلم اجد مناسبة تعارضا ووجب الترجيح بالتعدية وغيرها ولا يكلف المستدل باثبات المناسبة بين الباقي
والحكم اذ لو اوجبنا على المعلل بيانها صار اخالة وهي مسلك آخر يكفي لاثبات المطلوب ابتداء كذا في شرح المختصر اقول
في رده لا بد ان لا يكون الحذف شاملا للباقي لئلا يلزم علية الباطل وطريق الحذف في هذه الصورة هو عدم ظهور المناسبة
فلا بد من ان لا يتحقق في الباقي فلا بد من ظهور المناسبة فيه كعدم الالغاء والطرد اي كما انه يجب ظهور عدم الغاء الباقي
وعدم كونه طرديا فالمعترض ليس معارضا حتى يطلب الترجيح بل ناقض يقول لو صح دليلكم لزم منه ان لا يكون الباقي علة
لعدم وجود المناسبة فيه فدليلكم باطل وايضا الترجيح انما يكون بعد الصلوح وههنا اذا اظهر المعترض عدم ظهور المناسبة للباقي
فقد ابطل عليته فاي شيء يرجح تدبر ثم ان كان كل من الحصر والابطال قطعيا فالمسلك قطعي مقبول اجماعا ومثاله اذا ثبت الحصر
بخبر الواحد والاجماع السكوتي او الاحادي فانه وان كان ظنيا لكنه مقبول عند الكل والا فظني مختلف فيه وفيه مذاهب ذهب
الاكثر من الشافعية والمالكية حجة للناظر والمناظر زعما منهم انه يفيد ظن العلية وكلما هو كذلك يقبل وعن الحنفية كلهم الا الشيخ
ابو بكر الجصاص والشيخ المرغيناني هذا المسلك ليس بحجة اصلا لا للناظر ولا للمناظر لان الوصف الباقي بعد الحذف لم يثبت
اعتباره شرعا لعدم تاثيره ولا بد من ظهور التاثير شرعا في الحجية والتاثير عندنا اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم او جنسه او
اعتبار جنسه في جنس الحكم او نوعه كما مر ثالثها انه حجة لهما اي للناظر والمناظر ان اجمع على تعليل الاصل وعليه الامام امام الحرمين
لان بالاجماع صار تعليل الاصل مقطوعا والمظنون فيما قطع باصله واجب العمل دون غيره ورابعها انه حجة للناظر لا للمناظر
لعل وجه فرقهم انه يفيد الظن للناظر ولا يفيد للمناظر فان دعوى الحصر ليس الا بحسب ظنه وظنه لا يكون حجة على الغير لان الاذهان خلقت
متفاوتة قرب مقدمة اقبله بعض الاذهان دون الآخر فكيف يكون ظنه حجة على غيره فافهم والمسلك الرابع المناسبة وقد مر
تفسيرها وهي ان تثبت اعتبارها شرعا وتاثيرها بالمعنى الذي مر ذكره لمناسبات التي لحفظ الكليات الخمس الضرورية التي مرت
حجة اتفاقا بيننا وبين اصحاب المذاهب الثلاثة الباقية وما ليس كذلك من المناسب الذي لم يظهر اعتباره وتاثيره باعتبار
الجنس والنوع لا بنص ولا اجماع وهو الاخالة ويسمى تخريج المناط ايضا حجة عند الشافعية بل المالكية ايضا بل الحنابلة ايضا لحصول
الظن بالعلية بابداء المناسبة بين الحكم والوصف بان يكون جالبا للنفع او دافعا للضرر كالتحريم والاسكار فانه مورث

اختلفوا فمنهم من اعتبره مسلكا مطلقا مثل سائر المسالك وكثير على انه مسلك ضعيف لا ينبغي المصير اليه مع امكان مسالك آخر وتبطل
الشبه لا شبه يعني كاثنين في نسبة تعزو لهما بين جهتين كالآدمية والمالية ثابتين في عبد المقتول تردد بها بين الحر
لان الآدمية تقتضي كون دمه باشرف مثل شرافة الحر فيؤخذ دية كما يؤخذ في الحر وبين الفرس فان المالية يحكم انه مثله فيؤخذ قيمته
بالغة ما بلغت كما يؤخذ في فرس المتلف وهو اي العبد المقتول بالحر اشبه لان المشاركة اكثر ولانه مبقي في حق الدم غير ما
على آدمية مثل الحر وهذا المعنى ليس مما نحن فيه والمسلك الخامس الدوران وهو الطرد اي كلما وجد الوصف وجد الحكم والعكس
اي كلما انتفى الوصف انتفى الحكم نفاه الحنفية وكثير من الاشعرية كالغزالي الامام حجة الاسلام والآمدي والاكثر سواهم قالوا
نعم حجة فقيل حجة ظنا وعليه شافعية العراق وقيل حجة قطعا وشرط بعضهم في حجية الدوران قيام النص في حال وجود الو
فيثبت الحكم وفي حال عدمه ولا حكم له فيقطع ح بان العلة هو الوصف لدوران الحكم معه دون النص كآية الوضوء
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة الآية فان الوضوء يجب بالحدث ان لم يكن قيام ولا يجب بعدمه اي الحدث وان كان
القيام فالنص لا دخل له في الحكم وليس بهذا الرأي شيء لان التعليل ح اي حين انتفاء الحكم لانتفائه ووجود الحكم
بوجوده مع قيام النص في الحالين يعود الى اصله بالابطال فلا يصح لانه قد تقدم ان من شرط التعليل عدم العود الى
اصله بالابطال وفي الآية اذا قمتم وانتم محدثون كما هو ماثور عن ابن عباس وقد قرئ اذا قمتم من مضاجعكم فالنص
انما يفيد وجوب الوضوء بالحدث دون مطلق القيام فعند عدم الحدث ليس النص قائما النافون اولا لو كان الدوران مسلكا
لثبتت ايضا ثبت لكنه تخلف في المتضايفين فان احد المتضايفين دائر مع آخر وجودا وعدما ولا علية واجيب التخلف
لمانع قاطع وهو لا يقدح فالملازمة ممنوعة فان كونه مسلكا انما هو اذا لم يكن هناك مانع قوي وانت لا يذهب عليك ان
المقصود ان الدوران امر اعم من المتضايفين ولما كان هو مانعا عن العلية فالقدر المشترك بينه وبين غيره من اين يفيد
العلية فافهم وبعد هذا فليس الا الجدل وقالوا ثانيا ان حاصل الدوران انما هو عدم الانفكاك كل من الآخر وهو اعم
من العلية فجاز ان يكون ملازمة كالرائحة المنكرة للخمر فلا يثبت به العلية واجيب ان اردت بالجواز تساوي الطرفين
منع بل العلية راجحة وان اردت عدم الامتناع عقلا لم ينافي الظن فان الظن لا يقطع الاحتمال اقول لك ان تختار الشق
الاول وتستدل على التساوي بتساوي العلة والملازم في الاتصاف بالطرد والعكس لعمومه من كل منهما فلا ترجيح لاحدهما
الا لمرجح من خارج فلا يكون الدوران بمجرده دليلا ومن هو هنا قيل مع صلاح العلية لظهور المناسبة شرط والا فلا اولوية لها
من العكس فافهم واحتج اولا بالتشال كون ما احتج به مختصا بالغزالي الامام الاطراد سلامته عن النقض لا غير فغايته انه سلامة
عن مفسد واحد والسلامة عن مفسد واحد لا يوجب السلامة عن المفسدات مطلقا فلا يوجب العلية ولو اوجب السلامة مطلقا
فلا يوجب لافتقارها العلة مثله والعكس ليس شرطا في العلية بوجوده وبعدمه في الباب واجيب بان غاية ما لزم من ذلكم
ان الاطراد لا يوجب العلية وكذا العكس واما المجموع عنهما فيجوز ان يكون موجبا اذ قد يكون للاجتماع استلزام العلية وان لم يكن الحاكما
المركب من غير شيئين عامين فان كل واحد منهما وان كان عرضا عاما لكن المجموع مختص فللاجتماع اثر ليس في الانفراد وهذا غير واف فان مقصود
الامام ان الدوران يحتمل الامرين والشكان لاحدهما دخل في دفع بعض ما هو منافي العلية لكن الامر الآخر ليس له دخل اصلا فالمجموع منهما

لیمنا یکون فی الاعلی الا اقتضاء والعلیة وبل ہذا الا الجمع الطرد مع عدم کونہ حکما شرعیا واما العرفیان العامان فیحتمل ان یکون کل منہما خاصة اضافیة فیکل دخل فی الاختصاص فی سند الاجماع لیثبت الاختصاص بخلاف ما نحن فیہ والاخصر ان الجمع فی انحا الحصر فی شیئ اذا اشترک من اجزائہ ولو جین الاجتماع واجزاء الدوران الطرد والعکس ولا دخل لہما فی الاقتضاء اصلا المتباینین فافہم وقد یقال مقصود الامام ان العلیة شروطا معتبرة والا یدل الا علی واحد منہا فلا یصلح دلیل العلیة ولیس فیہ استدلال بعدم علة الاجزاء علی عدم علة المجموع حتی یرد ما ذکر وفیہ ایضا شائبة من الخفاء لان الجیب ان یدل المسلک علی تحقق الشروط نعم یجب فی نفس الامر کما ان الشرط قبل العلیة لا علی تحقق شروط ما فکذلک الدوران یجوز ان یکون مسلکا والمسلک یدل علی الشروط فتامل قال المثبتون للعلیة اذا وجد الدوران

ولا مانع من معیة او تاخر او غیرہما حصل العلم بالعلیة والتاثیر بالظن یقول حصل الظن عادة کما فی الدوران غضب انسان علی اسم فانہ یدل دلالة واضحة علی انہ المغضب حتی یعلمہ الصبیان ثم قد یتوہم انہ اذا کان کذلک صار العلم الحاصل بہ علما ضروریا کالتجربیات والحدسیات قال لا یلزم ان یکون العلم الحاصل بہ ضروریا کما وہم لان حصول المبادی قد لا ینطبق دفعة بل بالتدریج والحرکة فلا یکون ضروریا واجیب بان حصول العلم بمجردہ ممنوع نعم یدل علی الملازمة المطلقة ویحصل العلم او الظن بالعلیة عند ظہور انتفاء الغیر من انحاء الملازمة فلیس الدوران نفسہ دلیلا ومسلکا وبعبارة اخری ان اراد تیقن ان الدوران مقید عند عدم المانع یفید عند انتفاء الموانع کلہا فمسلم لکن من الموانع انتفاء المناسبة او انتفاء التاثیر فلا بد من انتفائہ فلا یلزم استقلال الدوران مسلکا بل راجع الی المناسبة وغیرہا وان ارید معینا او مبہما منعنا الملازمة ودفع ہذا الجواب بانہ قدح فی التجربیات فانہ قد علم بالتجربة حصول العلم بہ بمجردہ فان الاطفال یقطعون بہ کذا فی شرح المختصر وہذا اشی عجاب فان شہادة التجربة علی حصول العلم بہ بمجردہ مطلقا ممنوعة وکیف یشہد بہ مع ان الدوران فی التضائف اتم واشد ولا علیة وان شہدت بحصول العلم عند عدم المانع فشہادتہ مسلم لکنک قد علمت ان من الموانع فقدان التاثیر فالعلم انما یحصل اذا فقد ہذا الفقدان فوجب المناسبة اقول فیہ تامل فتامل فانہ ان اراد شہادة التجربة علی وجود الحکم عند المدار فمسلم لکنہ غیر نافع وان ارید معرفة علیة المدار فشہادة التجربة ممنوعة والاطفال انما یقطعون بوجود الغضب عند ہذا الاسم واما ان علتہ ماذا فلا ظن بہ فضلا عن القطع وکذا الحال فی سائر التجربیات فتامل واعلم ان حاصل الدوران وجود الحکم عند وجود المدار فی غیر الفرع وانتفاؤہ عند انتفائہ فی غیرہ واما الفرع فحالہ غیر معلوم ولذا یحتاج الی اثبات علة المدار لیعلم فی الفرع فالدوران انما یوجب ان المدار ملازم للحکم فی بعض المحال والبعض مشکوک الحال ثم یجوز ان الملازمة اتفاقیة لاجل مقارنتہ لعلة فی تلک البعض فیستلزم الحکم ولا یوجد تلک العلة فی فرع المقصود معرفة حکمہ فلا یلزم کون المدار علة ولا کونہ ملازما لہا فافہم ثم

اعلم ان الحنفیة ینسبون الدوران الی اہل الطرد دون اہل الفقہ ویریدون من لا یشترط ظہور التاثیر الذی ہو الملائمة عند الشافعیة وباہل الفقہ من اعتبر التاثیر وعلی ہذا فالسبر والاخالة کذلک لا بد ان ینسب الی اہل الطرد واما من یضیف الحکم الی ما لا مناسبة لہ اصلا فلم یوجد حتی ینسب الی اہل الطرد کما فی التحریر وہذا التوجیہ لوجہ حسن لو تحمل عباراتہم ذلک فانقلت کیف تفیتم من یضیف الحکم الی غیر المناسب مع انہ یثبت الحکم الی العلامة کما فی الدلوک اجاب بقولہ والاضافة الی الامارة والعلامة کالدلوک یضاف الیہ وجوب الصلوة اتفاق لکنہ لیس من العلة اجماعا الا مجازا والکلام فی العلة الحقیقة تکملة الحنفیة قالوا الوصف الخارج عن الشیئ احتراز عن الارکان المتعلق بالحکم اما موثر فیہ وباعث علیہ وہو العلة وتقدمت اقسامہ او مفض الیہ بلا تاثیر فیہ وہو السبب وقد یطلق مجازا علی العلة ایضا او لا یکون موثرا ولا مفضیا فالشرط ان توقف علیہ وان لم یتوقف فہو ان کان علما

والا فعيفا فهو المسمى بالمرحة كما قال وان دل فالعلامة ثم كل سبب طريق الحكم وفعل اليه يتخلل العلة بينه وبينه اي بين الحكم وبين السبب
فانه لم يتخلل العلة وهو يوجد لم يوجد الحكم قطعا فلا افضاء اصلا فان ضيف اليه العلة بان كان مع جبلا للعلة المؤثرة في الشيء فهو السبب في معنى العلة
كسوق الدابة فوطئت آدميا فهو اي السوق لم يؤثر في اتلاف الآدمي لكن المؤثر هو العلة اضافه اليه فيكون سببا في معنى العلة فالقابت
يكون التلف الحرام مسببا منه وكيف يكون هو ممنوعا مع انه مباح فان السوق بشرط السلامة هو المشروع لا المطلق باي طريق كان
فيجب الدية لكونه مباشرا لما هو في معنى العلة فوجب التعدي منه في آلات النفس معصومة فيجب ضمانه لا اجزاء المباشرة اي لا يجب ما هو جزاء المباشرة
اي الفعل كالحرمان من الميراث الكائن للمتلف قريبا او نحوه من القصاص والكفارة استحبابا واحتياطا ومنه الشهادة وهي على القتل
العمد العدوان سبب للقصاص فانها مؤدية اليه بواسطة ايجاب القضاء وتمكين الولي فيكون سببا لتخلل العلة لكنه ليس للقضاء صار
لا اضافة التلف الحرام اليه فانه مجبور شرعا ولا فعل الولي لانه اعتماد الحجة فلم يبق الا الشهود اذا كانوا كاذبين فهو سبب في معنى العلة
فعليهم الدية اذا رجعوا لانهم اتلفوا نفسا معصومة فيجب جزاء محل التلف لا القصاص اي لا يجب القصاص لانه جزاء المباشرة
والفعل ولم يوجد منهم وعند الشافعي رحمه الله تعالى يقتص منهم اذا قالوا تعمدنا الكذب لقتله فاما اذا قالوا اخطانا واولياء المقتول
يدعي التعمد يحلف فان حلف يقضي بالدية المغلظة في ماله والشافعي انما حكم بهذا مع انه لا ينازعنا في هذا الاصل لان السبب المولد
بالقصد الكامل كالمباشرة حكما وكيف كالمباشرة وانما شرع القصاص فيها لحكمة الزجر لينزجر الناس عن القتل واذا لم يعد هذا النحو
من التسبب مباشرة حتى لا يحكم بالقصاص فاته حكمة الزجر وينفتح باب شيوع القتل بهذا الوجه بخلاف وضع الحجر في الطريق لانه لم يتأكد
بالقصد الكامل ودفع قوله بان القصاص بالمماثلة كما قال تعالى فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب
وان تأكد بالقصد الكامل ولان القول المعتبر المماثلة في القصد وهو يحصل من الفاعلين على السواء بالحل الوجه ولعل ما قال الشافعي استحسان
فافهم وان لم يضف اليه عطف على قوله ان ضيف اي ان لم يضف العلة اليه فهو السبب الحقيقي كالدلالة على ما قال المسلم للسارق فسرق
بعد الدلالة فلا يضمن الدال المسروق لان الدليل ليس كالفاعل المختار اذ الدلالة لا يستلزم السرقة فانها من اختيار السارق
واختياره ليس مضافا الى الدلالة فلم يضف السرقة الى الدليل بوجه لا يضمن ومن ثمه اي من اجل ان الدليل ليس كالفاعل المختار
لا يشترك في الغنيمة من دل العسكر المسلمين على حصن ولم يذهب مع المجاهدين وانما ذهب العسكر بانفسهم ففتحوا وغنموا غنيمة فليس للدال
حق فيه لانه سبب محض لا يضاف اليه الفتح والجهاد بوجه اصلا هذا بخلاف المودع والمحرم اذا دل للسارق والصائد على الوديعة والصيد
فسرق السارق الوديعة وقتل الصائد الصيد حيث يضمان المودع للوديعة المسروقة والمحرم الصيد المقتولة وذلك لان الدلالة
الوديعة للسارق وعلى الصيد للصائد ترك الحفظ للوديعة وازالة الامن عن الصيد وقد التزم ههنا اما المودع فبالاستيداع واما المحرم
فبالاحرام لكل مباشر للجناية المؤدية الى التلف فيجب الضمان بخلاف صيد الحرم وقد دل عليه رجل للصائد والدال غير
المحرم لان امنه كان بالمكان ولم يزل بالدلالة كما كان فلم يوجد منه جناية مؤدية الى التلف وقد يقال فينبغي ان لا يضمن المحرم
الدال عليه لعموم الدليل وجوابه ان دلالة المحرم جناية على الاحرام فيجب الجزاء لا لانه جناية على صيد محترم وجناية المحرم على صيده
مطلقا جناية موجبة للضمان فلا يتوجه اليه ما اورد كما اشار اليه المصنف في الحاشية لتبولد فيه تاسيه وان ورد ان الاجنبي الدال للسارق
التزم بعقد الاسلام ان لا يدل سارقا كما التزم المودع بالاستيداع والمحرم بالاحرام وقد ترك هذا الملتزم وفيضي اليه

اتلاف مال معصوم فينبغي ان يضمن الدال ههنا كما يجب الجزاء على المحرم والمودع الدالين واجيب بان الاسلام التزام حقية ما جاء به النبي صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اجمالا لا التزام خصوص عدم الدلالة على هذا المال فههنا لزوم للحفظ بالاسلام لا التزام والموجب هو الالتزام بخلاف المودع حين استودع فانه من البين انه التزم الحفظ والا لم يودعه وكذا المحرم ولو سلم انه التزم الحفظ فمع الله تعالى اي فهو التزام مع الله لا مع العبد فالدلالة جناية في حق الله تعالى فيجب الجزاء من عنده ولا يجب للعبد شيء فتلزم الاثم لا الضمان فان قلت فينبغي ان لا يضمن الساعي الى السلطان الظالم فاخذ بسعايته المال من غير حق مع انهم افتوا انه يضمن قال في فتوى المتاخرين بتضمين السعاة الى السلطان الظالم ليأخذ المال ظلما بخلاف القياس فان مقتضى ما ذكر استحسانا لغلبة السعاة الى الظلمة في زماننا فلو لم يوجب الضمان عليهم وهو لا يقدر ان يأخذ من الآخذ لنوى المال وتضرر المسلمون تضررا عظيما وقد يطلق السبب مجازا على تعليق الطلاق ونحوه كالاعتاق والنذر لانه غير مفض الى الوقوع بل مانع له لما مر ان التعليق يمنع المعلق بالشرط عن السببية فاذن ليس هو سببا حقيقة وانما له نوع افضاء ولو بعد حين ولذا يسمى به مجازا فاذا تحقق الشرط صار علة حقيقية مؤثرة في الحكم بخلاف السبب في معنى العلة لانه لم يؤثر في الحكم وان اثر في علته فافترقا وتميزا من هذا الوجه ثم هذا المجاز كالعلة الحقيقية عند الحنفية فانه يمين وهو العقد للبر فان يترتب الجزاء لو خالف فلا يبقى الا اذا صلح لان يترتب عليه الجزاء ظاهرا كما هو حكم العلة الحقيقية فما يبقى في التعليق لانتفاء المحل ويفوت بفوات المحل خلافا لزفر الامام فعنده ليس له شبه بالحقيقة اصلا ولا ينتظر لبقاءه الى بقاء المحل وثمرته اي ثمرة هذا الخلاف ان تنجيز الطلقات الثلث بعد التعليق مبطل له اي للتعليق عندهم لفوات المحل خلافا له وقد مر في المقالات ما هو الحق فارجع هناك واما الشرط فحقيقي عقلي كالحيوة للعلم وجعلي للشارع كالشهود للنكاح والشارع جعلها شرطا له فليس له وجود عنده بدونها والعلم بوجوب العبادات على من اسلم في دار الحرب لعدم تمكنه ايقاعها بدونه فلا قضاء عليه اذا علم بوجوب العبادات بعد زمان لسقوط الوجوب عنه للجهل دفعا للحرج بخلاف النائم لان الدار التي فيها النائم دار الاسلام فكانه ثابت في زمان النوم فاقيم صيرورته في الدار التي يتمكن من التعلم فيها مقام العلم شرعا كالسفر والمشقة او جعلي للمكلف بالتعليق حقيقة كما اذا كان مصدرا بكلمة التعليق كان تزوجت امرأة او هذه فهي طالق او معنى بان لا يكون هناك حرف مفيد للشرط لكنه يفهم من التركيب المعنى التعليقي كالمرأة التي اتزوجها او كل امرأة اتزوجها لان الامر الغير المعين الموصوف بصلة او النكرة الموصوفة بجملة يفيد ان عرفا ولغة المعنى التعليقي الذي يفيدها الجمل المصدرة بكلمات التعليق ولذا يدخل الفاء الجزائية في الخبر بخلاف هذه او زينب اتزوجها لان الوصف عند الاشارة او التسمية لغو والتعليق انما يستفاد منه ويسمى هذا القسم شرطا محضا لعدم العلية فيه بوجه بل اثر التعليق اعدام العلة اي الذات العلية لما تقدم ان المعلق بالشرط لا ينعقد علة قبل وجوده ثم قد يضاف اليه اي الى الشرط الحكم وذلك عند عدم علة او سبب صالحين للاضافة فترتب عليه ما يترتب على العلة وسموه شرطا فيه معنى العلية وجه التسمية ظاهر كشق الزق فسال منه ما كان فيه وحفر البير في الطريق فمشى انسان فوقع فيه من غير علم به فالشق والحفر شرطان لكن في معنى العلة لان السيلان وميل الثقيل الذين هما سببان وعلتان للتلف والزق كان مانعا والشق زال المانع طبعي لا يصلح لاضافة التلف بما هو جناية اليه وكذا المشي الذي هو علة السقوط الذي هو علة التلف مباح والجناية لا يضاف الا الى التعدي فلا يصلح للاضافة

الا اذا اسعد المرور بذلك فانه حينئذ يصلح لاضافة الجناية اليه فالتعدي ههنا الا في ازالة المانع من السقوط فيضاف الضمان
اليه فيضمن الشاق والحافر ما تلف به في شهود الشرط واليمين اي فيما اذا شهدوا على رجل علق عتاق عبده بدخول الدار وآخران شهدوا بدخوله الدار
الذي هو الشرط اذا رجعوا جميعا يعني شهود الشرط واليمين بعد الحكم وتحقق الضمان على شهود اليمين لان القضاء
لا ينقض لانه كان بناء على حجة فلزم العتق فوجد التلف والقضاء لا يصلح موجبا للضمان فهو على الشهود لانهم
متلفون لكن على شهود اليمين دون الشرط لان الحكم مضاف الى العلة عند وجودها دون الشرط والعلة هي اليمين فالاتلاف
من شهود اليمين فيضمنون وفي تضمين شهود الشرط اذا رجعوا وحدهم دون شهود اليمين في الصورة المفروضة خلاف
فطائفة ومنهم الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى نعم يضمنون وهو المختار وطائفة ومنهم الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله تعالى
لا يضمنون واختاره الشيخ كمال الدين ابن الهمام رحمه الله تعالى لنا انه تلف ماله من غير حق فلا بد من تضمين على المتعدي
واليمين لا يصلح علة للضمان حتى يجب على شهوده فانه تصرف على ملكه والقضاء واجب على القاضي بعد ظهور الحجة
فلا يصلح علة الضمان لان الواجب ليس اداؤه تعديا فلا تعدي الا من شهود الشرط لانهم شهدوا شهادة باطلة
وارتكبوا الكبيرة فافضى الى ما افضى فيضمنون فصار كشهود القصاص اذا رجعوا لانهم متعدون ينسب التلف اليهم ولا يلزم
على هذا شهود الاحصان اعتراضا فانه اذا شهد الشهود بالزنا ثم الآخرون بالاحصان فحكم بالرجم فرجم المشهود عليه فرجع
شهود الاحصان فقط فينبغي ان يضمنوا الدية لوجود التعدي منهم لان الزنا علة صالحة لاقامة الحد وينقطع الاضافة
عن الشرط والامارة عند وجودها والاحصان شرط او امارة ولا يذهب عليك ان الزنا ليس سببا صالحا للايجاب
الرجم الا حال الاحصان فتعدي منهم فانهم ينكرون الضمان قالوا العلة ههنا والمراد صالحة لايجاب الضمان صالحة لقطعه عن الشرط
اذا كانت فعل فاعل مختار فلا يضاف اليه ما دامت موجودة فلا يضمن الشهود واقول في الجواب ماذا ارادوا بالعلة
ان اريد القضاء فجعله فعل فاعل مختار قاطع النسبة عن الشرط كما في التحرير والتوضيح فبعد انه علة الحكم بالوجود الى خر
الشرط لا علة للهلاك فيه ان المجبور شرعا كالمجبور طبعا فهو بمنزلة المكره فصار كالواقع في البئر وهو كما ترى فالاولى انه مؤد
لما وجب واداء الواجب لا يصلح لاضافة الضمان والجناية اليه وكيف ولو تم ما ذكروا لزم انتفاء الضمان مطلقا على الشهود
اذا رجعوا لتخلل القضاء الذي هو فعل الفاعل المختار وهو باطل اجماعا لوجوبه على الشهود اذا رجعوا اجماعا وان اريد
به اليمين فجعله فعل الفاعل الذي هو المالك قاطع النسبة عن الشرط كما هو المتوهم ففيه انه فعل مشروع لا يصلح
متلبسا بالتعدي اصلا وايضا منقوض بقوله ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر وان حله احد فهو حر فشهد والعشرة
اي بانه عشرة ارطال فقضى بعتقه ثم وزن فثمانية اي فاذا هي ثمانية ارطال ضمنوا عنده رضي الله عنه لان القضاء بالعتق على
موجب شرعي لقيام الحجة ظاهرا لا تقصير منه في تعرف الحق لانه اي تعرف الحق انما هو لعدل والحال انه عتق قبل ذلك بالقضاء لان القضاء
في العقود والفسوخ ينفذ ظاهرا وباطنا فهو حر بالقضاء في الواقع وفيما بينه وبين الله تعالى ايضا فعتق باليمين الاول او بغير
ه وهي غير صالحة لاضافة الضمان لان تصرف المالك ليس تعديا والضمان لا يكون الا بالتعدي فتعين الشرط اي الشهود
لكونه تعديا فيضمنون فلو جعل اليمين قاطعا للنسبة والضمان عن الشرط فاليمين ههنا موجود فيجب ان ينقطع عن صاحب الشرط

فلا يجب الضمان وعندهما العبد رقيق بعد القضاء والقضاء بالعتق باطل عندهما باطنا لان القضاء بخلاف الواقع لا ينفذ عندهما
باطنا والعتق ينزل عليه باطل باليمين الثاني فلا تعدي من شهود الشرط فلا ضمان فتدبر وكل حكم تعلق بشرطين كان دخلت
هذه الدار وهذه الدار وكالطهارة للصلوة فان الطهارة امور متعددة من غسل الوجه واليد والرجل ومسح الراس مثلا
قسمي اولهما شرطا اسما لا حكما اما كونه شرطا اسما فلتوقف الحكم عليه واما عدم كونه شرطا حكما فلانفكاك الحكم عنه وقول الامام
فخر الاسلام انه شرط مجازا محل نظر فان الشرط لم يوخذ في مفهوم الوجود عند الوجود اللهم الا ان يجدد اصطلاح نعم في التعليق وغيره فرق
يوجب الاتصال في التعليق وعدمه اي عدم وجوب الاتصال في غيره ولا يلزم منه اعتبار الاتصال في مفهوم الشرط فتدبر
وكل شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار والحال ان الفعل غير منسوب اليه اي الى الشرط فهو في معنى السبب المحض لا يوجب
شيئا فلا يضمن حال العبد المقيد قيمة العبد ان ابق بعد الحل لان الاباق وجد باختياره والحل غير موجب بل الحق المولى
يسده عن الاباق لكونه مكلفا بالاطاعة بخلاف شق الزق فانه موجب لسيلان ما طبيعة ذلك وكذا في فتح القفص والاصطبل
فطار الطير او فر الدابة لا يضمنها الفاتح لكون الطيران والفرار باختيارهما وليس موجبا لهما خلافا لمحمد الامام والشافعي لان في طبعهما
الفرار عند عدم المانع فيكون طبيعيا كسيلان المائع بالشق فتضمن الفاتح ولان فعلهما هذا هدر شرعا فلا اعتبار له فيضاف الى الفاتح
دون اختيارهما بخلاف العبد المحلول فانه لصحة الذمة شرعا بوجوب الاجتناب عن الفرار ورد قوله بان للاختيار مدخلا البتة في الطيران والفرار
وهو اي الفرار والطيران طبيعيا لهما للتوحش ليس طبعيا بان لا يكون للاختيار مدخل واذا لم يكن طبيعيا قطع النسبة عن الفاتح وكونه هدرا
شرعا لا يمنع قطع الحكم عن الشرط كمن ارسل كلبا الى صيد فمال عنه الى جهة اخرى ثم مال اليه فاخذه لا يحل لان الميل عنه قطع النسبة
الارسال الى المرسل وكمن ارسل دابة على الطريق فجالت يمنة ويسرة فتلفت شيئا لا ضمان على المرسل لانها بالتوجه الى الجهة الاخرى
قطعت نسبتها عن المرسل فعلم ان تخلل فعل مختار ولو كان هدرا مما يقطع النسبة الى غيره واذا انقطع نسبة طيران الطير او فر الدابة لم يضمن
وفيه ما فيه اذ مداخلة هذا الاختيار الشبيه بالطبع لا يقطع النسبة البتة كيف وليس لوحشة الصيد ادون من اجبار القاضي في الحكم
بالقصاص بشهادة الزور واما مسئلة ارسال الكلب فلان الشرط في حل الذبيحة الذبح بامر عند المرسل لطلب الصيد وبالميل الى جهة
اخرى علم انه ما كان ذهب بطلب الصيد ومسئلة ارسال الدابة على الطريق فيه الكلام ولو سلمت فالاجتناب عن اتلافه كان ممكنا
فالقصور من المتلف نفسه او ماله فافهم وفي الكشف قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرناه جواب القياس وما ذكره الخصم
قريب من الاستحسان فقد الحق العادة وان كانت عن اختياره بالطبيعة التي لا اختيار فيه صيانة لاموال الناس واهدر اختيار
ما لا عقل له لانه جبار انتهى واما العلامة فمتلبث بالاحصان وهو علامة وجوب الرجم وعليه الامامان شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام
البزدوي والمختار انه شرط لوجوب الرجم وعليه الاكثر وفي الكشف ما اختاره الشيخان طريقة القاضي الامام ابي زيد في التقويم واما
اصحابنا المتقدمون وعامة المتاخرين منهم ممن سواهم من الفقهاء فقد سموا الاحصان شرطا لما التوقف بلا تاثير ولا افضاء اي
وجوب الرجم يتوقف على الاحصان ليس للاحصان تاثير فيه ولا مفضيا اليه وهو الشرط اتباع الشيخين قالوا ولا يقبل فيه شهادة النساء مع الرجال
عندنا ولو توقف الوجوب وجوب الحد عليه لم يقبل فان الحدود لا يثبت بشهادة النساء ولو مع الرجال وهذا الاستدلال
لو تم فانما دل على ان الاليق بمذهبنا كونه امارة لانه امارة في الواقع فان قبول شهادة النساء فيه ليس مجمعا عليه قلنا انما لا يثبت

بشهادة النساء ما يكون مؤثرا في الحد وهو الاحصان لبيس كذلك وهو عبارة عن خصال حميدة من الحرية والاسلام والنكاح والعقل
ليست تلك الخصال مؤثرة ولا مستلزمة للعقوبة بل مانعة عن الزنا فيثبت بشهادة النساء كما اذا شهدن اى غيرهن والحالة من ههنا
اى من اجل ان شهادة الاحصان شهادة خصال حميدة لم يضمنوا اذا رجعوا لانهم ما كانوا اتوا الا بالثناء والذي بيده ما فعل كذا
قالوا والحق ان هذا الثناء اتلف نفسه بغير حق ونفسه كانت معصومة فلا بد من الضمان على المتعدي وصاحب العلة غير مستعد
وكذا القاضي في حكمه ان المتعدي صاحب هذا الثناء الذي هو الشرط فينبغي ان يضمنوا والله اعلم باحكامه وقالوا ثانيا الشرط مانع
ثبوت العلة وتاثيرها حقيقة بل وجودها صورة فلا يتقدم على العلة مطلقا والاحصان متقدم على الزنا فلا يكون شرطا قلنا كما
الشرط التعليقي هو الذي لا يتقدم على العلة ويطلق عليها الا الشرط مطلقا كالعلوة فانه قد يتقدم ايضا ثم ترقى وقال بل قد يتقدم
الشرط التعليقي ايضا وهو ما حرظ هوره كالتعليق يكون فيه شرط باطل فانه متقدم موجود من حين قيد ويظهر بعد الحل وما قال في التحرير
ان التعليق في مثله يكون على الظهور اى ظهور كون قيد شرطه وان لم يذكر في اللفظ لان الكائن ليس على خطر والشرط لا بد ان يكون
على خطر فاقول فيه انه يلزم على هذا التقدير ان لا يعتق الا من حين العلم بالقيد فالاوجه ان المعتبر هو الخطر باعتبار العلم وان كان
التعليق على المعلوم تدبر **فصل** التعبد بتحصيل القياس والعمل بمقتضاه جائز عقلا لا يحيله عند الجمهور من اهل الاسلام لا واجب كما
عليه القفال وابو الحسين المعتزلي ولا ممتنع عقلا كما عليه بعض الشيعة وبعض المعتزلة ومنهم النظام لنا لو كان ممتنعا للزم من
وقوعه محال ولا يلزم من الزامه محال ضرورة كيف والاعتبار بالامثال من قضية العقل وهو يحكم ان المتماثلات حكمها واحد والانكار
مكابرة ثم هذا الدليل انما هو لابطال قول الروافض ونحوهم واما قول ابي الحسين فلا يهمنا ابطاله ولذا اعرضوا عنه واكتفوا بكشف شبهة
ابي الحسين الموجبون قالوا لولا التعبد بالقياس لا جبا لخلت الوقائع اكثرها من الاحكام والتالي باطل فالمقدم مثله قلنا لا نسلم
بطلان التالي بل يجوز العمل بالاباحة الاصلية ونحوها ولو سلم بطلان التالي فلا نسلم الملازمة لجواز التنصيص على كل واقعة بالعمومات فلا تخلو
والقيل لم يوجد العمومات كذلك قلت لم يبق الوجوب العقلي اقول ان قيل الاختلاف بين المجتهدين رحمة فلا تعميم الاحكام كل واقعة والا لم يقع
اختلاف فيذهب الرحمة الكثيرة قلنا الاختلاف لا ينحصر في القياس لجواز الاجتهاد في غيره من الظواهر والخفي والمتشابه فيختلف الاراء في
فهم معانيها واخذ الحكم الشرعي منها ثم انه اى اللزوم لا يخلو عن قوة لان الاحكام الالهية مبنية على المصالح للعباد تفضلا حسب تفاوت
الزمان والمكان فلا يمكن ضبطها الا بالتفويض الى الراي والاخبات الوقائع بعدم كفاية العمومات فقد برو انت لا يذهب عليك
ان التفاوت والمصالح في كل زمان بحيث لا يدخل تحت ضوابط موضوعة من قبل الشارع محل تامل لا بد من ابانة ذلك من دليل
كيف والضوابط الموضوعة من اهل الاجتهاد لم تخرج واقعة الى هذه الغاية فما ظنك ممن علمه محيط بما يكون من الازل الى الابد فتامل
المنكرون قالوا اولا القياس طريق غير مامون من الخطاء والعقل يمنع من طريق غير مامون فالقياس ممنوع عقلا قلنا منع
العقل مطلقا ممنوع بل اذا كان الصواب راجحا لا يمنع العقل فان الظنيات الاكثرية النافعة لا تترك بالاحتمالات الاقلية
النادرة والقياس لما كان الصواب فيه راجحا ينبغي ان لا يترك كيف يترك راجح الصواب واكثر تصرفات العقلاء لفوائد
مبنية بالاستقراء ثم ويلزم منقوض بالعمل بظواهر النصوص فانه طريق غير مامون لوجود الاحتمال فيه فلا يتبع وقالوا ثانيا وهو للنظام
حاصل القياس تماثل المتماثلات ... الاحكام والشارع لم يعتبر الاحكام كذلك فلا يكون القياس معتبرا عنده تعالى ووجه عدم اعتباره

الاحكام كذلك قوله ثبت الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل من المني دون البول مع كونهما نجسين خارجين من سبيل واحد وقطع سارق
القليل دون غاصب الكثير مع ان جناية الاول اصغر من جناية الثاني وكثير من الاحكام كذلك وثبت الجمع بين المختلفات كالتسوية
بين القتل عمدا وخطأ في الاحرام مع كون العمد جناية كاملة دون الخطاء وكالزنا والردة فكلاهما يوجبان القتل مع كون الثاني
اكبر كبيرة من الاول الى غير ذلك والقياس كان يقتضي بالعكس اي ثبوت الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات قلنا
ليس المتماثلات متماثلة من كل وجه ولا المختلفات مختلفة من كل وجه بل يجوز اختلاف المتماثلات في المناط واتفاق المختلفات
فيه ويجوز الفرق بفارق فلا مماثلة باعتبار ذلك الفارق والجمع بجامع فلا مخالفة بالنظر اليه الا ترى النظام مع اعتزاله ومخالفته ايانا
منا في الاسلام فيفقه الاحكام التي بحسبه على ان الاتفاق بعلل مختلفة جائز يعني انه يجوز ان يكون لعلل شتى معلول واحد فيجوز اتحاد
احكام المختلفات فافهم وقالوا ثالثا القياس يوجد فيه اختلاف كثير كما هو الواقع المشاهد وكل ما فيه اختلاف لا يكون من عند الله
وكل ما هو كذلك فهو مردود اجماعا اذ لا حكم الا لله تعالى اما المقدمة الثانية فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا فانه دل على ان ما عند الله لا يوجد فيه اختلاف لان لو لانتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول فانتفاء الاول سبب يلزمه انتفاء الثاني
وينعكس بعكس النقيض الى تلك المقدمة وهي قولنا ما يوجد فيه اختلاف ليس من الله تعالى وقال في شرح المختصر ان في الآية اشارة
الى المقدمة الاولى ايضا وقرره التفتازاني بانها دلت على ان ما ليس من عند الله يوجد فيه اختلاف ومعلوم من الخارج ان القياس
ليس من عند الله بل باخراج المجتهد برأيه فهو مما يوجد فيه اختلاف ثم اورد هو نفسه بانه لو كان هذا اي كون القياس لا من الله معلوما
لما احتيج الى الآية المذكورة بل نضمه الى المقدمة الثالثة ويتم الدليل اقول ليس تقريره ما ذكر بل تقريره انها دلت على ان ما من
عند غير الله ففيه اختلاف بصريحها ومعلوم ان القياس من عند غير الله وهو المجتهد وهو لا يستلزم ضرورة ان لا يكون من عند الله
وان استلزم بنظر دقيق حتى انضم الى المقدمة الثالثة وانما لا يستلزم ضرورة لجواز ان يكون شئ من شيئين جوازا عقليا وان لم يكن
وقوعيا فلا بد من الرجوع الى الآية لاثبات ما انضم اليها كما مر وان قيل يمكن اثباته بوجه آخر قلت لا يجب على المناظر تعيين
الطريق قلنا المنفي هو التناقض والاضطراب المخل بالبلاغة عن القرآن الشريف لا الاختلاف مطلقا فان اختلاف
الاحكام ثابت لا ريب فيه فليس الآية مما نحن فيه والقياس ايضا كاشف عما عند الله لكن ظنا كظاهر الكتاب فافهم **مسئلة**
ذلك التعبد اي التعبد بالقياس الذي كان جائزا واقع البتة خلافا لداود والظاهري والقاساني والنهرواني فانهم وان جوزوا
التعبد عقلا لكنهم منعوه سمعا وحكي عن داود انكار القياس في العبادات خاصة دون المعاملات وعن القاساني والنهرواني
انه واقع اذا كان العلة منصوصة ولو ايماء وانما انكرا فيما عدا ذلك واما القائلون بالوقوع اي وقوع التعبد فالاكثر منهم قائلون
بالوقوع بالسمع وطائفة من الحنفية والشافعية وقالوا بوقوعه بالعقل ايضا وهو المختار ثم دليل السمع قطعي عند الاكثر من القائلين خلافا
لابي الحسين فانه يقول انه ظني فان قلت قد تقدم انه قال بالوجوب العقلي وههنا قد قال بالظنية وبينهما تناف قيل هذا اي ظنية وقوع التعبد
لا ينافي وجوب التعبد عقلا اذ الشئ يجب ولا يتحقق فيجوز ان يكون وجوبه قطعيا ووقوعه مظنونا اقول يعني وجوب التعبد عنده انه
يجب على الشارع او منه نظرا الى الحكمة الازلية الثابتة له وما يجب على الشارع او منه يقع قطعا فقطعية الوجوب يستلزم قطعية الوقوع فيتأتى الالزام
مناف للملزوم فلزم التنافي فالاوجه في الجواب ان القطع بالوقوف عنده بالعقل واما السمع الدال فظني يعني انه لم يقل بظنية الدليل

السمعي الدال عليه فقط ويجوز ان يكون مقطوعا بالدليل العقلي ثم ولا كما اقول القياس حجة لحكم شرعي ومنتج اياه وكلما هو كذلك فتعبد به واقع
لان طلب العلم بالاحكام الشرعية فرض اجماعا فطلب تحصيل العلم به ايضا فرض واما الكبرى فلافادة التصديق بالحكم الشرعي ولذلك اي لاجل انه مفيد
للتصديق اثبته الحكماء لاثبات بعض مطالبهم بيد انه ان كان الاصل عقليا كما في الحكمة والكلام فالفرع ايضا عقلي وان كان شرعيا فشرعي اي فالفرع
شرعي فاذن هو حجة على الحكم الشرعي ولنا ثانيا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فقيل المراد ههنا الاتعاظ لا القياس والا كان المعنى
ان الله تعالى فعل ببني النضير ما فعل فقيسوا الارز بالشعير وهو كما ترى قلنا الاعتبار ظاهر في القياس العقلي دون الشرعي كقياس العالم في الاحتياج
الى الصانع على حاجة البناء الى البناء قال الرازي وانتهى الى نظيره في مناظرة في الثلاث وغيرها لان العبرة لعموم اللفظ ولفظ الاعتبار يتنوع
لهذا المعنى والاتعاظ نوع منه فيحمل على العموم وليس له اختصاص بالقياس العقلي بل هو ايضا نوع منه ولا يرجع الحاصل الى ما ذكرتم بل الى
انا فعلنا بهم ما فعلنا فقيسوا الامور بامثالها انتم يا اهل الابصار فدخل فيه قياس افعالنا على افعالهم في حصول الجزاء فيحصل الاتعاظ
وهذا المعنى في غاية اللطافة والبلاغة ولو حمل على الاتعاظ فقط دون الاعم دل على القياس ايضا بدلالة النص كما قال صدر الشريعة
كما في التوضيح وذلك لان فاء التفريع في قوله تعالى فاعتبروا يدل على ان القصة السابقة هي اخراج بني النضير من المدينة الى الشام وقذف
الرعب في قلوبهم وتخريب بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بالسبب يوجب الحكم لوجود السبب فيجب في
كل ما هو سبب ومسبب هو معنى القياس الشرعي وهذا هو التقرير الذي عبر عنه الامام فخر الاسلام بالدليل المعقول واورد في التلويح ان هذا
انما يتم لو دل التفريع على ان ما قبله سبب تام ثم ان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلة التامة بل انما يقتضي الدخل في الجملة ايضا فلا يدل على ان كل من علم
لوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود السبب اقول في الجواب لو صح هذا اي عدم ايجاب التفريع بالفاء تمامية المتفرع عليه المداخلة في الجملة
لصح ثم كالفاء في الجزاء لان الداخل في الجملة لا ينافي التراخي فان المعلول يتخلف عن العلة الناقصة كثيرا ويمكن لمن ليس له ذوقية
فوق الجدال ان يقول هذا قياس في اللغة فان الحروف والكلمات معانيها متقاربة الا انهم وضعوا بعضها لان يستعمل في محل دون الآخر
الا ترى ان معنى ما ولا ولم واحد ولا التي لنفي الجنس لم لا يدخل الا على المضارع وكذا فيجوز ان يكون حال كلمة الفاء وثم كذلك
فالفاء والكلمات لا ينافي التراخي ويفيد مطلق الدخل لكن وضعت ليدخلوها على الآخرية دون غيرها وان قرب معناه ولما كان
لهذا توهم اردف المص بالقلع الايراد عن اصله وقال بل الصحيح ان الفاء يستلزم الاستلزام اي استلزام الاول للثاني
لغة كما في شرح الرضي للكافية ثم لما كان يورد على الدليل ايضا ان الامر يجوز ان يكون للندب فلا يفيد وجوب التعدية وهو متحقق
في ضمن الاتعاظ الواجب خصوصا ايضا او يكون الامر للحاضرين فقط فلا يجب التعبد علينا اجاب بقوله اللهم الا ان يريد التعبد توهم كون الامر للندب او للمرة
للحاضرين فقط ونحو ذلك احتمالات مردودة لا ينبغي ان يلتفت اليها اما الاول لو كان كذلك لندب الاتعاظ وغيره من الاعتبارات
واما الثاني فيأبى عنه التفريع فانه يوجب العلية والتكرر وكذا المقام واما الثالث فلان الشريعة المطهرة عامة هذا واعلم انه لعل
مرادهم بالقطع الذي من قبيل القطع بالمعنى الاعم وهو الذي لا يقع احتمالا ناشيا عن دليل وبعيد في العرف كلا احتمال فلا ينافي
وجود مطلق الاحتمال البعيد عرفا ولغة ولو لم يكن المراد هذا بل المعنى الاخص لما صح الاستدلال بهذه الآية فان احتمال
التجوز وارادة الاتعاظ وعدم استعمال الفاء في اللزوم قائم ولو كان بعيد البعد عرفا كلا احتمال ويحسب العرف لمبدأه الى ما تكلم
فافهم ولنا ثالثا حديث معاذ وقد تقدم وهو يدل على الاجتهاد بالرأي واورد عليه ان الاجتهاد بالرأي غير منحصر في القياس

بل یجوز ان یکون بنحو آخر کالاجتهاد فی تاویل الظاهر او الخفی او المشکل و نحو ذلک وجوابه ان الکلام فیما اذا لم یوجد فی الکتاب والسنة وح لا اجتهاد الا بالقیاس و علی التنزل فهو فرد له و داخل فیه فالاجتهاد بعمومه متناول ایاه ولما کان لقائل ان یقول انه خبر واحد مفید للظن ولا یفید فی اثبات الاصول قال فانه خبر مشهور یفید طمانینة وهو ای الاطمینان فوق ظن الاجتهاد لانه تعیین بالمعنی الاعم المذکور وبمثله یصح اثبات الاصل فافهم و منها الشهیر یرشدک الی ما قلنا ولنا ثالثا ما تواتر عن الصحابة رضی الله تعالی عنهم المجتهدین العادلین العمل به عند عدم النص وان کان التفاصیل ای تفاصیل اعمالهم احادا فان القدر المشترک متواتر والعادة قاضیة فی مثل ذلک لوجود القاطع بحجیة والعلم وهذا استدلال بالحقیقة بالقاطع الذی کان عندهم و علمهم شائعا ذائعا دلیل علیه وایضا شاع بینهم الاحتجاج به والمباحثة فیه والترجیح فیه عند المعاینة من غیر نکیر من احد والعادة تقضی بان السکوت فی مثله من الاصول العامة الملازمة للعمل وفاقا وهذا استدلال بنفس تعاملهم علی الحجیة فانهم عملوا به واستدلوا به من غیر نکیر واشار الی دفع ما یورد ان الاجماع ان کان سکوتیا فلا یفید الا الظن لا یغنی من الحق فی الاصول شیئا بانه علم ضروری بان الکل متفقون وسکوتهم للاتفاق فان السکوت فی مثل هذا الاصل لا یکون الا عن موافقة فمن ذلک الاحتجاج انه قاس افضل البشر بعد الانبیاء علیهم السلام ابو بکر الصدیق رضی الله تعالی عنه الزکوة علی الصلوة وقال والله لاقاتلن من فرق بین الصلوة والزکوة رواه الشیخان فرجعوا الیه وسلموا قیاسه وهذا اجماع منهم علی حجیة القیاس وورث ذلک الصدیق ام الام دون ام الاب فقیل فی التیسیر القائل عبد الرحمن ابن سهل ترکت التی لو کانت هی المیتة وورث هو الکل فشرکهما فی السدس علی السواء فاخذ بالقیاس هذا القائل و فی شرح السراجی القائل ام الاب وهذا لا ینافی ثبوت الحدیث وسماعه رضی الله من محمد بن سلمة کما لا یخفی وورث امیر المومنین عمر المبتوتة المطلقة فی مرض الزوج الفار بالرای ورجع ذلک الاسیر فی قتل الجماعة بالواحد الی رای امیر المومنین علی حسین قال ارأیت لو ان نفرا اشترکوا فی السرقة اکنت تقطعهم فقال نعم فقال هکذا ههنا کذا فی الحاشیة وقال امیر المومنین عثمان رضی الله عنه لعمر امیر المومنین رضی الله عنه ان اتبعت رایک فسدید وان تتبع رای من قبلک فنعم الرای فقد جوز العمل بالرای وقاس امیر المومنین علی الشارب علی القاذف فی الحد واجمعوا علیه کما تقدم وهو کرم الله وجهه اجمع رأیی ورای امیر المومنین عمر فی ام الولد عتق تقدمهم وقاس ابن مسعود الذی امیر الصحابة بالتمسک فی بعهده موت زوج المفوضة علی موت زوج غیرها کما تقدم قصته واختلفوا فی توریث الجد مع الاخوة بالرای روی الامام ابو حنیفة بسنده عن امیر المومنین علی رضی الله عنه قال امیر المومنین شرحبین شاور فی الجد مع الاخوة انه قال ارأیت یا امیر المومنین لو ان شجرة انشعب من الغصن غصنان ایهما اقرب من احد الغصنین اصاحبه الذی خرج منه ام الشجرة وقال زید ابن ثابت لو ان جدولا انبعث منه ساقیة ثم انبعث من الساقیة ساقیتان ایهما اقرب احد الساقیین الی صاحبها ام الجدول و مقصودهما توریث الاخ مع الجد قیاسا علی توریث العصبات الآخرین بجامع القرب فی القرابت والشجر والجدول تمثیل القرب بالقرابة لا انه القیاس حتی یرد علیه انه لیس من القیاس المتنازع فیه وصح عن ابن عباس انه ارسل الی زید بن ثابت قال الا یتقی الله زید یجعل ابن الابن ابنا ولا یجعل اب الاب ابا فانظر تشدیده حین مخالفته هذا القیاس فافهم و ذلک ای الاحتجاج بالقیاس اکثر مما روی فی المطولات من کتب السیر علم انه کان وفی هذا الدلیل شبهة لاولی التلبیس قد اشیر الی اندفاع بعضها ونحن نذکر حلها مع حلها فمنها لا نسلم ان احدا من الصحابة قاس وما نقلتم اخبار احاد لا یفید القطع فیجوز عدم الصحة ومنها ان ما نقلتم عنهم لا یدل دلالة واضحة علی کون فتواهم بالقیاس بل یجوز ان یکون عندهم نصوص جلیة او خفیة

ثم يذكروها وادامانه سلمنا ان نتوهم للقياس لكن الاقيسة جزئية من نوع فلا تدل على صحة الاستدلال بصحيح الاقيسة والجواب عنها
ان المنقولات وان كانت كل واحد واحد منها اخبار احاد الا ان القدر المشترك منها وهو الفتوى بالقياس وكون عادتهم ذلك متواتر
يحدث العلم بكثرة مطالعة اقضيتهم وتواريخهم وعلم ايضا بتكرر علمهم بالاقيسة انه لم يكن بخصوص نوع او فرد وعلم ايضا بقرائن قاطعة
للناقلين انه لم يكن عندهم نص وايضا العقل والعادة قاضية بانه لو كان عندهم نص استدلوا به في فتاواهم لاظهروا وانكاره
مكابرة وما نقلنا عنهم من الوقائع عدة تشبيها فانا ايضا ندعي دلالة البعض على كونها بالقياس والى الكل اشار بقوله تواترا وبهذا ظهر
فساد ما في المحصول ان الثاني ان العقلاء متعبد بحيث لا يحصل بهم التواتر فلا يثبت به المسئلة القطعية ولا حاجة الى ما اجاب به ان المسئلة
ظنية فيكفي فيها الظن ومنها انه سلمنا ان العمل بالقياس ثبت عن بعض الصحابة لكن لا يلزم منه الاجماع وانما يلزم لو كان سكوتهم للرضا
بل يجوز ان يكون للخوف قال النظام انه لم يعمل به الا عدد قليل من الصحابة لكن لما كان مثل امير المؤمنين عمر وامير المؤمنين عثمان وامير المؤمنين علي
وكانوا سلاطين فخاف الآخرون في مخالفتهم لان العادة جرت بعداوة من اتخذ قولا ما لمن خالفه فاذن لا اجماع اصلا وجوابه ان تكرر
السكوت في وقائع كثيرة لا يكون عادة الا من رضي باسيما فيما هو محل الدين فهذا السكوت سرا وعلانية من كل احد في كل واقعة التزام
احكام الخلفاء الراشدين الناشئة عن الاقيسة يفيد علما عاديا ضروريا بالرضا والوفاق وتوهم نسبة الخوف اليهم بهت فان من اخلاقهم
الكريمة المتواترة انهم كانوا لا يخالفون في امر ديني من احد لا سيما مدة طويلة وعسى ان يكون انكار هذا مكابرة ونسبة المعاداة الى الخلفاء الراشدين
بمخالفة المجتهد ونحو ذلك حماقة عظيمة مع انهم كانوا الين للحق ومن تتبع التواريخ والسير علم علما قاطعا انهم كانوا يخالفون قول الخلفاء كثيرا ولم
لم يكن لهم خوف في المخالفة في وقائع فاي خوف لهم في واقعة واحدة ومنها سلمنا ان الكل راضون به لكن يجوز ان يكون رضا البعض
قبل رجوع الآخر فلا يثبت الاجماع وهذا لان الكل لم يجتمعوا في محفل واحد ولم يتكلموا معا وقد مر جوابه في الاصل الثالث من انهم وان
لم يتكلموا دفعة لكن حصل العلم بقرائن الاحوال انهم لم يرجعوا مدة عمرهم وايضا لو تم لزم بطلان الاجماع مطلقا وما في المحصول ان الصحابة كانوا
معدودين في اول الزمان فيمكن الاجماع في محفل والتكلم معا ففيه ان المقصود انه لو تم لدل على بطلان تحقق الاجماع فيما تحقق قطعا لانه لا يتحقق
اجتماع المجتهدين في الحوادث الاجماعية ان يتكلموا معا مع ان ههنا ايضا وقع الاتفاق على قتال مانعي الزكوة بالقياس دفعة حين خرجوا له
قاتل ومنها انا سلمنا انه وقع اتفاق الصحابة على العمل على مقتضى اقيستهم لكن لا يلزم منه علمها على موجب اقيستنا بل يجوز ان يكونوا
مختصين بهذا لكونهم من افضل الامة وكون اذهانهم ثاقبة من اذهاننا وعقولهم متوقدة بنور الهي فاصابة الحق بهم انهم اكثر واقوى من
اصابتنا فجواز تعبدهم بالقياس لا يوجب جواز تعبدنا به والجواب انه لا شك في فضل آرائهم على آرائنا وفي كون اصابتهم للحق
اكثر لكن تعبدهم بالقياس لم يكن لاختصاصهم به بل تلك الوقائع دلت على ان تعبدهم به لكونه حجة لا غير ونحن وهم رضوان الله عليهم سيان
في اتباع الحجج على ان من بعدهم ايضا من التابعين ايضا قالوا من غير نكير فلا وجه للاختصاص اصلا فافهم وتثبت وعورض بان اجلة
الصحابة ذموه والذم منهم لا يكون حجة ويمكن ان يحرر نقضا ايضا على الاستدلال بالاجماع فعن افضل البشر بعد الانبياء سيد الصديقين
بعدهم ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه حين سئل عن الكلالة اي سماء تظلني واي ارض تقلني لو قلت في كتاب الله برائي وهذا ليس
من الباب في شيء فانه نفي القول بالرأي في تفسير كتاب الله تعالى لا انه انكر الرأي والقياس مطلقا وعن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه
اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن ثابت لا يذهب عليك ان لا ذم فيه الا لاصحاب الرأي والمتبادر منه من هو ملازم للرأي

ولا يلتفت الى غيره كاصحاب الشار وهذا الاثر في قياس صاحب السنن وعن امير المؤمنين علي وعثمان لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانت لا يذهب عليك انه انما ينفي كون الدين ناشئا عن الرأي وهو كذلك لان وضع حكم ابتداء لا يصح بالرأي اصلا ولا يلزم منه استعمال الرأي في محال لما ثبت من الدين ليعرف الحكم به وعن ابن مسعود اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرمه الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وهذا انما يتم لو كان الخطاب للكل وهو خفي بعد بل لعله لقوم لا وصلوا الى درجة الاجتهاد بالقياس عن ابن عمر السنة ما سنه الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين وهذا لو تم فانما يدل على ان الرأي ليس سنة الا انه ليس حجة الجواب انه اي المنقول محمول على التصحيح فيما لا يصح كالمعنى الاعتباري والمصالح المرسلة وتقديمه على ما يصح فيه من الكتاب والسنة توفيقا بين هذه الروايات وبين ما تواتر عنهم من العمل بالرأي والاستدلال بما تواتر معناه وان كانت التفاصيل احادا من ذكره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام العلل للاحكام مثل ارأيت لو كان على ابيك دين في ابانة اجزاء حج الرجل عن ابيه او ينقص الرطب اذا جف حين الجواب عن من سئل عن بيع الرطب بالتمر فانهم يحشرون في تعليل دفن شهداء احد من غير غسل انها من الطوافين في تعليل طهارة سؤر الهرة فانه لا يدري اين باتت يده في تعليل نهي المستيقظ عن غمس اليد في الاناء فلعل الماء اعان على قتله في تعليل حرمة ما قتله الكلب المرسل بالقائه في الماء وقيل في الاعتراض عليه لو تم هذا الدليل في المنصوص العلة فلا يتم في غيره وفيه اشارة الى انه غير تام فيه ايضا الجواز ذكر العلل بيانا للحكمة لا للقياس فتأمل فيه فان فيه تاملا اقول لا يبعد ان يقال في دفعه من علم عادته التعليل بعلل معقولة علم التصحيح للمسكوت ايضا بهذا المسلك فانه يحدث علم ضروري بالتجربة والتكرار ان الاحكام معللة بالمصالح كالتجربيات فتأمل المنكرون قالوا اولا قال الله تعالى نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ونحوه فلم يبق شيء ليبين بالقياس حتى يكون هو حجة فيه قلنا نعم هو تبيان لكن اجمالا لا انعدام تفصيل الكل فيه قطعا فيفصل بالاجتهاد والقياس وقالوا ثانيا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم يعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا قلنا هو معارض بمثله فانه يلزم منه ان لا يكون الكتاب والسنة ايضا حجتين في برهة اقول الحل انما يلزم ان المنع عن التسوية بين الثلثة والتمييز في العمل لا مطلقا عن نفس العمل بالقياس وايضا يحتمل ان يكون المراد النهي عن التفريق في العمل في بعض الاحيان بواحد وفي زمان آخر بآخر وفي زمان بآخر فهم اي المفرقون ضلوا وانما الواجب عليهم اتباع الحجج كلها في زمان واحد فافهم وتأمل مسئلة النص على العلة يكفي في ايجاب تعدية الحكم في محال تحققها ولو عدم التعبد بالقياس مطلقا عند الحنفية والامام احمد وابي اسحق الشيرازي الشافعي وهو المختار وعليه النظام لكنه قال انه منصوص باستعمال الكلام فيه عرفا او لغة وعنها ابي عبد الله البصري المعتزلي يجب التعدية في النهي فقط خلافا للجمهور من اهل المذاهب لنا اولا ان ذكر العلة مع الحكم يفيد تعميمه في محال وجودها لانه المتبادر الى الفهم من هذا النحو من القرآن كقول الطبيب لا تاكله لبرودته يفهم منه كل احد نهي عن البارد مطلقا من غير نظر وفكر ولا يحتاج في الفهم الى المعرفة بشرع القياس ولنا ثانيا لو لم يعم الحكم بل يخص في المنصوص لزم التحكم لان الظاهر من التعليل استقلالها فتخلف الحكم مع وجود العلة المستقلة في بعض المحال دون بعض تحكم صريح وانت لا يذهب عليك ان غاية ما لزم من هذا البيان ثبوت الحكم في موارد العلة لا ثبوته مع قطع النظر عن القياس فانه اذن لزم عمومه في المنصوصة والمستنبطة جميعا فافهم ولنا انها حرمت الخمر لانها مسكرة في معنى علة الحرمة حقيقة الاسكار عرفا فاذا فهم المناط عرفا لزم تعميم الحكم ايضا عرفا واما القول بان حرمة الخمر معلل بالاسكار المنسوب اليه لا بالاسكار مطلقا ففي غاية الضعف

لان الكلام في العلة المتعدية بعينه ان الكلام فيما لا يدل القرينة على الاختصاص بل يكون الظاهر فيه التعدية
كقول الطبيب فاذا فرق فخ اختصاص خرج عن محل النزاع المنكرون قالوا اولا لو ثبت ايجاب التعدية فبدليل ولا دليل على الوجوب من الامر والاخبار
ولم يوجد شيء منهما قلنا لا نسلم انه لا دليل بل ثبوت الحكم من الشارع من الدليل وههنا قد ثبت بالتعليل ولا نسلم ان الدليل منحصر في صيغة الامر
او الاخبار به وقالوا ثانيا لو صح وجوب التعدية من دون توقف على شرح القياس لزم عتق كل اسود عند قوله اعتقت غانما لسواده لعموم العلة
قلنا لا يلزم من حجية ايجاب الشارع على غيره من العبيد حجية ايجاب احد على نفسه يعني سلمنا ان نفاذه عتق كل اسود لكن لا يلزم لزومه بخلاف
حكم الله تعالى فانه والي جبار على الاطلاق اللهم الا ان يكون العموم بالصيغة بان يكون الصيغة دالة عليه حقيقة او مجازا فان الشارع انما اعطاه
ولاية الاعتاق وجميع التصرفات الانشائية بلفظ الصيغة الدالة عليه وهو ممنوع فلا يلزم العتق في غير غانم من السود وان لعدم موجبه وهو
اللفظ الدال عليه مطابقة حقيقة او مجازا على ان للنظام ان يفرق بالمنطوق والمحذوف فيقول الموجب للعتق المنطوق دون المحذوف
وههنا اللفظ وان عم جميع السودان لكنه محذوف وفيه تامل قال البصري العلة في التحريم يدل على ان الضرر منها فانما وجدت
وجد الضرر ودفع كل ضرر واجب فيعم التحريم جميع محالها بخلاف فعل كل خير فانه ليس بواجب والعلة للفعل المقارنة للامر انما يوجب الخيرية
فيكون كل محالها خيرا ولا يلزم الوجوب منه قلنا ايجاب كل شيء حرمة ضده اي موجبه فتركه اي ترك الواجب كالنهي يكون مشتملا على
ضرر بحسب دفعه فوجب العموم تدبر فانه دقيق الا ان يفرق بما بالذات وبما بالعرض فالاولى ان يقرر منعا وبان لا نسلم ان كل فعل
خير ليس بواجب بل الامر كالنهي في دفع الضرر وطلب الخير فافهم مسئلة الحنفية قالوا لا يجري القياس في الحدود خلافا للباقين
عداهم لاشتماله اي الحد على تقديرات لا تعقل بالرأي كالمائة والثمانين هذا دعوى من غير دليل والخصم لا يقنع عليه بل يقول عدم معقولية
التقادير ابتداء مسلم ولا يضر واما اذا وجد اصل عرف عليه فمعقولية التقادير رأيا بالتعدية ليست ممتنعة بل واقعة ثم اشار الى دليل
آخر لهم بقوله ولو عقل التقدير كما قيل في اليد السارقة فالشبهة الثابتة في القياس دارئة للحد فلا يثبت لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه
وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات رواه في بعض السنن وهذا ايضا غير واف فان الشبهة الدارئة هي الشبهة في تحقق السبب والحديث
محمول عليه والمامور به هو الاحتيال في ثبوت الحد كيلا يثبت باستقصاء السوال عن الشهود وعدم طلب المشهود عليه ونحو ذلك
لا اسقاط ما هو ثابت من الشرع بشبهة في دليله غير مانعة عن وجوب العمل كيف ولو كان مطلق الشبهة مانعة عن الحكم لما وجب الحد
بالدلائل الظنية كالعام المخصوص منه ونحوه واخبار الآحاد فما قال المعترض ان اخبار الآحاد مثل القياس في عدم الاثبات فلا ينتقض بها
غير نافع مع انه قد تقدم الرواية عن الامام ابي يوسف ثبوت الحدود بخبر الواحد وكذا لا ينفع الجواب بان خبر الواحد ليس في دلالته واثباته
ضعف وانما الضعف في السند بخلاف القياس فان الضعف في اصل دلالته لانه لا يعم جميع صور النقض ولان الفرق بين الضعفين
تحكم فان كليهما يوجبان شبهة عدم الثبوت فافهم المثبتون قالوا اولا الادلة الحجية اي حجية القياس عامة لجميع الاقيسة في حدود وكان او
غيرها فيجب القول بحجية جميع الاقيسة قلنا لا نسلم انها عامة بل مخصصة بعدم المانع فانه تخصيص عقلي كيف وقد مر التقرير وان في حجية
فالقياس الغير المشتمل على بعضها غير حجة والقياس في الحدود من هذا القبيل لان التقدير مانع وقالوا ثانيا قد حدّ في الخمر من
الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بقياس امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام كما مر قلت لم يحد في الخمر بالقياس
بل بالاجماع المزيل لشبهة القياس ولا يلزم هنا من الجواز بالقياس المزيل شبهة الجواز بالقياس مطلقا ولا يجب عليك

ما فيه اولا ان هذا الكلام ان اورد نقضا على الدليل الاول لا يتوجه هذا الجواب فانه قد عقل بالرأي التقادير وثانيا ان الاجماع
انما ينعقد بالاستدلال بالقياس واذ قد استدل اهل الاجماع به لم يكن مزال الشبهة اصلا وانما زالت شبهته بعد تقرر الاجماع فعلم
بعمل الاجماع ان الشبهة الراسخة في القياس غير مانعة عن العمل به في الحدود على انه كان الحد عليه باجتماع ادلة سمعية عليه عندنا
ولم يكن بالقياس وفيه ان استدلال امير المؤمنين علي بحضرة امير المؤمنين عمر وشهد من الصحابة مع عدم انكارهم عليه يفيد
ان التعبد به في الحدود كان جائزا عندهم وهذا لا ينافي اجتماع ادلة سمعية عليه ايضا فافهم ثم اورد عليه ايضا ان الادلة السمعية
ما دلت على ان حد الشرب ثمانون وهذا انما ثبت بالقياس لا غير ويؤيده ما روى الحاكم عن ابن عباس ان اهل الشرب كانوا
يضربون على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وازواجه وذريته وسلم بالايدي والنعال والعصي حتى توفي وكان
ابو بكر يجلد اربعين حتى توفي الى ان قال فقال عمر ماذا ترون فقال علي رضي الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى
وعلى المفتري ثمانون فاذن علم ان تحديد ثمانين بالقياس لا غير واجيب ان المقصود ان حده كان اخذا باشارات رسول الله
صلى الله عليه وسلم وكان امره في الزيادة والنقصان موقوفا على فساد الزمان وصلاحه ولذا زادوا ثم اجمعوا على ثمانين منعا
للزيادة عليه عند ظهور فساد شديد فمراتب الحدود كانت ماخوذة من صاحب الشرع والرأي لتعيين كل عدد بحسب الزمان
ويؤيده ما روى البخاري عن الثابت ابن يزيد قال كنا نأتي بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدر
من خلافة عمر فنقوم عليه بايدينا ونعالنا واردتنا حتى كان آخر امرة عمر يجلد اربعين حتى عتوا وفسقوا جلد ثمانين كذا قالوا ثم الكفارات
كالحدود في الخلاف المذكور فالحنفية قالوا لا يجري القياس فيها لان الكفارة ساترة للذنوب ولا يهتدي اليه العقل لانها مندرئة
بالشبهات وفي القياس شبهة وغيرهم قالوا نعم يجري فيها العموم ادلته مسئلة هل يجري القياس في العلل والشروط الاخلاف انه لا يثبت العلل واوصافها العلية كالجنسية
في ربوا النساء وصفة السوم في نصاب الزكوة ولا الشروط واوصافها كاشتراط الشهود في النكاح وذكورتها مثلا ولا الاحكام واوصافها
كجواز التبيرا ووجوب الوتر ابتداء من غير نص مقيس عليه فان هذا نصب الشرع بالرأي من غير حجة شرعية بل انما امر القياس تعدية
حكم اصل الى مسكوت بجامع ثم اختلفوا هل يصح هذه التعدية في العلل والشروط والاسباب بان توجد علة وسبب لحكم او شرط لعليتها
لحكم لاصل مناط فيقاس ما يوجد فيه المناط عليها ويحكم بعليتها وسببيتها وشرطيتها فكثير من الحنفية ومنهم الامام فخر الاسلام والشافعية
نعم يجوز وكثير قالوا لا يجوز واختاره ابن الحاجب المالكي قال في الكشف وعليه عامة اصحابنا فيما اظن والذي يدل على
ان هذا الحبر الهمام اعني فخر الاسلام على الجواز قوله بعد انا نقول ان هذه الامور لا يثبت بالقياس وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد
له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به المنكرون قالوا ان استقل الجامع فهو العلة ان كان منضبطا والا فمظنته
وكل من الاصل والفرع من افراده وكذا الحال في الشرط وانت لا يذهب عليك انه يجوز ان لا يكون المناط علة لاصل
الحكم وان كان منضبطا بل انما هو مناط لعلية العلة وشرطية الشرط فلا يلزم من وجودها في الفرع الا كونه علة او شرطا
لا ان يكون من افراد العلة فافهم ودليل المجوزين ان العلية والسببية والشرطية احكام من الله تعالى كالوجوب
والندب وغير ذلك فتخصيص القياس ببعض الاحكام دون بعض تحكم كيف والامر بالاعتبار وكذا عمل الصحابة غير مختلفة
بصورة دون صورة اما تذكر قول امير المؤمنين عمر كيف قاس سببية الشرب على سببية القذف وكيف قالوا انت حرام

على امة طلاق بائن ثم لو تدبرت الفقه علمت ان مشائخنا لا يبالون بالقياس في الاسباب والشروط فافهم ثم بعضهم جعلوا
الخلاف لفظيا بان المجوز انما يجوز اثبات سببية شيء للحكم بالقياس على ما هو سبب لذلك الحكم والمانع انما منع قياس سببية شيء لحكم
على سببية آخر لحكم ولم يوجد بهذا التحمل اثر في كلماتهم وبعضهم قالوا الخلاف انما هو في المستنبطة دون المنصوصة قال الامام الحق
انه اي هذا المختلف فيه كالمتفق عليه في اشتراط التاثير او كفاية المناسبة او تجويز الارسال فمن شرط التاثير في التعليل للاحكام
شرط ههنا ايضا ومن اكتفى بما عداه فيها اكتفى ههنا ايضا لان الفرق بينهما تحكم فان المسلك مسلكه على كل تقدير الا انه لا الحاق
الآخر بين استقلال المسلك فانه لابد في التحسين من مناسبة يكون اما بما من غير حاجة الى امر آخر كالتاثير وغيره فلا يحتاج الى اصل
يلحق به فافهم ومثال ذلك اي القياس في الاسباب ونحوها قياس امير المؤمنين على السكر على القذف بجامع الافتراء وقياس
على السرقة الكبرى للحكمة الضرورية فالاول فيه تهتك الدين والثاني فيه تهتك المال والى كل منهما حاجة ضرورية واما المثقل اي قياسه
على المحدد وللقصاص بجامع القتل العمد العدوان والاكل اي قياسه على الوقاع للكفارة لكونه جناية على صوم الشهر المبارك فليس منه
لان القياس على السبب عبارة عن ان يثبت علية علة قياسا على علية اخرى لذلك الحكم او لغيره فلا بد ههنا من وصفين احدهما
اصل والآخر فرع وههنا العلة امر واحد وهو القتل العمد العدوان والجناية الكاملة على الصوم لكن الخلاف انما كان في تحققها في القتل
بالمثقل والاكل عند الامام الهمام لما ورد به النص تحقيق المناط فتامل وتقسيمات ثبت للقياس عند الشافعية فباعتبار القوة تقسيم الى قياس
جلي وهو ما علم فيه نفي الفارق كالامة على العبد في حق التقويم على معتق البعض قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اعتق شركا
له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل فاعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق ما عتق رواه
البخاري وظاهر ان خصوصية الذكورة ملغاة وانما التقويم لتنقيص ملكه وخروج العبد من ان يتصرف فيه سيده بعضه ان يبيع والامة فيه
مساوية للعبد فيعدى الحكم ونفي الفارق والحق ان هذا دلالة نص فمن عده من القياس يكون هذا قياسا ادون الاولى وقياس
خفي بخلافه اي ما لم يعلم فيه نفي الفارق وانما قصاراه الامر الظن ولذا اختلف فيه فينتفي التعدية واما الجلي فهو متفق عليه بين
الانام وقيل القياس الجلي قياس الاولى بالحكم على غيره كالضرب على التافيف في التحريم فان الاول اولى بالحرمة من التافيف
وقياس الواضح المساوي بحيث لا ينبغي ان يشك فيه كاحراق مال اليتيم على اكله فان كليهما متساويان في التلف المحرم والخفي
الادون اي قياس الادنى على الاعلى كالتفاح اي قياسه على البر في حرمة الربوا وينقسم باعتبار العلة الى قياس علة ما صرح فيه بها
كقولهم التفاح مطعوم فيجري فيه الربوا كالبر والى قياس دلالة ما لم يذكر فيه العلة صريحا ودل عليها بلازمها كقطع الجماعة بالواحد بقياسه
على قتلهم بالواحد الثابت باجماع الصحابة بجامع وجوب الدية فان الدية واجبة فيهما اذا كانا خطائين وهو دليل القصاص
فعلم من وجوب الدية وجوب القصاص لانهما اي وجوب الدية ووجوب القصاص موجبان متلازمان فيما بينهما للجناية العلة
لهما فاذا علم وجوب الدية فيهما علم وجود الجناية لانها العلة وحدها واذا وجد وجب القصاص فالمذكور لازم العلة لا العلة نفسها والى
قياس في معنى الاصل وهو ما لا يجمع بين الاصل والفرع الا بنفي الفارق ولو كان ظنيا والاحتياج الى امر آخر كالغاء كون
المفطر مجامعا في ايجاب الكفارة فانها يستدعي الجناية والذنب لانها كاسمها ستارة وخصوص الجماع لا دخل له في الجناية
والذنب وانما هي افطار الصوم عمدا فيجب الكفارة بعد الاكل ايضا واما الحنفية فباعتبار القوة والى قسموا الى قياس جلي وهو ما تبادر

المتبادر الذهن في اول الامر والى قياس خفي منه وهو ما لا يتبادر اليه الذهن الا بعد التامل والثاني الاستحسان بالمعنى الاخص وكثيرا
ما يراد به في الفقه هذا المعنى وقد يقال لكل دليل في مقابلة القياس الظاهر نص كتاب او سنة كالسلم اي كنصه وهو الآية والحديث
اللذان تقدما ولهذا قال الامام انا اثبتنا الرجم بالاستحسان على خلاف القياس والمراد به نص الرجم فاندفع ايراد الرازي الشافعي
ان هذا الاستحسان ان كان قياسا فقد اثبتم الحد به والا فلا يكون حجة اصلا او اجماع كالاستصناع صورته ان يقول للخراز اخرز لي
خفا بقيمة كذا من جلد كذا وقدر كذا وهذا ينعقد عندنا بيعا لا عدة مع ان القياس يابى عنه لعدم المبيع الا انه انعقد الاجماع على
جوازه في الصدر الاول لانهم كانوا يتعاملون به من غير نكير او ضرورة كطهارة الحياض والآبار بعد تنجسها والقياس يقتضي ان
لا يطهر ابدا لبقاء الماء النجس ولو قليلا وكذا ارضه تنجس لم يستعمل فيه المطهر الا انه حكم بالطهارة للضرورة والوقوع في الحرج العظيم
ثم هذه الضرورة انما راجعة الى الاجماع والضرورة مستنده او الى القياس الخفي فافهم فمن انكر الاستحسان وهو الامام الشافعي
حيث قال من استحسن فقد شرع لم يدر المراد به عفي الله عنه وليس هذا الا كما يقول الشافعي عند تعارض الاقيسة هذا استحسن
والحق انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه فانه ان اريد بها ما يعده العقل حسنا فلم يقل بثبوته احد وان اريد بما ذكرنا فهو حجة عند الكل
فليس هو امرا يصلح النزاع وبالجملة ليس الاستحسان عندنا الا دليلا معارضا بالقياس وهو معارضه وهو اي الاستحسان ان كان
قياسا تعدى حكمه الى ما وراءه لوجود علة متعدية خالية عن الموانع والا يكن قياسا بل نصا او اجماعا لا يتعدى الحكم منه الى المسكوت
لان النص او الاجماع ح على خلاف القياس فلا يجوز القياس عليه وذلك كايجاب يمين البائع عند اختلافهما في الثمن قبل
قبض المبيع في ضمن التحالف استحسان قياسي لانكاره وجوب التسليم الذي هو دعوى المشتري كما ان المشتري ينكر زيادة الثمن
المدعاة من البائع فكل مدعى عليه الآخر مجبور على الخصومة والجواب لصاحبه واليمين عليه من قضية القياس فيتعدى الى الاجارة
اختلفا قبل استيفاء المستاجر المنافع فانه يدعي التسليم بالقدر من الاجرة وينكره المواجر وهو يدعي زيادة الاجرة وينكره المستاجر
فوجب التحالف والوارثين للبائع والمشتري لكون كل منهما مدعيا للآخر قبل القبض فيتحالفان فافهم وايجاب يمين البائع في ضمن
ايجاب التحالف بعد القبض بالنص وهو حديث التحالف الذي مر فقط لا بالقياس لان المشتري لا دعوى له وان كان قوله في
صورة الاثبات لانه ممن يجبر على الخصومة واذا ترك لا يترك فلم يبق الا مدعا عليه فالقياس ان لا يحلف لكن انما يحلف بحديث التحالف فلا يتعدى
اليهما اي الى الاجارة بعد استيفاء المعقود عليه والى الوارثين واورد عليه ان البينة من المشتري مقبولة وهو فرع الدعوى فيكون
المشتري ايضا مدعيا فتامل وجوابه ان بينة المدعى عليه ايضا قد تقبل اذا كان قوله مما يدخل تحت العلم الا ترى ان بينة ذي اليد على النتاج مقبولة
مقدمة على بينة المدعي هذا غاية الكلام في هذا المقام وللعبد ههنا كلام هو ان البائع قبل القبض يدعي زيادة الثمن ويدعى عليه
من جهة المشتري المدعي للتسليم وكذا المشتري فيجب عليهما اقامة البينة لتنوير الدعوى وعند عدمها يحلفان بالنص هو قوله عليه وآله
واصحابه الصلوة والسلام البينة على المدعي واليمين على من انكر لا بالقياس وفي صورة القبض يحلف البائع مخالفا لهذا النص
وانما يحلف بحديث التحالف لو كان في قوة هذا حتى يصلح معارضا فيخصصه لكن قالوا هذا الخبر مشهور وخبر التحالف خبر واحد بل تكلم في
صحته ايضا فينبغي ان لا يجب التحالف بل يمين المشتري وان وجب فليس مما نحن فيه اصلا فافهم ثم قسموا الاستحسان الى ما قوي اثره
لكن لم يكن فيه فساد خفي والى ما ظهر صحته في بادي الرأي وان كان هذا الظاهر خفيا بالنسبة الى القياس وخفي فساده يعرف بالتامل

وقسموا القياس الى ما ضعف اثره بل يعرف بالتامل فساده والى ما ظهر فساده في بادي الرأي وخفي صحته وذلك ان ينضم اليه معنى
يفيده قوة فاول الاول وهو الاستحسان الذي قوي اثره مقدم على اول الثاني وهو القياس الضعيف الاثر وثاني الثاني وهو القياس الخفي
الصحة مقدم على ثاني الاول وهو الاستحسان الخفي الفساد وهو الظاهر فالاول كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم
لان السور معتبر باللحم ولحمها حرام نجس وطاهر استحسانا كسور الآدمي فالقياس عليه جلي من القياس الاول الذي هو اظهر وذلك
لضعف علة القياس وهو اي علة القياس التذكير باعتبار تاويلها بالوصف الجامع مخالطة الرطوبة النجسة في السور لا يوجد
هذه العلة في سباع الطيور اذ يشرب بمنقارها فيخالط الماء دون اللعاب وهو عظم طاهر فلا يلاقي الا طاهرا وملاقات الطاهر لا يوجب
النجاسة فكان كسور الآدمي وهذا اقوى لان تاثير ملاقات الطاهر في ابقائه طاهرا اشد واقوى وقيل ما يقع منها الى من سباع الطير
على الجيف سورة نجس لان منقاره لا يخلو عن نجاسة عادة لاكله الجيف فيتنجس بمخالطة هذه النجاسة واجيب بان عادتها
دلك المنقار بالارض بعد الاكل به فيطهر المنقار نعم فيه شبهة لبقاء اثر النجاسة فلهذا استحب بقوع اثر اللعاب فيه الحكم بكراهته
عند وجود ماء آخر فثاني الثاني وهو ما فيه القياس خفي الصحة دون الاستحسان كسجدة التلاوة والقياس ان يؤدى بالركوع في
الصلوة لظهور ان المقصود من ايجاب هذا السجود التعظيم لله تعالى مخالفة للمتكبرين من المشركين في الداعي الى التاخير فيما اذا
قرأت آية او سمعت مرارا في مجلس واحد وهذا القياس فاسد ظاهر اللزوم تادي المامور به بغيره فان الركوع ليس بامر به ايا كان
ان لا يجوز وهو قول الائمة الثلثة قياسا على سجود الصلوة لا ينوب ركوعها عنه فكذا هذا والجامع كونه غير المامور به وهذا الاستحسان
فاسد باطنا لان كلا من الركوع والسجود مطلوب في الصلوة لطلب تحية فيكون كل متساويا بالذات قال الله تعالى واركعوا
واسجدوا فاستنع تادي احدهما في ضمن الآخر والآيات مقصود الامر بخلاف سجدة التلاوة فانه غير مقصود بالذات انما امر
عند قراءة هذه الآيات وهو يحصل بالسجود ويحصل بالركوع ولذا عبر في بعض آيات السجدة بالركوع وانما لم يتاد بالركوع خارج
الصلوة لان الركوع خارجها لم يعرف قربة والتعظيم انما يكون بما هو قربة عند الله تعالى وانما لم يتاد بالركوع من ركعة بسجدة آية قرأت
في الاولى لانها لم يؤد في محلها صار دينا في الذمة لازم القضاء في هذه الصلوة فصار مقصودا بالذات فصارت كالصلاتية
فلا ينوب الركوع عنها كذا قالوا وفي الحاشية نقلا عن التقرير عن ابن عمر انه كان اذا قرأ النجم اقرأ باسم ربك في صلوة وبلغ
آخرها كبر وركع وان قرأها في غير صلوة سجد وعن ابن مسعود انه سئل عن سجدة يكون في آخر السورة ايسجد بها ام يركع قال ان شئت
فاركع وان شئت فاسجد ثم اقرأ بعدها سورة وان استدل بهذه الآثار لحسن ثم الحق عدم اختصاص القوة وفساد الباطن فقط
بالاستحسان وقلبه اي قوة الباطن والضعف بالقياس وقول الامام فخر الاسلام سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا
انما اول انه ليس مقصود التسمية باعتبار القوة والضعف بل باعتبار الظهور والخفاء لدليل ما قدمه وانما ذكر نوعا منهما او ما ذكرنا
اشارة الى حسن كلام الامام محمد حيث قال في مواضع انا نأخذ بالاستحسان وتركنا القياس ان المراد بالاستحسان القياس الخفي
القوي الاثر وبالقياس الجلي الضعيف الاثر الى رفع ما يورد عليه ان كان القياس قويا فلا معنى للعدول عنه للاستحسان الذي ليس بحجة
وان كان ضعيفا فلا معنى للمشاركة للاستحسان بل هو واجب الترك في قسم او اصطلاح خاص منه فقط لا يشارك فيه غيره لا مشاحة فيه
وكانه بعيد جدا فانما اعتبار القوة القياس والاستحسان اما قويان او ضعيفان او القياس قوي والاستحسان ضعيف او بالعكس اي

الاستحسان قوي والقياس ضعيف ولا ريب في رجحان القوي على الضعيف لان من قضية العقل والاجماع تقديم الراجح على المرجوح وانا ترجيح القياس في الاولين اي اذا كانا قويين او ضعيفين بالتبادر فيكون القياس ارجح ففيه نظر اذ لا دخل للتبادر في الرجحان اصلا بل ربما يكون غير المتبادر راجحا لما ينضم اليه بالتقوية بل الترجيح انما يكون في المرجحات الآتية ان امكن وبالاعتبار الآخر غير القوة والضعف كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او فاسد الظاهر صحيح الباطن وبالعكس صحيح الظاهر فاسد الباطن فصور التعارض ستة عشر حاصلة من ضرب اربعة من القياس في اربعة من الاستحسان لكن الاليق اسقاط فاسد الظاهر والباطن اذ لا شائبة للحجية فيه قيل القائل صدر الشريعة الظاهر امتناع التعارض في الصحيحين باطنا من القياس والاستحسان سواء كانا صحيحين ظاهرا ايضا او لم يكن والقويين منهما اثر اللزوم التناقض في الشرع بتحققهما وهو محال نعم يقع التعارض للجهل واذا فرضنا صحيحين باطنا او قويين باطنا فلا دخل فيه لجهلنا وعلمنا فافهم

الترجيحات القياسية

لما ذكر معارضة القياس والاستحسان وفهم منه امكان المعارضة بين قياسين عقب البحث بحث الترجيح يقدم القياس قطعي العلة على منصوصها الظنية اجماعا ويقدم منصوصها من القياس صريحا على ما ثبت فيه العلة بايماء لان الصريح اقوى دلالة من الايماء وفيهما اي في المنصوص مراتب كما يثبت بظاهر النص او بنصه او بخفيه فيقدم الغالب على المغلوب ويقدم ما ثبت عليته بالاجماع على ما ثبت بالمناسبة واذا اتفقا فيهما اي في المناسبة فالعين في العين اولى من الجنس في العين اي في العلة التي لعينها تاثير في عين الحكم اولى من القياس الذي فيه العلة التي لجنسها تاثير في عين الحكم وهذا اولى من عكسه او فيما لعينه تاثير في جنس الحكم لان الظن الحاصل بسبب التاثير في العين اقوى من الحاصل بسبب التاثير في الجنس وقيل بالعكس نظرا الى الوصف وكل منهما اي مما لعينه في الجنس ولجنسه في العين تاثير اولى من الجنس في الجنس اي مما لجنسه تاثير في جنس الحكم وللقريب من البعيد اي لما لجنسه القريب تاثير اولوية مما للبعيد تاثير والمركب من بسيطه اي ما فيه تاثير مركب من هذه الاربعة مقدم على ما فيه تاثير واحد بسيطا والاكثر تركيبا تاثيره من الاقل تاثيره تركيبا وفي المساواة اي فيما تركب التاثيرات متساوية الاعتبار لرجحان الجزء فما كان فيه تاثير العين في العين جزءا اولى مما ليس فيه هذا التاثير جزءا وقد تقدم ثم المظنة مقدمة على الحكمة لان الاحكام في الاكثر ينطبق بالمظنات دون الحكم والظن تتبع الاغلب وقيل بالعكس اي الحكمة متقدمة على المظنة اذ لا تاثير الا عند انضباطها وح فهي الاولى بالاعتبار والوجودي مقدم على العدمي للكثرة حتى اختلف في العدمي هل يصلح علة ام لا والحكم الشرعي مقدم على غيره لتوافق الوصول لكونه حكما شرعيا والوصف البسيط كالطعم مثلا على الوصف المركب كالقدر والجنس الا عند الحنفية رحمهم الله تعالى واكثرهم فانهم يقولون هما متساويان وهو الاظهر اذ المعتبر التاثير والاعتبار والبسيط والمركب فيه سواء والشافعية رجحوا الاخالة على الدوران ورجحوا السبر عليهما بما فيه من التعرض لنفي المعارض دونهما ولا ياتي من الحنفية لانكارهم الثلثة الا ما يرجع من السبر الى النص وقيل بل الدوران يتقدم عليهما لزيادة الانعكاس فيه وليس فيهما والحق انه ليس بشرط في العلية فلا دخل له في القوة وفيه ما فيه لانه وان لم يكن شرطا لاحتمال التعليل بعلل شتى لكن الاصل في العلة التوحد فالاصل الانعكاس فيصلح مرجحا وما في التحرير من ثبوت الانعكاس في السبر ايضا للحصر وابطال ما وراء الباقي بل الجزئية فقط كما مر ثم في المصالح الضرورية مقدمة على الحاجية والحاجية متقدمة على التحسينية ومكمل كل مثل المكمل فمكمل الضرورية مقدم على مكمل الحاجية وهكذا وفي الضرورية يقدم حفظ الدين حفظ النفس

ثم حفظ النسب ثم حفظ العقل ثم حفظ المال وهذا ظاهر لاهمية الدين ثم

اي هذه الاربعة مع الآخر والدين حق الله تعالى وحق الآدمي بعد

ثم ارتد العياذ بالله فسلم الى الولي ليقتص لا ان يسلم الى الامام لقتل الردة مع ان الاول حق الله تعالى دون الثاني وترك الجمعة والجماعة لحفظ المال لخوف السرقة ونحوها فترك حق الله تعالى لحق العبد ورد بان القصاص فيه حق الله تعالى ايضا فان القاتل هدم بنيان الرب اي ما بناه الله تعالى الجسم الغالب حق العبد لما جعل الله تعالى لوليه سلطانا فيما اذا سلم الى الولي جمع بين الحقين فالدفع لهذا لا لان العبد حق العبد مقدم والترك الى خلف كما في الجمعة والجماعة ليس من التقديم المبحوث عنه فان فيه ترك الآخر بالكلية واما ترجيح احدهما اي احد القياسين المتعارضين بترجيح اصله على الاخر فهو اي فان ذلك الترجيح للقياس بتعرض للنص بالذات وقد تقدم وجوهه في السنة وفيما ذكرنا كفاية لمستنبط وجعل الشافعية الاصل في باب الترجيح غلبة الظن فما افاد الظن الغالب يقدم على ما افاد المغلوب ثم الحنفية رحمهم الله تعالى انما ذكروا في هذا الباب ثمانية تراجيح اربعة صحيحة واربعة فاسدة اما الاربعة الصحيحة فمنها قوة الاثر وهو ما يتقوى القياس وتفيد الظن الغالب

كنكاح الامة مع طول الحرة يجوز للحر قياسا على العبد فانه يجوز له بالاتفاق وقال الشافعي لا يجوز هذا النكاح قياسا على من تحته حرة يجامع ارقاقا بالماء مع غنية عنه وقياسنا اقوى لان اثر الحرة في التساع الحل الذي هو من نعم الله تعالى اقوى من الرق في اثر الحل تشريفا للحر على العبد ومن ثمه اي من اجل ان الحرية مؤثرة في اتساع الحل يباح للحر اربع من النساء وللعبد ثنتان فالتضييق في ذلك اي الحر والتوسيع في هذا اي العبد قلب المشروع وعكس المعقول وما قيل في التلويح ان هذا التضييق من باب الكرامة فلا باس به كيف وانما كان اتساع الحل للكرامة فلا يثبت لو جاز له حيث منع من التزوج من الجنس كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم وفي هذا شيء فان جوازه ليس من باب التوسع بل هو لعدم الاخسية كالكفر وقد جاز نكاح المسلم مع طول المسلمة بالكتابية اتفاقا فلو كان الاخسية مانعة لكونها تحته الا شرف لما جاز الكتابية الا ضرورة واما الارقاق الذي جعل الشافعية علة للحرمة فمنقوض بالعبد المقيس عليه فان مائه جزء ذاته الرق من جهة الام لا الاب واذ قد جاز له النكاح مع التمتع طول الحرة ولزم ارقاق مائه على العبد ونكاح الصغيرة والعجوز والعقيم جائز اتفاقا مع انه اتلاف له حقيقة فالارقاق الذي هو اتلاف حكمي اولى ان يجوز فتدبر واعلم ان جواز نكاح الحر مع الامة والنكاح عند الطول ثابت بالعمومات وهذا القياس عدله والذي يتراءى الامام الشافعي قوله بالمفهوم كما مر وبينا اي جانبه قوة الاثر قياس مسح الراس كالخف في كونهما مسحين فلا تثليث اقوى من قياسه اي الشافعي مسح الراس ركن للوضوء فليثلث كالمغسول من الاعضاء وانما كان قياسنا اقوى لانه لا تظهر تاثير الركنية في التثليث لكن على هذا ينسد القياس والكلام كان في الترجيح ولذا لم يذكروا قال او سلم تاثير الركنية في التثليث فتشريع المسح سيما مع عدم الاستيعاب ليس الا للتخفيف فللمسح تاثير في التخفيف فلا يثلث واما الركنية فانما تاثيره في التكميل وقد حصل بالاستيعاب ومنها اي من الترجيحات الصحيحة الثبات على الحكم اي كثرة اعتبار الشارع للوصف فيه اي في الحكم فله قوة تفيد غلبة الظن كالمسح انه مؤثر في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الجبيرة والجورب والخف فلم يشرع فيها التكرار فله كثرة اعتبار في التخفيف

بخلاف الاستنجاء من الحجر وقد شرع فيه التكرار فانه تطهير معقول قد قصد فيه ازالة الخبث والتكرار في التنقية مؤثر واما الركنية فثابتة
في الاكمال فان اركان الصلوة من اكمالها وكذا اركان الحج وكذا اركان الغسل لكن الاكمال مختلف ففي الغسل بالتكرار ولكن
ههنا اي مسح الراس بالاستيعاب ومنها اي من الترجيحات الصحيحة كثرة الاصول على القول المختار فانه ايضا يفيد قوة في القياس
ولا يلزم كثرة العلل اي الدلائل حتى يمنع الترجيح به على مذهبنا لاتحاد الوصف المعلل وما دام هو واحد فالقياس واحد فلا تعدد
للدلائل فافهم قيل القائل الامام فخر الاسلام وصدر الشريعة رحمهما الله تعالى الترجيح الثالث قريب من الترجيح الثاني
لان كثرة اعتبار الشارع يوجب كثرة الاصول وقال في التلويح والتحرير ان التفرقة بين الثلثة بالاعتبار فالاول اي
قوة الاثر بالنظر الى الوصف والثاني اي كثرة اعتبار الشارع بالنظر الى الحكم والثالث بالنظر الى الاصل لكن الكل يرجع الى قوة الاثر لا غير وعليه
الامام شمس الائمة رحمه الله تعالى اقول الحق ان الثالث اعم من الثاني فان الثبات على الحكم بعينه انما هو اذا كان التاثير
لجنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فان الثبات انما هو كثير لا التاثير اما اذا كان التاثير في جنسه فقط فذلك كثرة الاصول فقط
ولا يصدق فيه كثرة الاعتبار واما عدم تخلف كثرة الاعتبار عن كثرة الاصول فظاهر وهذا انما يتم لو كان المراد بكثرة الاعتبار كثرة
تاثيره في عين الحكم ولو كان اعم منه ومن كثرة تاثيره في جنسه لم يتم مع ان اتباع فخر الاسلام وشمس الائمة يدعون انتفاء تاثير
في الجنس بسيطا واما التفرقة بالاعتبار ههنا فغلط الا ترى المسح اقوى في التخفيف ولو عدم النظائر بل القوة عبارة عن قوة المناسبة
بين الوصف والحكم بحيث يكاد يحكم بعلية العقل ولولا الشرع كما قيل في الاسكار للحرمة فتحقق قوة الاثر وان لم يكن كثرة الاعتبار
وكثرة الاصول فلا تغفل ومنها اي من الترجيحات الصحيحة العكس كمسح اي كالقياس بان مسح الراس مسح لا يعقل فلا يسن تكراره
بخلاف القياس بانه ركن فيسن تكراره لانه منقوض بالمضمضة انها تكررت وليست ركنا وهذا اي العكس ضعيف الوجوه
للترجيح لان الحكم يثبت بعلل شتى فلا يستلزم عدم العلة عدم الحكم لكن مع ذلك مرجح لما بينا ان الاصل في العلة الاتحاد فالاكثر
فيها العكس فتذكر فرع على ما سلف في الاصل الثاني في بحث المعارضة من عدم الترجيح بكثرة الادلة ان لا يرجح قياس
بقياس آخر موافق له في الحكم مخالف له في العلة على قياس آخر معارض اياه وكذا كل ما يصلح علة استقلالا لا يصلح مرجحا
والا لزم الترجيح بكثرة الدلائل فلم يتفاوت بتفاوت الملك للشفيعين بان يكون ملك احدهما ثلث الدار المشفوعة بها وللآخر
الثلثان ما يشفعان فيه حتى يكون اثلاثا بل يستحقان على التناصف خلافا للشافعي الامام له ان الشفعة من مرافق الحكم
والولد والثمرة من مرافقه فيقسم بقدر الملك فيختلفان في الاستحقاق واجيب بان ذلك الانقسام في العلل المادية فقط
بل المرافق في العرف انما يقال ما تولد منه ولذا قال في الهداية ان تملك ملك الغير لا يجعل ثمرة من ثمرات ملكه وهذه كالعلة
الفاعلية فلا ينقسم بانقسامها وقد جعل الشارع الملك مطلقا علة للشفعة دفعا لضرر جوار السوء فجعل كل جزء من العلة
علة لجزء المعلول نصب الشرع بالراي فهو باطل بل اي قدر من الجواز فرض علة مستقلة لاستحقاق كل المشفوعة اقول فيه ما فيه
لانه ليس مبنى كلام الشافعي على ان الترجيح بكثرة العلل ولا جوابنا متوقف عليه بل مبنى النزاع ان كل جزء من المشفوع بها
علة جزء من الشفعة ام لا فتامل واما الترجيح الفاسد فمنها كثرة العلة وقد عرفت ومنها الترجيح بغلبة الاشباه واذا كان فاسدا فلا يقدم
ذو شبهين على شبه واحد خلافا للشافعي فانه يقبل هذا الترجيح ويقدم ذا شبهين وانما قلنا بفساده لان كل شبه علة ولا ترجيح

بكثرة العلل كما لو قتل الاخ كالاخوين في الحرمية فلا بها شبه واحد وتمثيل ابن العم في حق العلية اي علية له وقتل احد ابناء عمه له القصاص اذا قتل احد الاخوين الآخر فلا مع ابن العم اشباه فيتحقق بها يتعلق بالمال كما بين القسم وهذا فاسد فان هذه الاشباه
علل بحكم فلا ترجيح بها والا فلا دخل لها في الحكم بل الموجب عندنا القرابة المحرمة المقتضية للصلة ومنها الترجيح بزيادة التعدية
كالشم في باب الربوا بعموم التعليل في التفاح دون الكيل ولا اثر له اي لهذا في الترجيح بل انما الترجيح للقوة في التاثير وبزيادة التعدية
لا يثبت القوة ومنها البساطة اي بساطة العلة وعدم تركبها من اجزاء كالطعم اي ترجيحه على الكيل والجنس في باب الربوا مع
ان المختصر والمطول سواء في البيان والعبرة للمعاني التي بها التاثير فلا ترجيح بها اصلا كذا في البديع فصل في آداب المناظرة
وهي المباحثة لاظهار الصواب احترز به عن المجادلة التي المقصود منها الزام الخصم والمكابرة التي بها يتحير عن اظهار الصواب
اعلم ان المستدل اذا ادعى دعوى بدليل فان خفي على الخصم شيء من كلامه لاجمال او غرابة فيما استعمل فله ان يستفسره وعلى المستدل بيان مراده
عند الاستفسار والا يبقى مجهولا فلا يمكن المناظرة ولو كان بالنقل من لغة او اهل عرف او بلا ذكر قرينة وبعضهم شرطوا استعمال اللفظ
على قانون الاستعمال حقيقة كان او مجازا والحق ما قال العرفان القدم بعد البيان غير متوقف عليه وكفى للمتفوه فاذا اتضح مراده فاما
جميع مقدماته مسلما ولا خلل فيها بوجه التفصيل ولا اجمالا الزم الانقطاع للبحث وظهر الصواب والا يكن جميع مقدماته صحيحة مسلما بل
بعضها مختلة فان كان الخلل في البعض تفصيلا فالمنع والحل مجردا عن السند او مقرونا مع السند ويطالب بالدليل عليه فيجاب باثبات المقدمة
الممنوعة او كان الخلل فيها اجمالا من غير التعيين لمقدمة اصلا وذا الخلل اما تخلف الحكم عنه في صورة فيكون الدليل حينئذ اعم من المدعى
او لزوم محال آخر فيتنقض ح ويدعي فساد الدليل واما الوجود دليل مقابل الدليل المستدل وحاكم بمنافي حكمه
هو به فيعارض فح في هذين اي النقض والمعارضة ينقلب المناصب فيصير المعترض مستدلا والمستدل معترضا وكل ما استدل من الدليل
استدل عليها فالكلام فيه كالكلام في اصل المدعي المدلل فمحل البحث اما المنع او النقض او معارضة لا كما زعم انه ينحصر في الثلاثة واما
التوجيه بان النقض يرجع الى المنع مع السند فلا يخفى فساده ثم الاسولة الواردة على القياس انواع خمسة النوع الاول منع التمكن عن القياس
لعدم كون المحل صالحا اياه ويسمى فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص او الاجماع الذين يمنعان على التعليل وادرجه في الكشف
نافلا عن بعض الكتب الاصولية في فساد الوضع وجعلا احد توجيه وحاصله مخالفته لما هو مقدم شرعا وجوابه الطعن في السند
اذا كان مرويا بالآحاد ويمنع دلالته على المنافي لحكم القياس او بانه مؤول او مخصص بدليله او ترجيحه بدليل اي بدليل الترجيح بحيث
يتقدم على الخبر او بالمعارضة بمثله فبالمعارضة تساقطا ويبقى القياس سالما ولا يجب بيان المساواة الواقعية في ابداء المعارضة
لانه متعسر لا يكاد يوجد فيسد باب المعارضة الا ان للمعترض ان يرجح غيره فيفوت المعارضة نعم يجب ان لا يكون هذا الخبر مرجوحا بالقياس
كالخاص مع المشهور فان مراعاة هذا التيسير واعلم ان الصحابة كانوا يرجعون بعد تعارض النصوص مطلقا الى القياس
وان كان في جانب واحد وفي آخر اكثر فعلم ان لا يترجح بالكثرة الادلة فلو عارض المعترض بنص آخر لم يسمع فان الواحد فيما يعارض
الاثنين من غير ترجيح وتسلم ايضا ان لا معارضة بين النص مع القياس مع الا كان الاخذ بالقياس تحكما فلو قال المستدل ها
تمسك بقياس لم يجز والسر فيه ان الضعيف كالقياس وان اخل في مقابلة القوي لكن يرجح المساوي عند التعارض كالعقل
مع الاسلام فانه مرجح وهذا البشاهر على ان الدليل بالذات هو النص والقياس مرجح اياه وهذا ناظر الى ما ذهب اليه البعض ان الدليل المفسر

مرجح القوي وهذا غير سديد فان كل دليل مستقل بنفسه حجة لا يرجح غيره بل الحق ان الدليل بالذات القياس والخبران المتعارضان تساقطا
وقد مر ما يكفي للمسترشد وعلم ايضا ان المعتبر في فساد الاعتبار مخالفة نص سالم عن المعارض كيف وبالمعارض يسقط هذا وهو فلم يبق
مخالفة حتى يفسد اعتباره وقد بر مثاله ما يورد من قبل الشافعي الامام على صحة حل متروك التسمية عامدا ان الذابح مسلم ذبح التارك للتسمية
وقتيه من اهله وهو من اهله في محله وهو المذبوح الحلال فيحل به المذبوح كالناسي في ترك التسمية فيقال هذا القياس فاسد الاعتبار
لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الآية فيجاب بان قتيلهم انه ماؤل بذبيح الوثني لقوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم المومن يذبح
على اسم الله سمى او لم يسم قال العيني في شرح الهداية المحفوظ سمى او لم يسم ما لم يكن متعمدا وعلى هذا الاصح حجة على ما يزعمون فلا منع المعترض مع انه
خبر الواحد لعام الكتاب فلا يصلح هذا الخبر معارضا اياه فعلى المستدل اثباته حتى يتم دليله والا فتعد الرد به ويجاب بان قياسي راجح من نص عام
لانه قياس على الناسي المخصوص للنص بالاجماع للعلة المذكورة الموجودة في الفرع فقضاء القياس على المخصص متقدم على العام وخصص اياه قطعا
مع انه يتحول بخطاب للناسي لان الفهم شرط فلا يخصص فالقياس انما هو على حكم منصوص غير مخصص للعام بل العام قطعي كما كان فتم
فساد الاعتبار فافهم فان ابدى المعترض الفرق بين العامد والناسي بين الناسي ... حيث ترك المامور به مع العلم بخلاف الناسي فانه معذور
فلا يصح القياس ليس له ذلك الا انه انتقال من بحث الى آخر ومعارضة في العلة مع انها لا تسمع اقول يجوز ان يكون الفرق سند المنع
الارجحية لانها موقوفة على الاجماع على العلة المذكورة مطلقا وهو ممنوع بل العلة هو منع عدم التقصير فاذا لم يكن القياس راجحا او مساويا
ان الفرق ان امكن تقريره على ما تقرر لكنه قيل ثم انه انتقال ممنوع لانه هدم ما اعترض به على المقصود وهو ارجحية القياس فان الفارق ثبت
لنقصانا فيه فيما نحن في الارجحية قال النوع الثاني من اعتراض ما يرد على حكم الاصل او يستدل على خلافه لانه غصب لمنصب المستدل
فهو ... الا لم يجوزه فلم يظهر الى الآن وجه استنباطه كيف وليس هذا الا المنع عن اظهار الصواب فانه الاشكال ان تمام الدليل يتوقف على
ثبوت حكم الاصل وان ورد ابطال المعترض باثبات منافيه فقد بطل الدليل قطعا ثم هذا اولى من منعه فان المنع لا يبطل به المقدمة بل يبقى
في دائرة الاحتمال وبهذا النحو من الابطال يظهر كذبه بحيث لا يرجى الالتزام بوجه ويظهر الحق فافهم فهو الاحرى بالقبول بل منع حكم الاصل ان
قبل المنع وقول ابي اسحق الشيرازي لا يسمع المنع على حكم الاصل لانه حكم شرعي كالمدعي قد يدلها بالا بدلالة فيطول البحث لا يسمع كيف وعلى هذا
يلزم ان يتم الدليل مع الشك في مقدمة منه وايضا يلزم التزام تسليم ما هو كاذب عنده او مشكوك الصدق قيل في وجهه ان مدعى المستدل
ثبوت حكم الفرع لو ثبت حكم الاصل فلا يضر منع حكم الاصل لنقض المصر بالعلة فان مثله يجري فيها ايضا فلا يصلح منع العلة ايضا والحل ان
هذا مكابرة فانه من البين ان المقصود اثبات حكم الفرع في الواقع ولو ظنا لتحصيل حكم شرعي موجب للعمل فافهم الا ان يشترط اجماعهما
فيه ولا يجوز القياس على اصل مختلف فيه الخصم فح لا يصلح المنع قطعا لكن هذا الشرط تحكم محض ومنع عن بعض انواع الاستدلالات مثاله
قول الشافعي مسح الرأس ركن فيسن تكريره كالغسل فيمنع الحنفي سنية تكرر الغسل بل انما السنة اكماله اي الغسل في محله الا
انه اي الغسل لما استوعب المحل فهو اي الاكمال انما يكون بتكريره فالتكرار انما صار سنة لانه نوع من الاكمال في الاعضاء المغسولة
لا لانه تكرير بخلاف المسح فانه لما لم يستوعب الراس خصوصا عند المستدل فتكميله باستيعابه كما ان تكميل القراءة باتمام السورة
لا بتكرار الآية ولا يستطيع المستدل عما كان فيه من البحث للانتقال من اثبات المدعي الى اثبات حكم الاصل على المذهب الصحيح
انه اثبات مقدمة من الدليل في اثبات المدعي كما كان ... لا يخرج عنه كالعلة اي كما لا يخرج عن اثبات المدعي بالاشتغال باثبات العلة

اتفاقا ولو اصطلحوا على الانقطاع اى على هذا الانقطاع للبحث كان هذا الاصطلاح باطلا لانه منع عن اظهار الحق المتوقف على اثبات الاصل
وقول الامام حجة الاسلام الغزالي ذلك امر وضعى لا مدخل للعقل فيه فمن شاء فليضع كما شاء ممنوع بل قوانين المناظرة عقلية كيف وهذه
القوانين انما وضعت ليتمكن من اظهار الصواب واعلانه المسترشد فلا بد من وضعها بحيث يوصل الى المقصد فافهم ولا ينقطع
المعترض عن الاعتراض على المختار وان نقل شرذمة قليلة خلاف ذلك بمجرد اقامة الدليل على حكم الاصل لانه لا بد من صحته فله الاعتراض
على الدليل بالمنع القاطعون قالوا فيه بعد عن المقصود وبالاشتغال بغيره فلا يجوز قلنا لا نم البعد بحيث يقع فى غيبة المقصود
بل انما يحصل المقصود الا به كان مقصودا بالضرورة فلا بد من الاشتغال به واعلم هذه القضية انما يكون الجواب ايضا بالنقل عن نظار المناظرة فيه
للمستدل فى حكم الاصل تصحيحه فلا يتمكن من المنع لكن هذا انما يصح اذا كان المستدل جاهلا للوضع مقصودا منه الالزام واما اذا كان المقصود اثبات
الحكم الواقعى فلا يتم الا اذا اثبت الاصل بالدليل فافهم ثم قد تمنع بعد ترديد ويسمى تقسيما فيمنع احدهما اى احد الشقين فى ما يعلمن بالترديد والحال
انه هو المراد وسلم الآخر الغير النافع او كلاهما وذلك اى منع الشقين اذا كان لكل من المعنيين جهة مخالفة واما اذا كان جهتا المنع متحدة فلا فائدة
بالتطويل بالتشقيق مثاله فى الصحيح الفاقد للماء وجد سبب التيمم هو الفقدان فيجوز التيمم له كالمسافر الفاقد جاز له فقال المعترض السبب الفقد مطلقا
فى الحضر كان او فى السفر او الفقد مع عدم الاقامة ما اذا ايتم والاول ممنوع والثانى لا ينفعكم اقول حاصله اى حاصل الاعتراض منع مع ابداء
فلا بد للمستدل من اثبات المقدمة الممنوعة فاندفع ما قيل ان حاصله ادعاء المعترض مانعا موجودا فى الفرع وانما بيانه عليه لان الدعوى
بلا بينة لا يسمع ويكفى للمستدل ان الاصل عدمه وجه الدفع ظاهر فانه ليس ادعاء المانع بل منع العلية ثم نقى فى التمثيل شئ فان الكلام
كان فى منع حكم الاصل والاعتراض ههنا يرجع الى علة الاصل مثال آخر قول الشافعية صوم شهر رمضان صوم فرض فيجب تعيينه عند النية كالقضاء
يجب تعيينه فيقال من قبل الحنفى ان كان المراد بوجوب التعيين الوجوب بعد تعيين الشرع فمنتف فى الاصل فان القضاء ليس متعينا من
قبل الشرع وان كان الوجوب قبله اى قبل تعيين الشرع فمنتف فى الفرع ولا يمكن اثباته فيه فيفوت شرط القياس وقد يمنع الاصل كالعلة
والفرع اى كما ان العلة تمنع والفرع يمنع باعتبار شرط مجمع عليه او مختلف فيه الا الزاما اى من جهة الالزام فان المعتبر ههنا تسليم المناظر
دون الصحة الواقعية هذا عند القاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة وقال الامام فخر الاسلام لا يجوز منع الشرط المختلف فيه وصحح صاحب الكشف
الاول كما هو الظاهر ثم الالزام انما يتحقق اذا كان المستدل لا الى الشرط دون الخصم واما فى العكس فيجوز منع الشرط ولو كان المستدل
فى صدد الالزام كما لا يخفى مثاله قول الشافعية الوضوء عبادة فيجب النية فيه كالتيمم يجب فيه النية فيقال الاصل فيه معدول عن القياس
فان التراب ملوث فلا يصلح مطهرا الا ان الشارع جعله مطهرا فلا يقاس عليه النوع الثالث من الاعتراض ما يرد على علة الاصل وذلك
وجوه اولها منع وجودها فى الاصل مثاله قول الشافعى مسح الرأس مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فتمنع كون الاستنجاء مسحا بل الاستنجاء
ازالة النجاسة ولذا لا يشترط عندنا عدد بل المعتبر فيه التنقية على اكمل الوجوه بأى عدد حصل وجوابه اى جواب هذا المنع باثبات وجودها
فيه بحس ان كان من الحسيات او عقل ان كان من العقليات او شرع ان كان من الشرعيات وثانيهما اى ثانى وجوه اعتراضات
علة الاصل منع العلية للوصف المذكور وان وجد فى الاصل مثاله ان يقال فى القياس المتقدم لا نسلم ان تثليث الاستنجاء
معلل بانه مسح كيف ولا مناسبة بينه وبين التكرار بل معلل بكونه ازالة للخبث وهو يناسب التكرار واختلف فى هذا الاعتراض فقيل
لا يقبل والمختار قبوله والا اى ان لم يقبل بل يكتفى بوجودها مع حكم الاصل يصح التعليل بكل طرد وهو اى الطرد لا يفيد الظن بالعلية فالتعليل

باطل المنكرون للقبول قالوا الاقتصار اي اقتصار المعترض على المنع دليل عجزه عن الابطال وهو اي العجز دليل صحته اي الدليل اذ لو صح
فلا يسمع الاعتراض عليه بل لا يقبل قلنا كون العجز دليل الصحة ممنوع فان رب دليل يكون باطلا ولا يقدر على ابطاله ولو تم هذا الكلام لزم
صحة دليل النقيضين كالحدوث للعالم والقدم له اذا تعارضا فانه عجز كل من المستدلين عن الابطال لدليل الآخر قيل في تقوية قول القائل السير
ههنا دليل ظاهر على العلية المناظر والمناظر فيه يدفع بمنعه فلا بد ان يعدل بعد هذا الى الابطال فليفعل ابتداء قصرا للمسافة بخلاف
سائر الادلة اذ ليس فيها دليل ظاهر لاثبات المقدمة اقول فيه غصب للمنصب من غير ضرورة وقد منعتم من قبل فلا يقدر على الابطال
اذ لا دليل ههنا على العلية حتى ينقض او يعارض فلا بد ان يمنع حتى ياتي بمسلكه فيفعل به من وجوه الاعتراض على ان السير قد لا يسلمه
احدهما كالحنفية اي كما اذا كان احد القسمين حنفيا فلا يتمكن من الاستدلال له به ولا عليه به ولك ان تقوم وايضا لا يجب على المناظر
تعيين الطريق فله ان يسلك اي طريق شاء قصيرا كان او طويلا فافهم وجوابه اي جواب هذا النحو من الاعتراض باثباتها اي باثبات
العلية بمسلك من مسالكها التي مرت فيرد عليه ما يليق به فعلى النص يرد اذا استدل به الاجمال اي انه مجمل لا يصلح حجة من دون
بيان والتاويل اي انه ماول ليس على ظاهره فلا يثبت مدعاكم والمعارضة بنص آخر الى غير ذلك مما يرد على الاستدلال بالنصوص
وعلى الاجماع اذا استدل به يرد منع وجوده امكان احادا ويرد عليه اثباته بالسند وانه سكوتي فلا يكون حجة هذا من قبل من لا يرى
حجية هذا النحو من الاجماع ونحو ذلك مما يستنبط من شرائط الحجية وعلى الدوران اذا استدل به ونحوه اي نحو الدوران من الاخالة والسير مما اختلف
فيه يرد عليه منع صحته وللمستدل اثباتها ان امكن فان لم يتيسر انتقل الى مسلك متفق عليه كما في محاجة الخليل صلوات الله عليه على نبينا وآله
واصحابه وسلم حين قال للنمرود ربي الذي يحيي ويميت فقال انا احيي واميت الى انه تعالى يقدر على اتيان الشمس من المشرق فات بها
ولي في كونه من الباب نظر فان المقصود من قوله ربي الذي يحيي ويميت اثبات الدعوى بان من هو قادر على الاحياء والاماتة ربنا والمقصود
نمرود ادعاء صفات الربوبية فيه فاستدل ان يكون قدرة الرب عامة وانت لا يقدر على اتيان الشمس من المغرب الى المشرق فانت
بمراحل عن صفات الربوبية فليس ههنا استدلال ثم انتقال منه على دليل آخر وذلك اي جواز الانتقال لان العمدة في المناظرة مجانبة المقصود
بالذات وههنا المقصود اثبات الحكم بالعلة المدعاة فما دام في سعي العلة ليس خارجا عن المقصود فلا باس به وفيه خدشة فان ههنا
مناظرتين احدهما اصل المناظرة لاثبات الحكم بالعلة وثانيهما لاثبات العلة وان كان بهذا الدليل فبالانتقال كالانتقال من حجة الى حجة
اخرى لاثبات اصل المقصود فافهم ثم للانتقال صور اربع الاول الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى قال في الكشف
هذا الانتقال انما يكون في الممانعة فان الخصم اذا منع علته وصف المجيب لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر الثاني الانتقال من العلة الاولى
الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول وهذا ايضا ليس بانتقال مذموم لانه اثبات ما يتوقف عليه فهو بالحقيقة اثبات المقدمة الدليل
مثاله قولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع التكفير كالبيع بشرط الخيار فاعترض الخصم ان غاية ما لزم عدم مانعية الكتابة واني اقول انه
بل المانع النقصان في الرق فنقول الرق لم ينتقص به لان الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا كالبيع فههنا وان انتقل
الى اثبات عدم النقصان بعلة اخرى لكن تكون مقدمة من مقدمات الدليل الاول هذا الكتابة عقد لا يوجب نقصانا في الرق اذ يحتمل
الفسخ فلم يتحقق المنع فيجزي الثالث الانتقال الى حكم آخر يحتاج اليه الا اذا بالعلة الاولى وهذا ايضا ليس انتقالا مذموما لانه
اثبات بمقدمة الدليل قيل هذا انما يكون اذا اعترض الخصم بالقول بالموجب فليس للخصم بد من اثبات المدعى الذي هو غير الحكم

الاستناد فتأمل ومثاله ما تقدم منقول في جواب المعترض انما قبلت الفسخ لانه يوجب نقصانا في المالكية لا يوجب البيع بشرط الخيار
نقصانا في الملك فهذه الاقسام كلها يرجع الى الانتقال الى مناظرة اخرى لاثبات مقدمة من مقدمات المناظرة الاولى او اتمام
الدليل واما منها كما زعم بعض ان الانتقال من دليل على اثبات العلة الى آخر منه عدم تمامية الاولى وما استدل به على ما
في ما التزم من اثبات الحكم بالعلة الخ فقد عرفت ما فيه الرابع الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات اصل المدعى
ما ذكر انه من الانتقال من مسلك الى آخر فانه علة لاثبات المقصود من المناظرة الثابتة فالانتقال منه الى آخر انتقال
من علة الى علة اخرى فمذهب الجمهور الى عدم جوازه ومنهم الامام فخر الاسلام قدس سره وخالف شرذمة قليلة ...
انه عجز عن الوفاء بما التزم في المناظرة من اثبات المقصود بالعلة المدعاة فلحق الدبرة وتمت المناظرة ولو تم الانتقال اليه
مما هو مناظرة اخرى كيف ولو جوز هذا لم يتم مناظرة ابدا الابد واستدلوا بقصة الخليل التي حكيت وله وجوه من الاجوبة الاول
... جواب تام الثاني ان الممنوع من الانتقال ما كان عند عدم ظهور تمامية الاولى الى آخر لانه لم يكن المطلوب وههنا ليس كذلك
فذهب الاستدلال بالاحياء والاماتة كانت تامة في الواقع وعند ما ذكر نمرود اللعين من احياء النسمة واماتتها فانما اراد بالاحياء
الابقاء من السجن وعدم القتل وبالاماتة القتل وهذا المراد غير مراد الخليل وكان له ان يقول اردت بالاحياء الاحياء
الحقيقي والموت الاماتة الحقيقية وان قدرت فاحي هذا المقتول وامت هذا المطلق من غير مباشرة سبب كما يفعل ربي
تم الكلام لكنه لم يجب عما قال استخفافا للكلام وتنبيها على سخافته ثم اقام حجة اخرى فبهت هذا لا يخلو عن نوع قلق بل الاولى ان
يقال ان مقصد الخليل من الاستدلال بالاحياء والاماتة الاستدلال بالقدرة الكاملة العامة لكن اوما في مثال الاحياء
والاماتة ولما كابر قرر ذلك الدليل في مثال آخر فليس فيه انتقال اصلا فافهم الثالث ان الخليل لم يكن التزم الا اثبات ربوبية
الله تعالى بسبيل ما ايا كان وقد وفى والممنوع من الانتقال الانتقال عما التزم اثباته به وفيه نوع من انحفاز وان انما المناظرة
نحو التزام باتمام اثبات ما ادعى بما استدل فالانتقال منه انتقال عما التزم الرابع انه من متفرقات ربوبية الله تعالى ولا بأس
بالانتقال فيه انما الكلام في العلة الباعثة وهذا ليس بشيء فان الخروج عما التزم قبيح على كل حال ثم ههنا انتقالات اخر
كالانتقال من علة الى اخرى لاثبات حكم آخر غير محتاج اليه او من حكم الى حكم آخر كما سيأتيه ولعل هذا الانتقال انما كان بعد ظهور
فساد الدليل الاصل فقد لحقه الدبرة في اصل المناظرة لمطلوب آخر وان كان بعد تمام اصل الدليل فقد لحق الدبرة المعترض وهذا
شروع في مناظرة اخرى فليس هذه الاقسام مما نحن فيه وان عد هذا الكلام من تتمة المناظرة الاولى فهو حشو بهذا ينبغي ان يفهم المقام

وثالثها اي ثالث وجوه الاعتراض على علية الاصل ولم يذكرها الحنفية لعدم استقلالها لرجوعها الى المنع او المعارضة عدم التاثير والا قدح
لا وصف فيه وقسمه الجدليون الى اربعة مراتب الاول ان يظهر عدم تاثيره في الحكم مطلقا ثم الثانية عدم التاثير في ذلك الاصل خاصة
ثم الثالثة عدم تاثير المقيد والغاء قيد منه وادعاء علية المطلق مطلقا ثم الرابعة عدم تاثيره المقيد في المتنازع فيه والغاء القيد
في محل النزاع مثال الاول هو عدم التاثير مطلقا ويسمى عدم التاثير في الوصف كما لو قيل للحنفية لا يقصر الفجر فلا يقدم اذانه
على الوقت كالمغرب فيرد عدم القصر طردي اولا مناسبة له بتقديم الاذان فلم يعتبر اصلا اتفاقا والثاني عدم ظهور التاثير في
ذلك الاصل ويسمى عدم التاثير في الاصل كما لو قيل للشافعية في بيع الغائب غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء لا يصح بيعه

فيرد ان الحجر مع التسليم مستقل بالتاثير في الاصل وهو الطير في الهواء فلا دخل لكونه غير مرئي ومثال الثالث وهو عدم تاثير المقيد ويسمى عدم التاثير في الحكم لما قال الحنفية في المرتدين مشركون اتلفوا مالا في دار الحرب فلا يضمنون اذا اسلموا كسائر المشركين لا يضمنون ما اتلفوه بعد الاسلام فيرد لا تاثير لدار الحرب في انتفاء الضمان عندكم معشر الحنفية مطلقا عن المرتدين الذين اتلفوا ثم اسلموا ومثال الرابع وهو عدم الاعتبار بالغاء القيد في محل النزاع ويسمى عدم التاثير في الفرع كما لو قيل للشافعية زوجت نفسها من غير كفو فيرد نكاحها كتزويج الولي الصغيرة من غير كفو فانه لا ينعقد فيرد ان الاثر لغير الكفو عندكم ايها الشافعية لان النزاع بيننا وبينكم مطلق في انعقاد النكاح بعبارة النساء من كفو كان او غير كفو فهم لا ينعقد وعندنا ينعقد قالوا الاول وهو عدم التاثير في الوصف والثالث وهو عدم التاثير في الحكم راجعان الى منع العلية عند دعوى المستدل عليه فانه ادعى علية هذا المقيد وقد منع علية اما منع العلية مطلقا او المقيد بالغاء القيد والثاني وهو عدم التاثير في الاصل والرابع وهو عدم التاثير في الفرع راجعان الى المعارضة في الاصل فان فيهما ابداء علة اخرى وهو المطلق وفي التحرير بل الرابع راجع الى الثالث لرجوع ما اظهر فانه او يسمى القيد فقد منع علية المقيد كما منع في الثالث ولكنه يحتمل كون معارضة فانه اذا الغى في هذا الحكم بقي المطلق علة فيه ابداء علة اخرى اليه لكنه ليس مطمح نظر المعترض فان الظاهر ان مقصوده الاعتراض على علة المستدل لا اثبات علة اخرى (قولها) قال المصنف وهو الاشبه واورد على ما قالوا فرق بين منع العلية المستدل عليها وبين اقامة الدليل على عدمها وههنا دعوى عدم التاثير فيكون ابطالا لا منعا وكذا فرق بين ابداء ما يحتمل علة وبين ابداء ما هو العلة فتمام المعارضة في الصلة هو الاول وفي الثاني يلزم ابطال العلة قطعا اقول لعل الارجاع المذكور لئلا يلزم الغصب لمنصب المستدل في الظاهر صورة المناظرة والا فلا ين هذا السبب فكل مقدمة يقبل المنع ولو مجازا يمكن الدلالة على بطلانها ابتداء فكذا ههنا ايضا يمكن ونحن لا نمنعه لكنا نرفع حذرا عن لزوم الغصب فافهم وانت قد عرفت ان امتناع غصب المنصب لا ابطال مقدمة الدليل تحكم بل منع له عن نوع من انواع اظهار الصواب بل هذا النوع اولى من المنع فان من المنع ما يبقى للمستدل طمع اتمام كلامه باثبات المقدمة الممنوعة وبعد قيام الدليل على بطلانها انقطع طمعه من الاصل ثم اختلف في القيد الطردي المختار القيد الطردي مردود ان اعترف المستدل بطرديته فلا يليق ايراده في الاستدلال لانه كاذب ح في جعله من العلة بافراده بالطردية وقيل لا يرد لان الغرض من العلة استلزام الحكم والجزء اذا استلزم الحكم وهو المطلق عن القيد فالكل وهو المقيد بالقيد الطردي يستلزم قلنا فلا يتميز بالمقصود واقول قد يكون الجزء مخصصا بتخصيص فيحمل التقييد بالاستلزام ظاهر الجواز ان يكون التقييد به لا التقييد مما نحن بصدده يؤدي بالآخرة الى زيادة بيان ايضاح فتامل فيه والا اي وان لم يعترف بطرديته فغير مردود ويجوز التقييد به لجواز ان يكون له غرض صحيح وهو دفع النقض عن العلة الى النقض المكسور فانه صعب على المعترض من الاول فربما لا يتوجه ذهنه اليه اقول في كونه غرضا صحيحا في المناظرة نظر لانه تلبيس مناف لاظهار الصواب ثم رابعها اي رابع وجوه الاعتراضات على علة الاصل للشافعية ما يختص بالمناسبة كما قيل في شرح المختصر لا يظهر وجه اختصاصها بالشافعية فان مناسبة العلة شرط عند الكل غاية ما في الباب ان الشافعية يتسعون بها وحدها والحنفية يشترطون مع ذلك التاثير الخ فينبغي ان يكون هذه الايرادات مقبولة عند الكل الا ان الحنفية لم يذكروا المناسبة القدح وهو اربعة القدح في المناسبة بابداء مفسدة راجحة او مساوية بناء على انخرام المناسبة فلا يرد الا على القائل بالانخرام وجوابه ترجيح المصلحة على المفسدة اجمالا لانها لو لا رجحانها لزم التعبد بالباطل الذي هو حكم الاصل ولقائل ان يكون حكم الاصل مجمعا عليه ولو بعد الاستدلال

واقامة الحجة على الخصم فلا بد من كونه مشتملا على مصلحة البتة لكن لا يلزم منه رجحان مصلحة المستدل اذ يجوز ان يكون تلك المصلحة غيرها فلا يكفي بيان الاجمالي بهذا او لا بد من رجحان مصلحة المستدل على مفسدة المعترض بخصوصهما كذا في الحاشية وجوابه ايضا ترجيح المصلحة على المفسدة تفصيلا بما في الخصوصيات من المرجحات مثل قول الشافعية لاثبات خيار المجلس وجه سبب الفسخ في المجلس دفع ضرر عن البائع فيثبت الفسخ اي حقه فتعارض لمفسدة مساوية وهو تضرر الآخر المشتري بزوال ملكه من المبيع من ملكه فيجاب بان هذا اي المشتري يجلب نفعا بملك المبيع وذلك اي البائع يدفع ضررا في خروج ما كان ملكه عن ملكه بثمن غير مرضي ومصلحة دفع الضرر وهو اهم من جلب النفع وانت لا يذهب عليك ان المبيع قد دخل في ملك المشتري نفس العقد فضرر المشتري في خروج ما ثبت فيه ملكه من ملكه من غير رضاه وهذا اشد ضررا والبائع انما يريد العود في الملك بعد الزوال فهو يريد جلب النفع باضرار الآخر فافهم و مثل التخلي للعبادة النافلة افضل من التزوج عند الشافعي وغيره وروي عن الامام ابي حنيفة التزوج افضل كما في الفتوحات المكية لما فيه من تزكية النفس فيعارض بفوت مصلحة راجحة ثابتة في التزوج لما فيه من اتخاذ الولد وكسر الشهوة وغيرهما من المصالح فيرجح حفظ الدين ارجح من حفظ النسل فان الكلام فيما لم يبلغ حد التوقان والشبق وفي النكاح مصلحة اخرى مذكورة في فصوص الحكم في الفص المحمدي وهي راجح على الكل ثابت الاعتبار ولا يليق ذكره بهذا الكتاب ولعل مطمح نظر الامام الهمام تلك والله اعلم بحال عباده

الثاني من قدوح المناسبة القدح في الافضاء الى المصلحة في شرح الحكم الذي لا بد للمناسبة كتحريم المصاهرة للحاجة الى رفع الحجاب فانه اي التحريم لا يفضي الى دفع الفجور المتوهم لانه يرفع الطمع عن نكاحها فيمنع افضاءه اليه بل النفس الحريصة على ما منعت فتفضي الى الفجور فيدفع ببيان الافضاء بان تأبيد التحريم يمنع الطمع عادة واحتمال حرص النفس بعيد غير واقع في العادة او يصير هذا المنع كالطبيعي فلا يبقى مشتهى اصلا كالامهات الثالث من القدوح الواردة على المناسبة كون الوصف خفيا لا يدرك فلا يصلح للعلية كالرضى في العقود فانه امر مبطن لا يعرف اصلا وجوابه بالضبط بامر ظاهر يكون مظنة له كالصيغ الدالة عليه والافعال الدالة عليه كالتعاطي في البيع واشارات الاخرس في العقود كلها الرابع من الاسولة الواردة على المناسبة كونه وصفا غير مضبوط مثل الحرج والزجر ونحوهما فانهما مشككات ولا يعتبر كل قدر منه والجواب ان الوصف المناسب اما منضبط بنفسه بان يعتبر مطلقه كالايمان لو قيل بتشكيك اليقين فالمعتبر مطلق اليقين في اي فرد تحقق من افراد المختلفة او منضبط في العرف كالمشقة والمضرة فانهما وصفان منضبطان عرفا ومنضبطة في الشرع بالمظنة كالسفر وبه تعيين مرتبة الحرج وهو حرج السفر والحد وبه يتحدد حد الزجر اعلم انه لم يذكره الحنفية مع انه لازم العلة الباعثة مطلقا فيقبل عندهم لانهم ادرجوه فيما ذكروا من منع الصلاحية للوصف ومنع الشروط هذا وخامسها اي خامس وجوه الاعتراض على علة الاصل النقض ويسمونه الحنفية مناقضة وهي اي المناقضة في المشهور في اصطلاح من عداهم المنع وذهب الامام فخر الاسلام الى ان النقض مختص بالعلل الطردية ولا يجري في المؤثرة وان الصحيح من العلة ما ظهر اثره بالكتاب والسنة والاجماع والحجج الشرعية لا ينقض بها لان الثابت بما ثبت ثابت ولا يحتمل ذلك وذهب بعض الاصوليين الى جريه في المؤثرة ايضا وهو الذي اختاره المص وقال لا يختص النقض بالطردية من العلل كما توهم الامام فخر الاسلام والامام شمس الائمة اتباعا للقاضي الامام ابي زيد عليهم الرحمة واتباعه كالعلامة النسفي لانه اي النقض انما يرد على ظن الناظر بالعلية ولا يرد باعتبار نفس الامر اي ما يكون علة في نفس الامر لكونه منقوضة فيها وهي تجلي وتصيب فلا يلزم التناقض في الشرع فاذا اورد نقض على المؤثرة اما الظنيين خطاء فلا يلزم التناقض في الشرعيات كما في الطلب

الذي سيجيء ان شاء الله تعالى فانه يجري في المؤثرة مع انه ينقلب العلة معلولا فيلزم التناقض في الشرعيات قال في الكشف لعل
مراد الشيخ ان النقض لا يرد على المؤثرة اتفاق الخصمين على التأثير كما قبله فيرد انتهى وهذا ظاهر من تعليله رحمة الله عليه ولا يرد انه
ينبغي ح ان لا يرد على الطردية ايضا فانه بعد اتفاق الخصم على انه وصف طردي لا يمكن النقض لانه لا يمكن اتفاق الخصم بالحكم
بالطرد والتلازم فانهما متنازعان في الفرع واذا لم يمكن بتنقا في جميع الصور امكن النقض ببعض المواد ولكون الطرد
بالاستقراء التناقض ثم انه لو عمم الطرد الاحالة والسبر ايضا فاتفاق الخصمين لا يمنع ورود النقض فان المناسب ربما تخلف عنه
الحكم بان يكون ملغى الاعتبار ونحوه لكن يرد على هذا انه لا تخصيص للنقض بل كل الاعتراضات بهذه المثابة فانه بعد تسليم
اعتبار الشارع لا يمكن منعه والمعارضة فافهم وقيل لا يمكن دفعه عن العلل الطردية بعد الورود واذا الاطراد لا ينفي بعده اي بعد
النقض الموجب للتخلف بل يلجئ هذا النقض المعلل الى التأثير ولهذا وجه ايضا كلام الامام فخر الاسلام وهذا بناء على قصرها
على ما ثبت بالدوران فان النقض انما يمنع اللزوم لا المناسبة ولا وجه له اي لقصرها عليه بل هي اي الطردية غير المؤثرة
مطلقا نعم ما ثبت بالاحالة عاما مر من الشيخ ابن الهمام فيمكن الفرق ح في مادة النقض وغيره بدون التأثير ثم يرد عليه ورود
آخر لانك عرفت ان النقض انما يرد على ظن الناظر والمناظر فيحتمل كون ظن الناقض خطاء فلا يبطل الاطراد فافهم واعلم انهم ردوه
الى منع مع السند صرح به الشيخ ابن الهمام وقال في الكشف هي مخالفة في التحقيق هربا عن لزوم الغصب لمنصب المعلل
وقد عرفت سابقا انه لا خلف في الغصب اصلا كيف وهو نوع من اظهار الصواب اقول على هذا التوجيه جوابه بالمنع فان
المنع على المنع خارج عن قانون العقل والاوجه انه لما كان يرد تفصيلا على مقدمة معينة واجمالا بان احد مقدمات الدليل
فاسد ويرد قبل الدلالة على العلية بمسلك من مسالكها وبعدها باي مسلك كان اعتبر فيه جهة الاستدلال والابطال من حيث
الاجمال وليس فيه غصب المنصب بالذات فان المقصود كان هو المنع لكن لوروده نحو اجمالي ايضا اورد وهذا اوجه ولا ضير فيه
والجواب عن النقض اولا منع وجودها في محل النقض فللمعترض الاستدلال عليه ان امكن لان له ان ينفي ما قصده ولو منع عن هذا
منع عن اظهار الصواب قيل لا يقبل الاستدلال الا ان كان حكما شرعيا لانه ح يصير مثل المستدل وقيل لا يقبل الا ان كان له قادح اقوى
والحق ان الكل تحكمات فتامل ولو كان المستدل استدل عليها من قبل بدليل موجود في محل النقض فنقضها المعترض فمنع المعلل
وجودها فقال المعترض يلزم اما انتقاض العلة او انتقاض دليلها قبل هذا النحو من الاعتراض اتفاقا ولو نقض دليلها اي دليل العلة
عينا فالمحققون قالوا لا يسمع لان نقضه ليس نقضها اي نقض الدليل ليس نقضها ونظر بان القدح فيه اي في دليل العلة قدح فيها فلم يخرج عما كان بصدده
اقول ان اراد الناظر من القدح فيها بطلانها فلا نسلم لان بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدعى وان اراد طلب الدليل عليها ثانيا
ثم لانه ارتفع الدليل الاول بالنقض فلابد لاثباته من دليل آخر ثم ان هذا انتقال ام لا فقد حققنا من قبل والجواب ثانيا بمنع انتفاء
الحكم مع ثبوت العلة فللمعترض اقامة الدليل عليه ان تيسر له ايفاء لما التزم والا يلحق الدبرة على المختار ولا احتراز فمنع لا يقبل الا بمنع
له عن اظهار المطلوب بالاخذ بدليل لم يظهر صحته ثم المختار عدم وجوب الاحتراز عن النقض بذكر قيد لا يوجد في مادة النقض في متن
الاستدلال وقيل يجب الاحتراز واختاره السبكي من الشافعية وقيل يجب الا في المستثنيات وهي ما يرد نقضا على كل علة كالعرايا
عند الشافعية وهو بيع الرطب على النخيل بمثله تمرا على الارض خرصا فيما دون خمسة اوسق قال الشافعي هذا البيع جائز وانه

مستثنى عن نص الربوا وان وجد فيه الطعم لما روى البخاري ومسلم رخص في العرايا واما عندنا فهو البيع فانه شبهة الربوا واما العرايا المرخص
فيها فهبة ما على النخيل تمرا ثم اعطاء وتمر بدل ذلك مما على الارض خرصا وهذا ليس بيعا حقيقة فان ما على النخيل لم يدخل في ملكه حتى يبيع به
ما على الارض بل هو بر مبتدأ ولهذا اتفقوا على ان المستثنى لا يقاس عليه لخروجه عن قاعدة عامة فاذا ... كم فيما سواه اقول لا استثناء
لا يكون الا لمانع موجود فيه عن حكم المستثنى منه او تقتضي للمخالف من الحكم اقوى موجود فيه فما تحكم فالاستثناء مخصوص ابتداء
فلا معنى لعدم الاحتراز عنه تامل فانه غير وارد لان المقصود ان المستثنيات قد يبلغ امرها في الشهرة فلا حاجة الى الاحتراز عنه
فافهم لنا انه اي ما سئل عنه من دليل العلة اما في التسليم والنقض معارضة ونفي المعارض ليس عنه اي دليل العلة استدلاله
لا يمكن الاحتراز الا بزيادة قيد والقيد لا يفيد في دفع النقض لانه طرد اتفاقا بين المعلل والمجيب اقول المقصود دفع النقض الصوري بتحصيل ذلك
بالقيد لجواز ان يكون به ارتفاع المانع او وجود الشرط نعم يجزئ الجواب عن النقض ثانيا بابداء المانع المقتضي عدم الحكم واما تحصيل المصلحة فلا يقدح في علية العلة
كالعرايا الواردة نقضا على الربويات فعلة لعموم الحاجة فالمصلحة في ترخيصه وكالدية الواجبة على العاقلة فقط دون القاتل في قتل الخطاء
عند الشافعية الواردة نقضا على تشريعها للزجر على القاتل في العمد يعني ان الشافعية اوجبوا الدية على القاتل في العمد معللا بان
ايجاب الدية للزجر والقتل العمد اليق بالزجر فيجب فيه فورد النقض بان الخطاء لا يجب فيه الدية عندكم الا على العاقلة ومحل
الزجر انما هو القاتل كذا قالوا ولا يظهر لهذا القياس وجه فان الاصل المقيس عليه هو الخطاء وحكمه لم يتعد بعينه الى الفرع
بل قد تغير فافهم ودفع هذا النقض بابداء المانع لان الغرم بالغنم فانه لو كان هو المقتول لغنموا الدية فاذا كان هو القاتل
غرموا فلهذه المصلحة تخلف الحكم هذا كله عندهم واما عندنا فالقاتل مشترك في دية الخطاء وفي العمد لا دية بل يجب القصاص عينا
او دفع مفسدة على قوله تحصيل المصلحة كحل الميتة للمضطر المتخلف عنه حكم الحرمة لمانع دفع مفسدة فان هلاك النفس اعظم
مفسدة من اكل الميتة ولو كانت العلة منصوصة يكفي تقدير المانع لدفع النقض كما مر واما مانعو تخصيص العلة فيقولون لا
وجود لها مع المانع لان عدمه شرطها اي شرط علية العلة فانتفت بانتفائها لا انتفاء الحكم عنها حتى ينتقض الحكم لا جل مع بقاء العلة
وقد تقدم ما فيه وقد تقدم منا العنوان هذا البحث قبيل الحدود ويرجع الى اللفظ وحينئذ اي من اجل عدم جواز تخصيص العلة
مشايخنا المانعون لتخصيص العلة انما دفعوه اي النقض بهذه الاربع فقط بابداء عدم الوصف كحبس اي كقياسنا ما خرج من
غير السبيلين خارج نجس من البدن فينتقض الوضوء كما في السبيلين ينقض الخارج فيهما فنقض بما لم يسل من الجرح فانه غير ناقض
فيدفع بعدم الخروج فانه غير خارج بل ... مع استقراره في مكانه فلم يوجد الوصف وبعضهم منعوا كونه نجسا وكمنع معطوف على قوله بابداء
وجود المعنى الذي به العلة علة وان وجد الوصف صورة ودخل فيه الجواب بعدم المانع اذ بانتفائه ينتفي المعنى الموجب
لكونه مؤثرا في الحال مثل قياسنا مسح الراس مسح فلا يثلث كالخف اي مسحه فينتقض بالاستنجاء بالحجر فانه مسح مع انه يتكرر
فيمنع فيه المعنى الذي شرع له المسح وهو التطهير الحكمي كالتيمم فانه تطهير حكمي والتقييد لا يؤكد بالعقل لكونه غير معقول المعنى فعلية المسح
لعدم التكرار من جهة كونه تعبدا واما هو اي الاستنجاء فتطهير معقول وتاكيده بالتكرار مقبول لكونه مبالغة في تحصيل الغرض
المطلوب من شرعيته ومنع التخلف هذا معطوف على قوله منع اي بمنع تخلف الحكم في محل النقض كما اذا نقض القياس
الاول وهو قياس الخارج من غير السبيلين بالجرح السائل لانه ليس حدثا بل منتقض الطهارة تخرج الوقت ...

من الصلوة فيمنع عدم الحكم بل هو حدث لكن تاخر حكمه لسلبه الا بعد خروج الوقت عندنا او الفراغ من المكتوبة عند الشافعي
للضرورة يعني ان الشخص متصف بالحدث وهو محدث حقيقة لكن لم يؤمر من الشرع بالتوضي قبل خروج الوقت كشهر رمضان في
حق المسافر ليس فيه تخصيص كما قال في الكشف فافهم وتامل فيه وبالغرض عطف على قوله ومنع التخلف اي ويدفع النقض ببيان
الغرض من القياس ولا يرد عليه النقض فيقول في دفع السائل عن نقض العفو للحرج بالسائل غرضي من القياس التسوية بين الخارجين
الخارج من احد السبيلين والخارج من غيرهما في كونهما حدثا واذا استمر صار عفوا وهذا الحكم غير متخلف ولا يخفى ان الثاني راجع
الى الاول لان منع المعنى الذي به العلية منع علية الوصف كالرابع اي كما ان الرابع يرجع الى الثالث فان المقصود من بيان
الغرض عدم تخلف الحكم في مادة النقض تدبر فقد انحصر وجه الدفع عندهم في الوجهين المذكورين اولا وسادسها اي سادس
الاعتراضات الواردة على العلة فساد الوضع وهو ثبوت اعتبار الوصف الجامع في نقيض الحكم اي منافيه بنص او اجماع
وهو اخص من فساد الاعتبار من وجه فانه قد يوجد فساد الاعتبار من غير ثبوت اعتبار الوصف في المنافي وان وجد ثبوت الاعتبار في
النقيض من غير وجود نص او اجماع على ثبوت خلاف الحكم يوجد فيه فساد الوضع ولا يوجد فساد الاعتبار وان وجد اجتماعهما
يجتمعان هذا وقد نقل صاحب الكشف عن بعض كتب الاصول ان فساد الوضع عبارة عن فساد وضع الاعتبار بان
كان هناك نص او اجماع مخالف حكم القياس او اعتبر الوصف في نقيض الحكم فح فساد الاعتبار نوع منه فافهم
مثاله قياس الشافعية مسح الرأس مسح فيتكرر كالاستنجاء فيورد انه اي المسح معتبر في كراهة التكرار كالخف فان
تكرار مسحه غير مشروع مثال آخر للحنفية اضافة الامام الشافعي الفرقة الى اسلام الزوج فيما اذا كان الزوجان كافرين
ثم اسلم الزوج فيقع الفرقة فهذا التعليل فاسد الوضع فانه اعتبر عاصما للحقوق لا مزيلا لها فالوجه الصواب اضافتها الى
اباءها عن الاسلام بعد العرض وهو وصف صالح للتاثير في ازالة الحقوق واعلم ان ثبوت النقيض للحكم مع الوصف نقض
فان زيد ثبوته اي ثبوت النقيض بالوصف ففساد الوضع فهو نقض مع قيد زائد وان ازيد كونه باصل المستدل فقلب فهو اي
نقض وفساد وضع مع زيادة والنقض بدون ثبوته اي نقيض الحكم معه اي للوصف وبيان المناسبة للنقيض معه قدح في العلية
قريب من فساد الوضع اذ كانت المناسبة من جهة واحدة هي جهة المناسبة باصل الحكم واما اذا كانت من جهتين فلا يضر العلية
لانه يكون ناشيا منها مصلحة ومفسدة فبوجه صار مناسبا للحكم ومن وجه لنقيضه اقول وافقنا ههنا ابن الحاجب مع انه يقول بالانخرام
والقول به يقتضي ان لا يكون له مناسبة بنقيضين فافهم والجواب عن فساد الوضع اجوبة النقض مع زائد لا يخفى وهو لاجل
الزيادة فيه وهي اما منع سند النص الموجب تاثير الوصف في نقيض الحكم او تاويله او غير ذلك مما وسابعها اي سابع اعتراضات
علة الاصل المعارضة في الاصل بمعناه ابداء وصف آخر صالح للعلية مستقل بالتاثير او لا يكون مستقلا بل جزء لكن يكون
بحيث لا يوجد في الفرع المتنازع فيه والحنفية يسمونه مفارقة ويندرج فيه سؤال اختلاف جنس المصلحة في الاصل
والفرع كقول الشافعي اللواطة ايلاج فرج في فرج ايلاجا محرما قطعا فيحد اللائط كالزاني بجامع كونه مرتكبا للايلاج المحرم فيعترض
بان المصلحة في الاصل في شرع الحد منع اختلاط النسب فانه يحتمل ان يكون الولد من الزنى وفي الفرع هو اللواطة
دفع رذيلة اخرى لانه لا احتمال للاختلاط فقد اختلف جنس المصلحة فلا يلزم تعدية الحكم ثم اختلفوا في قبولها اي المفارقة

والشافعية قالوا انه يقبل والحنفية قالوا لا يقبل لنا المفروض انه قد ثبت وصف المستدل بمسلك صحيح فبعد الفارق والامكان
هو الاعتراض لا انه لو لم يستقل وصفه بعلية لزم نقضه الا ان جزء العلة يعين حينئذ فيكون الاعتراض هذا لا الفرق بل يجعل ممانعة
بوصف المستدل ان صحة الممانعة وان كنت قبلت تسليم العلة لا يبقى في اليد شيء لورود وجه لا ينافيه اي وصف المستدل وصف الآخر
لانه ان لم يثبت بدليل فظاهر انه لا ينافيه الا ان غير الثابت لا ينافي الثابت وان اثبت بدليل فاجتماع علتين مستقلتين جائز اتفاقا
لكنهما علتان فتنافي فلو قال اعتاق عبد الرهن تصرف لا في حق المرتهن فيبطل كبيعه فيقول القائل قولوا ان العلة في الاصل كونه تحيل
التصح وهو غير موجود في الفرع ثم قبلنا منه انه لا تنافي كون العلة ما ادعاه والكشم وهو موجود فيه فيلزم الحكم فلا يفيد الفرق
شيئا بل نقول في سبيل الممانعة ان ادعيت ان حكم الاصل بطلان نفاذ فان بيع الراهن المرهون ليس بالبطلان بل متوقف
على قضاء الدين او اجازة المرتهن لا حكم الاصل التوقف فغير حكمك في الفرع فانك لا تثبت فيه توقف العتق فقد اختلف حكم
الاصل والفرع ففات شرط القياس وهذا النحو من القول تقبل الفارقون قالوا ولا لما احتمل وصف المعلل الاستقلال
وعدمه فلا استقلال اي دعواه بحكم فلم تثبت فتح المعارضة بابداء وصف آخر زائد عليه قلنا لما اثبت المعلل استقلاله
كما مر فلا احتمال لعدمه ولو لم يات بمسلك يفيد الاستقلال فلا يراد هذا اي منع العلية الا الفرق وقالوا ثانيا ان مباحث
الصحابة رضوان الله تعالى عليهم كانت جمعا للعموم وحدة وفرقا بخصوصه ولم ينكر احد منهم الفرق فيكون اجماعا على القبول
قلنا ذلك انما كان قبول ظهور الاستقلال بالاستدلال بمسلك من مسالكه واثباته ممنوع والكلام فيه ثم ان دعوى
كون مباحثاتهم فرقا ممنوع بل كانت ممانعة للعلية لكن قد يكون مع ابداء علة اخرى سند للمنع لانها كانت معارضة والكلام
فيها ثم عند القائلين بالفرق المختار انه لا يلزم الفارق بيان انتفاء اي وصف المعلل عن الفرع الا اذا ادعى دلال عدمه
عدم الاستقلال اي عدم استقلال وصف المعلل وهو لا يتوقف على بيان انتفائه في الفرع واما اذا ادعى فلا بد منه وفاء
وقيل يلزمه بيان الانتفاء والا يمكن ان يوجد في الفرع فيثبت الحكم فيه وقيل لا يلزم مطلقا ادعى او لم يدع لان المقصود بيان
عدم استقلال وصف المعلل فقط فجاز ... ولا يلزم الفارق ذكر اصل يسلم تاثيره اي تاثير المبدي فيه لانه يجوز
الكون المبدي علة لا موجب فيكفي وجوده في اصل المستدل فان قلت الفارق معارض فيكون ... اثبات دعواه
قلت معارض لصحة العلة وقابليته له يكفيها وجوده في الاصل فقط واما وجوده في اصل آخر والتاثير فيه فامر زائد والجواب عن الفرق
منع وجوده اي الوصف المبدي في اصل المستدل او ظهوره او انضباطه او مناسبته ولو بحث المستدل في الاثبات بالسبر لان
الصلاح والمناسبة في الواقع شرط في العلة مطلقا وقيل لا يستقيم منع المناسبة عند استدلاله بالسبر لانه لم يدع المناسبة
والمنع انما يتوجه على ما ادعى او بانه اي الوصف المبدي عدم معارض وليس وصفا مناسبا وجوديا وقد يكون ملغيا مثل ان
يقيس الشافعية المكره على المختار في وجوب القصاص بجامع القتل المحرم العمد فان يعارض بالطواعية اي العلة في المختار القتل
مع الطواعية فيجيب بانها عدم الاكراه المناسب لعدم القتل فيكون عدم معارض فلا دخل له في العلية ولو جعل ممانعة كما هو المختار عندنا
لم يتوجه اليه الجواب او عن الفرق او الجواب بانه وصف ملغى في صورة ما بنص او اجماع فلا يصلح للجزئية كما في قوله لا تبيعوا الطعام
بالطعام فان هذا الحديث في جواب معارضة الطعام المدعى علة للربوا بالكيل بان يقول قد وجد الحرمة للربوا في قليل الطعام

وبهذا النص مع عدم وجود الكيل فهو ملغى وهو اى المستدل من غير متشبث فى اثبات المطلوب بالعموم والا كان اثبات الحكم بالنص
لا بالقياس وقد كان الكلام فيه ولا يلغى لضعف الحكمة التي بها صلح للعلية ان سلم المظنة اى ان سلم انه يصلح مظنة لها كالردة علة
القتل اى كقول الشافعية على علية القتل الردة فتقتل المرتدة كالمرتد فيقال في الفرق العلية الردة مع الرجولية لانه مظنة الاقدام
على قتالنا فيلغيه المستدل بمقطوع اليدين لانه اضعف من النساء في المحاربة فلا يكفي الرجولية وذلك اي عدم صحة الالغاء
بهذا النحو لان المعتبر في العلية المظنة عند عدم انضباط الحكمة ولم يبلغ كما في الملك المرفه وابدى الفارق خلفا عن الوصف
في محل الالغاء ويسمى تعدد الوضع فسد الالغاء نحو قول الشافعية امان العبد امان من مسلم عاقل فيقبل كالحر اي امانه لانهما اي امانى العبد
والحر مظنتا الاحتياط للايمان اي جعله آمنا فيتعارض بالحرية اي العلة الاسلام مع الحرية لانها مظنة الفراغة عن التشغل
بخدمة السيد فنظره اكمل فيلغيه المستدل بالماذون في القتال فيعترض المعترض بان الاذن خلفها فسقط الجواب
والحر انفع كما هو المذهب لم يتوجه الاعتراض بالتخلف اصلا كما لا يخفى فلو الغى المجيب التخلف صح الالغاء فلو ابدى المستدل
خلفا آخر فسد هذا الالغاء وتسلسل البحث الى ان تقف احدهما وعليه الدبرة ثم الصحيح جواز تعدد الاصول لقياس واحد
قيل للمعارض الاقتصار على دفعها عن اصل واحد فيه قولان احدهما ان له ذلك لان مقصوده الزام الخصم وقد تم والآخر انه
لا يجوز ذلك لان مقصود المستدل اثبات مدعاه ولا يفوت بالدفع عن بعض الاصول فلا يتم الاعتراض الا بالدفع عن
الكل فالقائل الاول نظر الى انه يكفي الالزام المستدل والثاني نظر الى اصل المقصود فان ابطال واحد من الاصول
لا يضر بمدعاه فافهم النوع الرابع من الاسولة على القياس ما يرد على ثبوت العلة في الفرع وذلك سؤالان الاول منهما
منع وجودها في الفرع فلا يتعدى اليه الحكم كقولهم اي الشافعية بيع تفاحة بتفاحتين بيع مطعوم مجازفة فلا يصح كصبرة اي كبيعها
بصبرة لشبهة الربوا فيمنع وجودها اي المجازفة في الفرع لانها اي المجازفة انما يكون باعتبار الكيل والوزن فان المعتبر في الاموال
الربوية التساوي فيهما دون الاسواء الآخر وهذا اي جنس التفاح عددي عادة فلا يجري فيه المجازفة والجواب عن هذا المنع بيان
وجودها في الفرع كما تقدم في جواب منعها في الاصل ولو كان بيان الوجود بعد بيان مراده كالامان اي كقولهم امان العبد امان من
اهله فيقبل كالماذون في القتال بتقرير انه فيمنع الاهلية للاذن في العبد فيجيب المستدل باني اريد كونه مظنة لرعاية مصلحة
الايمان وهو بايمانه بالتاكد مسلما ولا يمكن للسائل تعيين تفسيره بان يقول ليس مرادك هذا لتعين بيانه التفسير وعدمه على المذهب
الصحيح لانه ليس وظيفته وهو ظاهر لكن يمكنه من منع العلية حينئذ بان يقول كنت ظننت معناه كذا فمنعت وجوده في الفرع
مع تسليم العلة والان قد ظهر بيانك غيره فامنع العلية وسؤال اختلاف الضابط في الاصل والفرع يندرج فيه كشهود الزور اي
كقياس الشافعية شهود الزور تسببوا للقتل فيقتص منهم كالمكره فيقول المجيب الضابط في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة فلا
تساوي والجواب عن هذا السؤال بيان القدر المشترك من الضابط كما في المثال المذكور الضابطة التسبب للقتل الحرام تعمدا
وهو قدر مضبوط مشترك ولا يضر الاختلاف بوجه آخر اصلا والغرض المثال والا فلنا منع علية التسبب بل القصاص جزاء المباشرة
المكره مباشرة معنى لكون المكره آلة له لتقدم الاشارة في الاحكام والثاني من سؤال الفرع المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم فلا بد من
اصل يقاس عليه الفرع المذكور فهي معارضة قياسين فصار المعترض مستدلا والمستدل معترضا وقيل لا يقبل لان هذا خروج عن وظيفته

المعترض والمختار قبولها لان المعارض مانع عن قبول الحكم بهذه المعارضة فلا فائدة للمناظر باستدلاله الا بدفعه ولا يلزم غصب المنصب
فانه بعد تمام استدلال المستدل والممنوع الغصب قبل ذلك والجواب عن المعارضة بجميع ما صح من قبل المعترض اقول الا لمعارض
لان الدليل المعارض الذي اقامه المجيب معارض لكل دليل يقام على المطلوب فلا يندفع المعارضة الا عند من يرجح بكثرة
الادلة والجواب عنها ايضا بالترجيح على المختار لان الرجحان رفع المساوات المانعة عن العمل فاذا وجد فات المنع وتم غرض المستدل
من ثبوت العمل بمقتضى وقيل لا يقبل الجواب بالترجيح لتعذر العلم بتساوي الظنين فلا يشترط في المعارضة والترجيح فرعه بل الحق
بانه في المعارضة مترجح قلنا لو تم هذا لبطل الترجيح في الادلة مطلقا وهو باطل اجماعا والحل ان المعارضة بحسب ظن المعترض
فيعارض بما يظنه مساويا بالترجيح يندفع ثم اختلف في انه هل يجب الاشارة في الاستدلال الى الترجيح وعلى المختار من انه يجب
في قبول الترجيح فالمختار انه لا يجب الاشارة اليه في متن الدليل لانه ليس جزءا في الدليل مطلقا بل لتوهم المعارضة ولا معارضة
حين اقامة الدليل فلا وجه للاشارة اليها وقيل يجب قطعا لطمع المعترض في المعارضة ثم المعارضة عند الحنفية نوعان احدهما
معارضة فيها مناقضة للدليل وهي القلب فمنه اي بعض ما يسمى قلبا والا فهو لفظ مشترك جعل المعلول اي الذي جعله المستدل
معلولا علة في تعاكسه وقلبا اي جعل علة المستدل معلولا وبه انتقض الدليل وبطل وانما يكون هذا في التعليل بحكم شرعي ليتمكن من
قلب العلة معلولا مثل قول الشافعي الكفار يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين فيقول الحنفي في الجواب انما جلد بكر المسلمين لانه رجم ثيبهم
فالرجم في المسلمين علة للبكر لا كما زعمت والاحتراس عنه بجعله ملازمة والاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم ان امكن
كما في التوأمين في الحرية والرقية والنسب فاذا ثبت هذه الاشياء في احدهما ثبت في الآخر من غير حاجة الى العلية فيقال
في المثال المذكور ان جلد بكر الكفار فيرجم ثيبهم والملزوم حق فاللازم كذلك لكن على هذا يتوجه المنع على الملازمة فيجب اثباتها
واعلم ان هذا القلب يدفع باثبات التاثير فان بعد ظهوره لا يمكن من قلب العلة معلولا كقولها المدبر تعلق به حق الحرية
بعد الممات فلا تباع كام الولد الذي لا تباع اجماعا لذلك ولا يمكن المعترض من القول بانه انما تعلق حق الحرية لعدم البيع
كما لا يخفى ومنه جعل وصفه شاهدا لك في اثبات نقيض الحكم وقد كان شاهدا عليك باثبات الحكم نفسه ولو بزيادة وتفسير بل
لا بد منها لتغير قياس الشافعي صوم رمضان صوم فرض فلا يتأتى بلا تعيين في النية فيقول صوم فرض معين من الشارع
فلا يحتاج اليه بعد التعين كالقضاء بعد الشروع فيه لكن لا يحتاج الى التعيين في القضاء بعد التعيين الحاصل بالشروع بالنية
الا ان التعيين في الصوم الشهر المبارك من قبل الشارع ابتداء وههنا من قبله بعد التعيين فقد زيد فيه قيد التعيين واعلم انه قال
الامام فخر الاسلام رحمه الله القلب بالمعنيين وجعل كلا منهما من اقسام المعارضة الواردة على العلل مطلقا طردية او مؤثرة فورد عليه
ان هذا النحو من المعارضة مشتملة على النقض فينبغي ان لا يرد على المؤثرة واجيب عنه بان المناقضة فيها تبع وضمن في المعارضة
وكم من شيء لا يثبت قصدا ويثبت تبعا ولا استحالة فيه واما المناقضة نفسها فهي ليست تبعا وهذا الجواب ليس بشيء فان التوجه
في عدم جريان المناقضة في المؤثرة عنده كان عدم وجود التناقض في الشرعيات وهذا عام فيما اذا كان تبعا او شيئا آخر ولا
لان التناقض في الشرعيات محال قطعا وان بني كلامه على ظن المعارضة والمستدل فتجوز المناقضة فان مناقضة مظنونها
غير مستحيل فافهم والشافعية قسموا هذا القسم من مسمى القلب الى قلب لتصحيح مذهبه بان يكون النتيجة نفس مذهب المعترض كلها اي كما

لو قال الحنفي الاعتكاف اللبث في مكان فمجردة لايكون قربة كالوقوف بعرفة ليس مجردها قربة بل بعد ضم الاحرام فيجب في الاعتكاف ضم الصوم فيقول خصمه اذا كان لبثا فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة والى قلب يكون لابطال مذهب الخصم صريحا بان يكون نتيجة القلب منافي مدعى المستدل كما لو قيل من قبل الحنفية لمنع كفاية شعرة او شعرات في مسح الراس من اعضاء الوضوء فلا يكتفي فيه باقله كبقية الاعضاء وهي المغسولات فيقول فلا يقدر بالربع كبقيتها وبه يبطل مذهب المستدل ولا يثبت مذهب الخصم من كفاية الاقل بل يجوز ان يكون الكل مفروضا اقول ما في التحرير ان وروده مبنى على ان اتفاقهما على ان الثابت احدهما من قول المستدل والمعترض حتى ينتهض المعترض لابطال قوله محل نظر لان الناظر ربما لم يتعين مذهبه بل يقول يجوز ان نتيج من القلب مبطل قول المستدل وان لم يكن موافقا لمذهبه لان غرضه دفع الدليل لا اثبات شئ فافهم او الى قلب لا لابطال مذهبه التزاما بان نتيجة القلب ما لا ينافي مذهب الخصم الا ان لها لازما منافيا في مذهبه وذلك اما بنفي اللازم لمطلوب الخصم مع اعترافه الملازمة فالنتيجة هذا النفي وهو يلزم نفي المدعى كبيع الغائب اي كما لو قيل من قبل الحنفية بيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالنكاح الغائبة فيقول الشافعي اذا كان كالنكاح فلا يثبت خيار الرؤية كما لا يثبت فيه وهو لازم الانعقاد والصحة عند الخصم فلا يصح البيع لانتفاء اللازم واما باثبات الملازمة بالقلب مع قبوله انتفاء اللازم فيلزم انتفاء الملزوم الذي هو منافي مطلوب المستدل وقد لزم الملازمة ويسمى قلب المساوات كالمكره كما لو قيل من قبل الحنفية المكره مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه كالمختار في التطليق فيقول الشافعي فيصح الاقرار والايقاع كلاهما كالاصل وهو المختار يصحان منه مع ان الاقرار منه غير معتبر اتفاقا وقد اثبت الغالب الملازمة بينهما واعلم انه قال صاحب الكشف هذه الامثلة اوردها الشافعية فرضا لتقبيل اقسام لا انها واقعية صدرت من الحنفية لاثبات المذهب كيف لا والاوصاف المذكورة فيها طردية غير مقبولة عندهم لقولهم بالتاثير فافهم واعلم انه قد يقلب العلة من وجه آخر وهو ان يثبت بتقبيض وصف الاصل نقيض حكمه كصوم النفل اي كقول الشافعية صوم النفل عبادة لا يجب المضي في فساده احترازا عن الحج فانه يجب المضي في فساده ويجب الاتمام والقضاء بالافساد فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقول فيستوي المنذر والشروع فيها كالوضوء فيلزم بالشروع لانها يلزم بالنذر صحا وقد ثبت المساواة بينهما ويسمى هذا باعتبار المعارضة عكسا لان حاصله عكس حكم الاصل في الفرع فان الحكم في الوضوء كان عدم الوجوب بالشروع وفي الصوم الوجوب وهو في نفسه قياس العكس لان حاصله انها يلزم بالنذر فيلزم بالشروع كالوضوء لما لم يلزم بالشروع قال الامام فخر الاسلام روح الله روحه العكس نوعان نوع يصلح للترجيح وصحيح في نفسه ويمثل بهذا القياس وحاصله يرجع الى ترجيح الوصف بتاثير نقيضه في نقيض الحكم في الاصل كالوضوء مثلا ونوع آخر حكم بفساده ومثله بالمثال الاول وحاصله الى اثبات مطلق المساوات بين الشيئين بالقياس ثم الاستدلال بحكم احدهما على الآخر ثم اختلف في قبوله فالاكثر ومنهم القاضي ابو اسحق الشيرازي الشافعي وفخر الدين الامام الرازي الشافعي قالوا انه يقبل وهو المختار عند المص وقيل لا يقبل وعليه القاضي من الشافعية والامام فخر الاسلام رئيسنا واختاره الشيخ ابن الهمام لنا جعل المعترض وصفه اي المستدل لما يستلزم نقيض مطلوبه وهو الاستواء وهذا متوجه وقد قال الاستواء ليس نقيضا لمطلوبه الا ببعض الوجوه الخاصة ولم يثبت بهذا النحو من القلب بل لابد لاثباته من امر آخر وليس الاستواء مقصودا بالذات حتى يعدى والذي هو مقصود غير معدى والسر فيه ان المستدل انما ادعى وصفه علة لحكم في محل ولم يدع انه علة للمساوات في محل آخر حتى يلزم من التعليل بل ان لزم فلا يلزم الا المساوات في بعض

الوجوه وهي المساوات في الحكم الذي علله بالوصف وليس هو منافيا المطلوب المستدل اصلا فقائل فيه تعليقاب بالتماثل التساوق امنكرون قالوا اولا كون الوصف يوجب شبها لا يستلزم عموم الشبه ليلزم الاستواء مطلقا حتى في نقيض الحكم والمقيس هذا النحو من الاستواء

اقول انما يوجب هذا نظرية اللزوم وبيان اللزوم على المدعي الذي هو المعارض ولا يلزم من نظرية عدم القبول كالقلب المقبول ربما يكون مقدماته نظرية تدبير وجوابه ان الاستواء ام عام ويكون في امور مختلفة لا يصح وصف واحد يوجب ذلك في جميع الوجوه فلا يفي هذا القياس والعلة ان اوجب فلا يوجب الا الشبهة ببعض الوجوه ولو اثبت في الوجوه فبدليل آخر فلم يكن هذا القياس موجبا المنافي مدعى المستدل فلا يقبل فافهم وقالوا ثانيا ليس الحكم المستدل عليه ولا بد في القلب من ذلك قال في التنقيح القائمون بالصحة يقولون ليس المنافات ان يكون ذاتية وههنا منافات بالعرض فان الاستواء ان لا يختلف في الحكم وحكم احدهما مخالف لما ادعى المستدل بحكم الآخر كذلك ولا يبعد ان يقال ان العلة لا يوجب المساواة كيف كانت بل هو واجب ذاتها يوجب في بعض الاحكام فلا يستنبط منه الحكم المنافي الا بدليل آخر فهو مستقل والعكس يصير فضلا فافهم وقالوا ثالثا التنافي بحكم مجمل لا يعلم الا بعد الاستفسار فيكون مستفسرا فيلزم قلب المناصب فقائل تذكر ما سلف من نفي غصب المنصب والثاني المعارضة الخالية عن المناقضة

ولا بد فيها من اصل آخر وعلة اخرى واتحاد الاصل والعلة واحدا كان فيه المناقضة وهي اي العلة اما يوجب النقيض اي المنافي للحكم كالمسح اي كقول الشافعية مسح الراس ركن فيثلث كالغسل فيقول مسح الراس مسح فلا تثليث كالتيمم فهذا يفيد ان المسح لا يثلث نقيض الحكم واما يوجب اخص منه اي النقيض كنفي صغيرة اي كالقياس في صغيرة بلا اب وجدة صغيرة فيولى عليها في الانكاح كذات الاب يولى عليها فيقول الخصم الاخ قاصر الشفقة فلا يولى عليها في النكاح كالمال ان لا يولى عليها فيه فنتيجة هذا القياس عدم صحة تولية الاخ عليها وهي اخص من نقيض الحكم الاول وهو لزوم التولية مطلقا او يوجب ما يستلزمه اي النقيض كقول الامام ابي حنيفة في المنفي اي من نفي خبر موته اي زوجته بولدها المنفي صاحب فراش صحيح فهو احق من الفراش الفاسد فيقول الحنفي تابع الصاحبين والائمة الثلثة الثاني صاحب فراش فاسد فيلحقه الولد كالمتزوج بلا شهود ويلحق ولده به فالحكم اللازم منه نسبة الولد الى الثاني وهذا ليس نقيضا لثبوت النسب من الاول لكنه يستلزمه وذلك بالاجماع على ان النسب ليس منهما بل من احدهما فاذا ثبت من احدهما انتفى من الاخر ثم اعلم ان مبنى قول الامام على عموم نص الولد للفراش فافهم النوع الخامس من اسولة القياس ما يرد على المقصود من الحكم وهو القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع في الحكم لما كان حاصله منع الاستلزام اي استلزام الدليل ويعبر عنه في غير هذا الفن بعدم تمامية التقريب فلا يختص هذا النحو من الاعتراض بالقياس ولا بالطردية من العلل كما عليه بعض الحنفية بل محققيهم والكلام فيه يعرف بمقابلته بما مر في النقض وهو اقسام ثلثة

القسم الاول منه ما يكون لاشتباه الحكم على المستدل كقوله القائس الناصر لقول الصاحبين في المثقل القتل بما يقتل به غالبا فلا ينافي القصاص كالحرق لا ينافيه فيسلم المعترض عدم منافاته والنزاع انما هو في ايجابه وهو باق كما كان ومنه كرر اي كقول الشافعية مسح الراس ركن فيثلث فيقول تثليثا بالاستيعاب سلمنا حكم قياسك لكن النزاع باق القسم الثاني من القبول بالموجب ما يكون باشتباه الماخذ للحكم كقوله اي القائس المتبع لهما التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالمتوسل اليه فان التفاوت فيه نقلت الجراحات وكثرتها لا يمنع القصاص فالقتل بالمثقل لا يمنع القصاص فيقول سلمنا ان التفاوت

في الوسيلة غير مانع عن القصاص بل المانع في المثقل غيره ولم يلزم بطلانه من دليلك ويصدق المعترض في ذلك اي في بيان المأخذ وان بين اجمالا اعلى المذهب الصحيح ولا يعتد بخلاف من خالف لانه اعرف بمذهبه فيقبل قوله اقول على ان البيان على من ادعى ويكفي المنع فانك قد عرفت ان حاصل القول بالموجب يرجع الى منع الاستلزام فافهم والثالث من وجوه القول بالموجب ان يسكت عن مقدمة المستدل لظن العلم بها اي بسبب ظنه علم المخاطب بها فيسلم المقدمة المذكورة والحال انه هي بدون المطوية لا يستلزم النتيجة فيبقى النزاع كما كان كما يقول القائس ما هو قربة شرطه النية فيقول الخصم ما ذكرت مسلم لكن من اين يلزم ان الوضوء شرطه النية والنزاع انما وقع فيه اقول ههنا نظر وهو ان القول بالموجب فرع الموجبية اي فرع كون الدليل موجبا والكبرى وحدها ليس بدليل ولا موجب لها معنى يسلم فلا بد من ضم الصغرى فح لا يستقيم تسليمها تدبر ثم الجدليون متفقون على انه لا بد فيه من انقطاع احدهما اي المستدل او السائل اذ لو بين المستدل انه محل النزاع او انه مأخذه بالنقل مثلا او ان المحذوفة ما هي وهي معلومة ونتيجة القطع المعترض لانه لا يمكنه ح ان يسلم الموجب ويناقش في المدعى والا يكن كذلك فالمستدل منقطع واستبعد ابن الحاجب في الاخير لان المقدمة المطوية اذا ذكرت كان له المنع ولعل مرادهم انه ينقطع المعترض عن النحو الذي اعترض من القول بالموجب والا فكيف يدعي عاقل انه ينقطع عن الاعتراض مطلقا وفي التحرير وكذا الثاني مستبعد ايضا فللمعترض ان يقول ما خذي غير ما ذكرته فانه يمكن خفاؤه على المستدل الا ان يقال فح القطع المستدل لظهور ان ما زعمه مأخذا غيره والا استطاع ان يقول مأخذي غيره القطع المعترض لانه لم يبق في يده شيء يتعرض به ومن ههنا اي مما ذكرنا من بيان المستدل ما ينقطع به المعترض يستبين انه لا يلجئ اهل الطرد الى القول بالتاثير كما زعم بعض الحنفية زاعمين انه لما انتفى النزاع مع تسليم المقدمات لم يمنع الطرد شيئا فلا بد من القول بالتاثير فان الاجوبة المذكورة مغنية عن ثبوت التاثير فلا الجاء اليه فافهم ثم الاعتراضات اما من جنس او نوع واحد بان يكون كل منعا او معارضة او نقضا فيجوز تعدده اتفاقا بين النظار او من اجناس مختلفة كمنع ونقض ومعارضة فمنع تعدده اهل سمرقند للزوم الخبط في المباحثة والغضب للمنصب فان المانع بالنقض او المعارضة يكون مستدلا والمختار جوازه الا ان يكون من الايرادات مع قطع النظر عن الآخر كدليل بعد دليل وهو تعدد الدلائل جائز وكذا تعدد الابحاث ولا يلزم غصب المنصب في منصب واحد بل انما يلزم تعدد المباحث في ابحاث ولا ضير فيه فانه بمنزلة شخصين باحثين واذا جاز التعدد [illegible] ان يكون بحث في مقدمة والآخر في اخرى كمنع حكم الاصل ونقض العلية لان الجزء الثاني من الدليل انما يكون بعد تسليم الاول فهو اسقاط الثاني متعين للاعتراض والمختار جوازه لان التسليم فرضي لا اعتقادي حتى لا يقدر على الايراد عليه فيقدم ما يتعلق بالاصل فيمنع ثم يؤتى ما يتعلق بالعلية فيقال له يسلم الاصل فالعلية ممنوعة ثم ما هو متعلق بالفرع فيقال له يسلم العلة فيمنع وجودها في الفرع مثلا ولو لم يترتب هكذا يلزم منع بعد تسليم ضمنا فانه يتكلم على الفرع والا فقد سلم ضمنا الاصل والعلة فلا يحسن المنع بعده ومع ذلك جاز لان التسليم فرضي فافهم تكملة للائمة الاربعة الباذلين جهدهم لاقامة مباني الدين واساس الشريعة ابي حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي ومالك ابن انس المدني ومحمد بن ادريس الشافعي واحمد بن محمد بن حنبل رضوان الله تعالى عليهم وعلى من تبعهم باحسان على الاصول الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس اتفاق واختلف في امور حجيتها وتقدم منها شرائع من قبلنا انكره البعض من اتباع هؤلاء الائمة والاستحسان وقد تقدم انه ليس حجة خلافية والمصالح المرسلة نسب حجيتها الى الامام مالك وقول الصحابي ذهب الى حجيته بعض الحنفية

وتقدمت مع ماله وما عليه ومنها عدم الدليل عند الفحص فيدل على العدم واختاره بعض اصحاب الشافعي والحق عند الجمهور انه ليس
بدليل فان انتفاء الدليل لا يستلزم انتفاء المدلول الا بالشرع فانه دلت القواعد الشرعية على ان ما لم يقم فيه دليل بخصوصه فهو على
الاباحة كما مر الاشارة اليه ومنها الاخذ باقل ما قيل كدية اليهودي قيل الثلث وقيل النصف وقيل الكل فاخذ بالثلث وهذا يصح فانه
من اين نفي الزيادة وبعضهم ادعوا انه اجماع وقد تقدم والحق انه يصح للعمل لكون الاقل متيقنا لانه استدلال كالاخذ بالاصل في اخبار
الاشتباه فانه يعمل بما وافق الاصل فهو صحيح كما قلنا في سؤر الحمار ومنها الاستقراء واختاره البيضاوي من الشافعية والحق انه لا يدل
على حكم شرعي لعدم وروده الشرع بكل حكم كل جزء جزء تفصيلا حتى يستدل بالجزئيات على حكم الكلي والتفصيل بوروده بالعموم فلم يبق الاستقراء
بل العموم هو الدليل الا اذا دل على وصف جامع للجزئيات في الحكم فهذا الوصف والاستقراء انما هو تحقيقه في الجزئيات فال الى القياس
ومنها الاستصحاب وهو استدلال بالتحقق في الماضي على الوقوع في الحال وهو حجة عند الشافعية وطائفة من الحنفية منهم الامام
علم الهدى الشيخ ابو منصور الماتريدي قدس سره مطلقا للاثبات وللدفع وعند القاضي الامام ابي زيد والامام شمس الائمة
والامام فخر الاسلام رحمهم الله تعالى حجة للدفع فقط لا للالزام وبناء كثير ومنهم المتكلمون مطلقا في الاثبات والدفع وعليه الشيخ
ابن الهمام وهو المختار ومن ثمرات الخلاف المفقود فعند الشافعي رحمه الله تعالى يرث من الذي مات بعد فقده بانه لانه كان حيا وهو الآن
حي ايضا باستصحاب الحال وعندنا لا يرث لان حيوته الآن غير معلوم والاستصحاب ليس حجة ولا يورث ماله ايضا عندنا فمن قال بكونه
حجة دافعة قال الاستصحاب دافع لتوجه حق الغير بماله ومن لا يقول يقول لان الموت لم يعلم فلم يوجد شرط كونه موروثا فافهم لنا ان
الوجود بل علمه لا يوجب البقاء بل والا كان العلة الموجدة والمبقية واحدة وليس وجود العلة التامة للمعلول موجبا ومستلزما
لبقائها نفسها فلا يوجب بقاء المعلول ولا يستلزمه ويجوز ان ينتفي المعلول بعد تحققه بانتفاء العلة التامة بعد تحققها لا يلزم من وجود
البقاء فالحكم ببقائه بلا دليل اذ غير الاستصحاب مفروض الانتفاء والوجود السابق لا يوجب البقاء والحكم بلا دليل باطل فالاستصحاب
ليس بشيء واورد بان المدعى ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي بوجوده يفيد ظن البقاء قوله ما يوجب الوجود لا يوجب البقاء ممنوع
مطلقا بل عند عدم ظن المنافي يوجب ظنا اقول كلتا المقدمتين اعني كان موجودا ولم يظن انتفاؤه صحيحتان مع الشك في الوجود
وان كان هذا مكابرة صريحة فالحكم بالوجود تحكم لكونه مع الشك فلا يفيد الظن اصلا نعم قد يرجح الدفع على الاثبات في ثبوته بالاستصحاب
لان عدم الطاري اصل فلا يتغير حكمه الى ان يظهر طريان الطاري تدبر قائلو الحجية قالوا اولا بان افادة الظن ضروري ولهذا
ادعاه صاحب التلويح بعينه وعليه مدار تصرفات العقلاء من ارسال الرسل والهدايا فانه لو لم يكن الوجود دليلا على البقاء لجاز موت المرسل
فلا يهدي ولا يرسل واستبعد هذا الدليل بانه دعوى الضرورة في محل النزاع فلا يسمع وانا نظن بقاء الحيوة وعدم طريان الموت فلان
الموت فجأة خلاف العادة ولو ذهب زمان كثير يشك في الحيوة البتة اقول على انه لو سلم الظن لا يلزم منه الحجية الشرعية والكلام فيها
اذ لم يلزم منه النصب من الشارع وهو شرط كونه حجة شرعية ولا اجماع على اتباع الظن انما هو فيه اي في الظن الذي حدث بنصب
الشارع مع انه يجوز ان يرد الظن الذي حدث فيما حدث الى ما يثبت به الاصل كالاحكام الشرعية الثابتة بالانشاء فان الاصل
هناك البقاء لبقاء الانشاء ما لم يطرأ عليه مزيل وهذا لا ينافي ما ادعينا ان موجب الوجود لا يوجب البقاء الا انه كان مسلما
كليا وانما كان التصرفات اي تصرفات العقلاء مبنية على الشك والوهم دون الظن فلا يلزم من بناء تصرفاتهم عليه كونه مفيدا

للظن كالاحتياط اى يكفى ان مبنى الاحتياط الشك او الوهم كذا قالوا وقالوا ثانيا لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يجزم ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ
والموجب للوجود لا يوجب البقاء فلا يصح العمل بحكم علم نزوله قطعا والجواب بمنع الملازمة لجواز التواتر للشرائع وايجاب العمل اى الجواز
ايجاب الشارع العمل الى ظهور الناسخ فهذا الايجاب دليل موجب لبقاء الشرائع ولا احتياج الى الاستصحاب اصلا اقول ههنا ان القطع
به اى بالشرائع لم يقل به احد بل القطع فيما قام على بقاء دليل قطعى كالشريعة المطهرة لسيدنا صلوات الله وسلامه عليه وآله واصحابه
وسلم لدلالة الحجج القاطعة على بقائه الى يوم القيمة وبعض احكام الشرائع السابقة الباقية بالدلائل القاطعة وقالوا ثالثا الاجماع على
بقاء الوضوء والزوجية والملكية وكثير كطهارة الماء ونحوه مع طريان الشك فى البقاء فلو لم يكن الاستصحاب حجة لما صح الحكم بالبقاء قلنا
الانشاءات توجب احكاما باقية الى ظهور الناقض فتلك الانشاءات موجبة للبقاء فليس هناك البقاء بالاستصحاب اقول على ان اللازم
مما ذكرتم بقاء حكم الفروع لا الظن حكمنا بالبقاء والاستصحاب هو هذا الا ان كيف يحكم بظن البقاء والشك ينافيه وقد فرضت ايها
المستدل الشك فى البقاء فمن اين الظن ولك ان تقرر الاستدلال بانه لو لم يكن الاستصحاب حجة لما حكم ببقاء حكم من الاحكام
كالزوجية الثابتة بالنكاح والملك وغير ذلك بما ذكرتم من عدم لزوم كون موجب الوجود والبقاء واحدا والثانى باطل بالاجماع
وح لا يرد هذه العلاوة فافهم ومنها اى من الامور الزائدة على الاصول الاربعة التلازم بين الحكمين بلا تعيين العلة والا اى
وان تعين العلة فقياس هو لا امر آخر وهو من الاستدلال عند الشافعية حيث عرفوه بما ليس من الادلة الاربعة فالاستصحاب
والتلازم واخلاف فيه وهو اما بين ثبوتين من الطرفين بان يكون هذا لازما له وهو لهذا كما فى المساوات بينهما او من طرف فقط فهو بدون
الانفكاك من الطرف الآخر كما فى العموم مطلقا كمن صح ظهاره صح طلاقه وبينهما تساو عند الشافعية وعموم مطلقا عندنا الطلاق من الذمى
صحيح عندنا دون الظهار او بين نفى وثبوت بان يكون النفى يلزم الثبوت وبالعكس كما فى المنفصلة الحقيقية فان صدق الطرفين ممتنع
وكذا كذبهما فيكون رفع كل ملزوما لثبوت الآخر والا يلزم ارتفاعهما وثبوت رفع الآخر والا يلزم الاجتماع نحو الخنثى اما رجل او امرأة فانهما
فانه لا يخلو عن احدهما ولا يجتمعان فيهما واكثر احكامها احكام النساء عندنا اذا كان مشكلا او بين نفى وثبوت بان يكون نفى ملزوما
لثبوت كما فى مانعة الخلو فان طرفيه لا يكذبان وقد يصدقان فنفى كل ملزوم لثبوت الآخر دون العكس نحو ما لا يكون جائزا فهو منهى عنه
اراد به ما يعم المكروه او بالجائز ما يعمه او بالعكس اى اللزوم بين ثبوت ونفى بان يكون الثبوت ملزوما للنفى فقط كما فى مانعة الجمع نحو
يكون مباحا فليس بحرام والحق انه اى الاستدلال بالتلازم كيفية للاستدلال باحد الاصول الاربعة ومثل هذا القول لكن هذا ما دل عليه وكلما دل عليه
الامر فهو واجب فهذا واجب فكما ان هذا النحو من الاستدلال كيفية الاستدلال باحدها كذلك الاستدلال بالتلازم فانه راجع الى
على هيئة الاقترانى والاستدلال بالتلازم على هيئة القياس الاستثنائى كيف لا يكون هذا كيفية الاستدلال باحد الاصول والتلازم
اى الحكمين ليس بعقلى اذ لا مجال للعقل فى درك الاحكام الشرعية بل شرعى فلا يثبت الا بالشرع وهو الاصول فتدبر فانه حقيق
بالقبول والله اعلم بحقيقة الحال خاتمة الاجتهاد بذل الطاقة من الفقيه فى تحصيل حكم شرعى ظنى اقول المراد من الفقيه من له مهارة
اى مبادى الفقه بحيث يقدر على استخراجه من القوة لى العقل لا المجتهد بالفعل العالم بمسائله كما هو ظاهر المختصر حيث قال
والفقيه ما تقدم ومثله فى شرح البديع ايضا والا اى ان لم يكن كذا بل يكون المراد المجتهد العالم بالفعل لزم التسلسل فى الاجتهاد
لتوقفه على اجتهاد سابق وهو متوقف على اجتهاد آخر والا اى وليس المراد من تحفيظ الفروع الفقهية فقط على ما اخترع الآن لان لها

سعيه ليس باجتهاد اصطلاحا واذ عرفت هذا انكشف حقيقة ما قالوا قيد الفقيه احتراز عن بذل الطاقة من غير الفقيه وتحقيقه
شارح "مسلم" انه لا وجه له لانه لا يكون فقيها الا بعد الاجتهاد فبينهما تلازم مع انه يرد عليه اينما في التحرير ان التلازم بين الفقيه والمجتهد لا يغني
فان المذكور في التعريف بذل الطاقة وهو اعم من الاجتهاد وهذا تنزل انما قيد الحكم بالشرعي لانه المقصود ههنا وبذل الطاقة للعمليات
خارج عن الاجتهاد على هذا ايضا والتقييد بالظني احتراز عن نحو الاركان الاربعة وحرمة الزنا والشرب والغصب من الضروريات الدينية
مبني على ان النظرية تستلزم الظنية وقيل النظرية تستلزم الظنية وقيد النظرية لا بد منه فقيد بلزومه بالاستلزام انما هو في الشرعيات لا في
الحسيات بالوحي سيادة ت انها النظرية اما الضعف دلالة المتن او السند فان الامر الثابت من رسول الله صلى الله عليه وآله و
اصحابه وسلم بالتواتر مع قوة الدلالة والاحكام فيه تقييد القطع ضرورية وفيه ما فيه لان مبنى النظرية على الخفاء والخفي ربما يكون قطعيا
فتامل فيه ثم تصدوا اي الاجتهاد والى الاجتهاد واجب عينا وفرض على المسؤول عن حكم عند خوف فوت الحادثة بحيث لا يستطيع السائل
السوال من غيره قبيل وواجب عينا في حق نفسه بحيث احتاج هو للعمل وواجب كفاية عند عدم الخوف فوة الى ذلة وثم مجتهد غيره
يمكن السائل من السوال عنه فيأثمون بتركه ويسقط عن ذمة الكل بفتوى احدهم لحصول المقصود ولو ظن المجتهد الآخر كونها اي
الفتوى خطأ الا ان ظنه هذا لا يكون حجة على المفتي ويحتمل الخطأ ومثله فلا يمنع العمل فلا يجب عليه التنبيه والى اجتهاد ومندوب
كالاجتهاد قبل الوقوع الحادثة الغير المعلومة الحكم والى اجتهاد حرام في مقابلة قطعي هذا وهذا ليس اجتهادا حقيقة ولا يصدق الحد عليه
ايضا والتقسيم انما اريد مطلق بذل الطاقة في استخراج الحكم او هو كتقسيم الفرس الى الفرس المركوب والى شبه المرسوم على الحائط
ثم المجتهد على قسمين مجتهد مطلق اي من له قدرة الاجتهاد في كل حادثة اتفقت ومجتهد في البعض وسيجي حاله وشرطه اي شرط المجتهد
حال كونه مطلقا العقد صحة ايمانه فانه شرط في كل عبادة والاجتهاد في استخراج الحكم فلا بد من معرفة الحكم ومن هو وسيلة في تبليغ
الاحكام وسائر صفاته من القدرة والعلم والارادة والكلام والحكمة ونحوها ولو بالادلة الاجمالية لغني معرفة الادلة التفصيلية
المذكورة في الكلام بحيث يقدر على دفع شبه المكابرين المجادلين ليس شرطا ومعرفة الكتاب متنا ومعنى وحكما لانه اساس
الاحكام ثم معرفة الكتاب كله ليس شرطا بل القدر الذي له تعلق بالاحكام وفي تقديره اشار بقوله وقيل تقدير خمسمائة آية
وبعد معرفة السنة متنا فيعلم معناه وطرق تاويله ثم ليس معرفة جميع السنن شرطا بل القدر الذي يدور عليه اكثر الاحكام
قيل التي يدور عليه العلم الف ومائتان ومعرفة سنده سندا بان العلم تواتره او شهرته او سندها الذي رويت به احادا مع
العلم بحال الرواة والا لم يتميز عنده الصحيح من السقيم فلا يظهر اخذ الحكم ولو بالنقل عن ائمة الشان ولا يشترط معرفته بنفسه بملازمته
اياهم وبعد معرفة مواقع الاجماع لئلا يجتهد مخالفا له مع كونه قطعيا ان يكون خبر قبوله وشرطه اي شرط العمل بهذه الشروط ان
يكون ذا حفظ وافر من العلم مما تصدى له هذا العلم علم الاصول فان تدوينه وان كان حادثا لكن ما يمدون صيغة المقول سابق
ان طرق استخراج الاحكام انما يتبين منه ثم لا بد له من معرفة الصرف والنحو واللغة لكن بقدر ما يتمكن به من معرفة معاني
الكتاب والسنة لا كونه مثل الاصمعي والخليل وسيبويه واما العدالة فشرط قبول الفتوى فان الفاسق واجب التوقف في
اخباره بالنص وليس شرطا في نفس تحقق الاجتهاد وكما لا يخفى مسئلة اختلف في تجزي الاجتهاد بان يكون مجتهدا في بعض المسائل
دون بعض ويتفرع عليه اجتهاد الفرضي اي من معرفته في نصوص فرائض السهام والآثار الواردة في الفرائض مجتهد دون غيرها

من الاحکام فالاکثر قالوا نعم تجزی الاجتهاد ومنهم الامام حجة الاسلام الغزالی قدس سره من الشافعیة والشیخ ابن الهمام رحمه الله
منا ویلوح و صاحب البدیع به ایضا وهو الاشبه بالصواب وقیل لا یتجزی وتوقف ابن الحاجب لنا کما اقول ترک العلم
ای عمل عن دلیل الی تقلید وهو لیس بعلم حقیقة خلاف المعقول فلا یلتفت الیه کیف وفیه ای فی التقلید ریب عند المقلد
مطابق ام لا وما عن الدلیل خال عن هذا الریب وقد قال رسول الله صلی الله علیه وآله وعلی اصحابه وسلم دع ما یریبک الی
ما لا یریبک ولنا ثانیا قوله صلی الله علیه وآله وصحابه وسلم استفت نفسک وان افتاک المفتون ففیه ترجیح اجتهاد ه علی اجتهاد
غیره حیث امر بالاستفتاء عن نفسه ولنا ثالثا ان المجتهد فی البعض یعرف حکمه عن دلیل منصوب من قبل الشارع فیحصل له ظن انه حکم الله
تعالی فیجب اتباعه ولا یسوغ ترکه بقول احد فانا انما امرنا بالاتباع لقول رسول الله صلی الله علیه وسلم واتباع غیره بظن انه
حاک واذا علم حکم من قوله فقد ظن انما مراده مخالف لحکمه فیحرم اتباعه ومن له حسن ادب باحکام الله تعالی لا یتعدی عن هذا
الاصل فافهم واستدل علی المختار اولا لو لم یتجز الاجتهاد وانحصر فی اجتهاد المجتهد فی الکل لعلم ای لزم للمجتهد یعلم جمیع الماخذ للاحکام
کلها فعلم جمیع الاحکام وهو باطل قطعا فالاجتهاد متجز واجیب بمنع الملازمة الثانیة بجواز التوقف ای الجواز توقف معرفة بعض
الاحکام علی الاجتهاد فی الماخذ ولا یکفی العلم بالماخذ فقط وعدم المانع من التعارض وغیره اقول ولک ان تمنع الملازمة الاولی
وهی لزوم معرفة جمیع الماخذ بعدم التجزی لان امیر المومنین عمر رضی الله عنه وغیره من الصحابة رضی الله تعالی عنهم حتی بدوا
فی مسائل کثیرة لم یستحضروا فیها النصوص الواردة حتی رویت تلک النصوص لهم فرجعوا الیها وهذا غیر واف فانه ان جهل ماخذ
بعض الاحکام فهل یمکن من استخراجه منها فلم یکن مجتهدا فی الکل ومعرفة الماخذ عبارة عن معرفة امور یتمکن بها استخراج حکم
واقعة وامیر المومنین وان کان لم یستحضر بعض الاحادیث لکنه کان یعلم امورا یتمکن منه استخراج حکم ما ورد الخبر ولو بالقیاس
نعم بعض الصحابة افتوا بعض المسائل وفی بعضها احتاجوا الی الغیر فاما للتعارض او نحوه من الموانع او لعجز من ولائل تجزی الاجتهاد
کما حکی صاحب الکشف عن الامام حجة الاسلام فافهم واستدل علی المختار ثانیا اذا حصل ما یتعلق بمسئلة مما یتوقف علیه
تحصیلها لاحد فهو وغیره ممن حصل له ما یتعلق به المسائل کلها فیها ای فی تلک المسئلة سواء کما انه یمکن هذا من استخراجها کذلک یتمکن ذلک فیقبل قول ذلک و
یحرم التقلید کما یقبل قول هذا ویحرم التقلید والمزیة فی غیرها لهذا لا دخل له فیها فی تلک المسئلة واجیب بمنع الاستواء بینهما
فی استخراج تلک المسئلة کیف قد یکون ما لم یعلمه متعلقا بها فلا یتمکن من استخراجها فان قلت فالمجتهد المطلق ایضا غیر عالم بالجمیع بالفروع
فیجوز ان یکون لما لا یعلمه تعلق بجمیع المسائل فلا یصح اجتهاده قال وهذا ای التعلق بما لا یعلمه بها غیر ظاهر فی المجتهد المطلق بل
الظاهر عدم التعلق والحق ان ابداء هذا الاحتمال فی المجتهد فی البعض ایضا بعید لا یلتفت الیه المنکرون قالوا کلما یقدر الجهل به
للمجتهد فی البعض یجوز تعلقه بالحکم فلا یتمکن من استخراجه الحکم فلا یصح الاجتهاد فیه قلنا المفروض فیه حصول جمیع ما یتعلق به فی ظنه
ولو کان هذا الجمیع بتقریر الائمة والاحتمال البعید الذی ذکرتم لا یقدح فی الظن وعلیه المدار فان قلت قد سلم المصنف فی الجواب
استدلالهم الثانی احتمال التعلیق وههنا منع قلت هناک کان فی جواب الاستدلال ویکفی للمنع الاحتمال وههنا الاحتیاج
هذه المقدمة لا تمام الدلیل فلا یکفیه الاحتمال والحق غیر خاف علیک واقول ایضا لو تم هذا الدلیل لکان کل مجتهد مساویا للکل وکل
فی العلم والا لکان البعض مجهولا للبعض ویجوز ان یکون له دخل فی المسائل فلا یصح واللازم باطل کیف ویلزم ان یکون ابن شریح

مساوياً للائمة الاربعة بل للخلفاء الراشدين والعبادلة واي خلف اشنع من هذا اسكت كلمه بل كان يجوز له صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
الصلوة والسلام الاجتهاد في الاحكام وهي في حسنها القياس فقط لا معرفة المنصوصات لان المرادات من النصوص واضحة عنده
عليه وعلى آله واصحابه وسلم فليس اجتهاده في معرفة المراد من المشترك ونحوه ولا تعارض عنده فليس الاجتهاد لدفعه وانما
الاجتهاد بالحاق مسكوت بمنطوق وهو القياس فمنعه الاشاعرة التابعون للشيخ ابي الحسن الاشعري واكثر المعتزلة شرعاً او عقلاً
الظاهر انه لف ونشر غير مرتب وجوزه الاكثر واذا جاز فهل كان متعبداً به قال الاكثر قالوا نعم كان متعبداً لكن عند الحنفية كان متعبداً بعد
انتظار الوحي الى خوف فوت الحال وقيل لان اليقين لا يترك عند امكانه فيذهب الى الظنون وهذا امر معقول ضروري وانكاره مكابرة
وان اقر عليه بعد اجتهاده صار اجتهاده كالنص قطعياً في الافادة لانه لا تقرير على الخطاء لانه مثل الاحكام وصحته عنده فيكون منصوصة في حقه وفي منصوص العلة
التعبد لازم كما تقدم فلزم التعبد في الاحكام فان قلت فاذا كانت العلل عرف صحته فينبغي ان لا يقع الخطاء وقد جوزتم قلت الخطاء العلة المطلقة في تحقق العلل في الفرع
لا الخطاء في تعليل الاصول فان العلة كانت معلومة عنده من حين النزول ولا تقرر على الخطاء واستدل على المختار اولاً بقوله تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا
ان يكون لهم اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم يعني لولا سبق الكتابة في اللوح المحفوظ انه لا يعذب من اجتهد بخالص النية مجتنباً عن شائبة الهوى واخطأ من غير
تقصير في بذل الجهد لمسكم العذاب وقيل معناه لولا كتاب سبق انه لا يعذب ما دمت فيهم والاول اوفق بالسياق فافهم روى
مسلم حديثاً طويلاً مشتملاً على قصة بدر فيه قال ابن عباس فلما اسروا الاسارى قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لابي بكر
وعمر ما ترون في هؤلاء الاسارى قال ابو بكر يا رسول الله هم بنو العم والعشيرة ارى ان تأخذ منهم فدية يكون لنا قوة على الكفار
فعسى الله ان يهديهم الى الاسلام فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ترى يا ابن الخطاب قلت لا والله يا رسول الله ما
الذي رأى ابو بكر ولكن ارى ان تمكننا فنضرب اعناقهم فتمكن علياً من عقيل فيضرب عنقه وتمكنني من فلان نسيباً لعمر قال فاضرب عنقه
فان هؤلاء ائمة الكفر وصناديدها فهوي رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال ابو بكر ولم يهو ما قلت فلما كان من الغد جئت فاذا
رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر قاعدان يبكيان فقلت يا رسول الله اخبرني من اي شيء تبكي انت وصاحبك
فان وجدت بكاء بكيت وان لم اجد تباكيت لبكائكما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابكي للذي عرض علي اصحابك من
اخذهم الفداء لقد عرض علي عذابهم ادنى من هذه الشجرة شجرة قريبة من نبي الله صلى الله عليه وسلم وانزل الله عز وجل ما كان للنبي
ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض الى قوله فكلوا مما غنمتم حلالاً طيباً فاحل الله الغنيمة لهم وفي كتب التواريخ من ازيد هذا وفيها قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر مثلك يا ابا بكر مثل ابراهيم قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثل ابي بكر مثل عيسى قال
ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ومثلك يا عمر مثل نوح قال رب لا تذر على الارض من الكافرين
دياراً ومثلك مثل موسى قال ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم وفي رواية الواقدي في كتاب المغازي قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء عذاب ما نجى منه الا عمر فقد بان لك ان هذا الحكم كان عن راي والا لما وقع العتاب فقد بان
هذا لا يدل على كون اخذ الفداء بالراي فانه يجوز ان يكون مخيراً بين الفداء والقتل ويكون القتل اولى والعتاب لترك الاولى
ولا يخفى ان هذا بعيد فان مثل هذا الوعيد الشديد لا يكون على خلاف الاولى فافهم واستدل على المختار ثانياً بقوله صلى الله عليه وسلم

في حجة الوداع لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي فعلم ان سوق الهدي كان بالراي والا لما قال ما قال قيل معناه
لو علمت سابقا ما علمت الآن من الحرج الذي وجد في السوق لما سقت ثم هذا التقدير متجه فان هذا الحديث وقع في حجة الوداع حين
امر القوم بالتحلل عن احرام الحج بالعمرة ولم يتحلل هو نفسه صلى الله عليه وسلم لما ساق الهدي فتحرجوا عن التحلل وارادوا ان يبقوا واهدى
رسول الله صلى الله عليه وسلم علما منهم لما في ما فعل من الاجر فقال ان سوق الهدي مانع اياي من التحلل قبل ان يبلغ محله ولو علمت
بانكم لا تطيبون انفسكم الا بالاتباع في فعلي لما سقت الهدي وتحللت وهذا لا يدل على ان السوق كان عن راي وظهر الآن خلافه بل كان
بحكمه معلوما من الندب وكان اختياره صلى الله عليه وسلم احرى منه ثم قال تطييبا لو علمت كذا لتركت هذا المندوب ولو تدبرت
في قصة حجة الوداع المروية في الصحيحين وغيرهما لما وجدت عن الحق متجاوزا عما قلنا واستدل ثالثا بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب
لتحكم بين الناس بما اراك الله اذ لا يصح فيه الابصار اي لا يصح ان يكون الاراءة بمعنى الابصار فان الاحكام امور معقولة لا محسوسة
ولا يصح العلم ايضا اي ولا يجوز ان يكون الرؤية بمعنى العلم لعدم المفعول الثالث فلا بد له منه ومفعوله الثاني ضمير مقدر راجع الى
كلمة ما فهو في معنى المذكور فيلزم الاقتصار على المفعول الثاني وهو غير جائز بل المراد الراي والمعنى لتحكم بما جعل لك الله رايا وهذا
الاستدلال منقول عن الامام ابي يوسف رح فان قلت لما لا يكون ما مصدرية ويكون المفعولين متروكين فلا استحالة والمعنى لتحكم باعلام الله لك قال وحمل
ما مصدرية ضعيف لانه اقل بالنسبة الى الموصولة وايضا المبادر على هذا التقدير فيلزم ترك التحكم به وهو بعيد فتامل فان قلت لعل المراد بالراي الالهام كما حمل عليه
الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى قال وحمل فخر الاسلام على الالهام لا يضير ما نحن بصدده لعمومه لغة واعتبارا له فالالهام فرد من افراده لانه هو المعنى واجيب عن هذه
الوجوه انها لا تدل على التعبد ووجوب العمل وانما يدل على الوقوع فالجواز والمطلوب ليس الا هذا وانت لا يذهب عليك ان جواز الاستدلال بالراي يفيد
الحجة من حجج الشرع في حقه كما هو في حقنا رحمه الله تعالى واجبة العمل لاسيما عند خوف فوت الحادثة بعد انتظار الحجة القوية قالوا ثالثا استدل العلماء بانه اي
الاجتهاد منصب شريف فانه بذل الوسع لتحصيل ما هو اكثر ثوابا من العلم بالظاهر لانه اكثر تعبا اي تعبا فلا يختص به غيره والا لزم فضل الغير عليه
وقد يقال قد لا يدرك الافضل رتبة لما ادرك اعلى منها وههنا النبوة اعلى من درجة الاجتهاد فيمنعه عنها واجيب بان منع الاعلى انما يكون اذا
تنافيا وههنا لا تنافي فافهم واجيب بان اختصاصه بدرجة اعلى اقتضى تخصيصه بخصائص من الاحكام فيجب عليه ما لا يجب على غيره ولا
يباح لغيره كاباحة الزيادة على الاربع في النكاح ووجوب التهجد الى غير ذلك فليجز ان يكون ممنوعا من الاجتهاد ولك ان تستدل
بعمومات دلائل القياس مثل فاعتبروا والتخصيص من غير دليل المنكرون قالوا اولا قال الله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي والقياس غير وحي فلا ينطق به قلنا ما ينطق مختص بالقرآن بانه رد قولهم افتراه من عند نفسه فان قلت اليس العبرة لعموم اللفظ
قلت نعم الا ان ههنا قرينة التخصيص فانه صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول بالراي في امور الحرب وامور اخرى فلا بد من التخصيص
بجعله مخصوصا بالسبب ولو سلم عمومه فالقياس وحي باطن عند الحنفية وليس نطقا بالهوى فالقياس قبل القياس اذا كان وحيا لكن المتبادر
منه في اطلاق الشرع ما كان سواه قلت كلا فان كلما يكون من الله تعالى فهو وحي فتامل ولو سلم ان نفسه ليس وحيا فلما كان
متعبدا به بالوحي كقوله تعالى فاعتبروا لم يكن نطقا عن الهوى بل لاتباع الوحي وهل هو الا كنطق الادعية في الصلوة فافهم وقالوا
ثانيا لو جاز التعبد بالقياس لجاز مخالفته لانه لازمه واللازم باطل فالملزوم مثله قلنا اللزوم بين المخالفة والقياس
ممنوع بل اللزوم انما هو اذا لم يقترن به قاطع وههنا قد اقترن وهو التقرير وهذا يدل بظاهره على انه يجوز المخالفة قبل التقرير

وهو لما ترى فالاولى ان يقال ان اللزوم ممنوع مطلقا بل انما يصح المخالفة لراي من ليس في رتبة الاقتداء في كل قول وفعل الا من
هو نفسه فافهم وقالوا ثانيا لو كان صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم متعبدا به لم يؤخر جوابا عما سئل عنه وقد آخر كثيرا الحكم في الظهار واللعان
وفي التمثيل بهما نظر فانه لم يؤخر الجواب فيهما بل اجاب في اللعان وقال البينة والحد في ظهرك لهلال بن امية كما ورد في الصحيح وقال في ظهار
اوس بن الصامت ما ارى الا انه قد بان منك ثم نسخ الحكم ان بنزول آية ما فافهم قلنا لا نسلم الملازمة وجاز ان يكون التاخير لاشتراط
الانتظار كالحنفية اي كما انهم يشترطون او لعدم وجود الاصل او لاستفراغ الوسع في الاجتهاد فلم يجب سليما وبالجملة التاخير لا يمنع وقالوا
رابعا صلى الله عليه وسلم قادر على اليقين بنزول الوحي والقادر على اليقين يحرم عليه الظن اي اتباعه قلنا الوحي غير مقدور
له بل من جهة الله تعالى فالقدرة فيما نزل فقط ولو سلم القدرة فمقتضاه اي مقتضى الدليل ان لا يجتهد ما دام راجيا له وهو قول
الحنفية لان القدرة ما دام الرجاء فافهم فائدة الوحي عند الحنفية فيما ادعي باطن وهو الاجتهاد والمقرر عليه قيل اجتهاده كاجتهاد
غيره محتمل الخطاء والصواب فتسميته وحيا دون اجتهاد غيره اصطلاح وبالتقرير يعلم انه صواب فالوحي هو التقرير لا الاجتهاد والقياس
لكن الحق ان اجتهاده مخالف لاجتهاد الامة فان العلة واضحة له صلى الله عليه وسلم كالشمس على نصف النهار وانما الراي
في وجوده في الفرع مع عدم المانع وهو يعرف بالحس او العقل فهو في الحقيقة تطبيق ما علم بالوحي على الجزئيات وهذا لا يخرجه عن كونه
وحيا بل يؤيده الا انه قبل التقرير احتمال الخطاء قائم في كون الفرع من جزئيات العلل الموحى بها لا تطبيق الوحي عليه وبعد التقرير يزول
هذا الاحتمال الا ترى ان دلالة النص وحي البتة وليس الا لانه العلة الجامعة غير مدركة بالراي بل الوحي لغة فافهم ووحي ظاهر وهو
ما سمعه من الملك قرآنا كان او غيره او ما يشير اليه الملك كما اشار بقوله الى هذا النحو ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب ولا تطلبوه بطريق محرم او ما يلهمه الله تعالى مع خلق علم ضروري انه منه وشمس الائمة
رحمه الله تعالى جعل الالهام من الباطن والجمهور جعلوه وحيا ظاهرا لان المقصود ينال به بلا تامل بخلاف القياس ومثله الرؤيا
فانه ايضا مفهم للمراد بلا تامل لما قالت عائشة ام المؤمنين اول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا فكانت
الرؤيا لا جاءت مثل فلق الصبح رواه الشيخان ثم ان هذا انما يتم لو لم يحتج رؤياه الى التعبير وما قالت ام المؤمنين لا ينافيه فانه انما قالت
في رؤيا كانت في البدء فالاولى ان يقيد بخلق علم ضروري بتعبيره ثم الهامه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم حجة قطعية عليه وعلى
غيره يكفر منكر حقيته ويفسق تارك العمل به كالقرآن واما الهام غيره من الاولياء والكرام فقيل حجة في الاحكام ونسب الى قوم من الصوفية
وفرقوا بين الهامهم والهام الانبياء ان الهامهم لا يكون الا موافقا لما اسسه شرع نبيهم المتبوع ومؤيدا بتائيد منه لا يتلقون العلوم
الا بواسطة روح نبيهم المتبوع ويقولون هذا الشرع بالتبعية واما الانبياء فيلهمون موافقا لما شرع سابقا فيقررونه او مخالفا فينسخونه وليس
لهم حاجة الى التائيد بل ياخذون من الله تعالى من غير وساطة فافهم والجعفرية من الروافض بل الروافض كلهم يرون الائمة الاثني عشر
كرم الله وجوههم معصومين من الخطاء مثل الانبياء فان ارادوا هذا فلا وجه للتخصيص بالجعفرية وان ارادوا نحو الالهام فلا نفيد موته وقد ختم الله
على قلوبهم فكيف يكون مذهبهم اتباعه وقيل الالهام حجة عليه اي على الملهم عليه فقط دون غيره ونسب الى عامة العلماء ولعل
وجهه ان الهامهم وان كان حجة قاطعة الا انه لا يجب عليهم دعوة الخلق اليه من حيث انه الهامه ولا على الخلق تصديقهم في كونهم ملهما عليهم
والحجة فرع التصديق والا فيرد عليهم انه اما حجة يفيد كونه حاكما بما في الواقع فالكل في التمسك به سواء واما ليس حجة فلا يكون

حجة في حق نفس الملهم وقيل ليس حجة اصلا واختاره الشيخ ابن الهمام وعلل بانعدام ما يوجب نسبته الى الله تعالى اي ليس هناك ما يدل
على انه من عند الله تعالى حتى يكون مطابقا حجة وفيه ما فيه فان الالهام لما يكون الا مع خلق علم ضروري انه من عند الله تعالى وعين الروع
المحدث فيه لا يتطرق اليه شبهة الخطاء وهذا النحو من العلم اعلى مما يحصل بالادلة غير القاطعة فالعجب كل العجب عن مثل هذا الشيخ فانه قد قصر نظره
من العلم ولعله زعم ان الالهام ما يحدث في القلب من قبيل الخطرات وليس كذا كما سمعت ما كتب الشيخ قطب وقته ابو يزيد البسطامي
قدس سره الشريف لبعض من المحدثين انتم تاخذون عن ميت فتنسبون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن ناخذ من الحي
الذي لا يموت وان تاملت في مقامات الاولياء ومواجيدهم واذواقهم كمقامات الشيخ محي الدين وقطب الوقت السيد محي الملة والدين السيد
عبد القادر الجيلاني الذي قدمه على رقاب كل ولي والشيخ سهل بن عبد الله التستري والشيخ ابي مدين المغربي والشيخ ابي يزيد البسطامي وسيد الطائفة جنيد البغدادي والشيخ ابي بكر
الشبلي والشيخ عبد الله الانصاري والشيخ احمد النامقي الجامي وغيرهم قدس اسرارهم علمت علم اليقين ان ما يلهمون به لا يتطرق اليه احتمال
شبهة بل هو حق حق مطابق لما في نفس الامر ويكون مع خلق علم ضروري انه من الله تعالى لكن لا ينالون هذا النوع من
العلم الا بالتبعية المحمدية وتائيده لا بالذات من غيره وسيلة اصلا وان تاملت في كلام الشيخ الاكبر [illegible] خاتم الولاية
الشيخ محي الملة والدين الشيخ محمد ابن العربي قدس سره ووفقنا لفهم كلماته الشريفة لما بقي لك شائبة وهم وشك في ان ما يلهمون به من الله
تعالى ومما ينبغي ان ينبه انه علم ضروري من الدين ان اولياء هذه الامة افضل من اولياء الامم السابقين كما ان نبيهم افضل من نبي السابقين
ولا شك ان الاولياء الذين كانوا في بني اسرائيل مثل مريم وام موسى وزوجة فرعون كان يوحى اليهم ولا اقل من ان يكون الهاما
ولا يكون الا مع خلق علم ضروري انه من الله تعالى فهو حجة قاطعة ولو لم يكن احد من هذه الامة المرحومة الفاضلة منهم في تحصيل
العلم القطعي يكون مفضولا عنهم غاية المفضولية لان التفاضل ليس الا بالعلم والفضل بما عداه غير معتد به فلا جرم يمتنع من هذا اللازم
فافهم **فرع** هل يجوز عليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الخطاء في اجتهاده وكذا في اجتهاد سائر الانبياء عليهم السلام فالاكثر من اهل
السنة قالوا نعم يجوز وقيل لا يجوز ونقل هذا النفي عن الروافض ايضا لنا مفاداة اسارى بدر كان بالراي وكان خطاء لنزول العتاب
كما مر واما عدم نقضه فلان حكم الاجتهاد لا ينقض وايضا روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يخرج عن احد ما فدوا به فلما نزل فكلوا
مما غنمتم حلالا طيبا اخذ قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله تعالى ان هذا لم يكن خطاء وكيف وقد قرر والخطاء مما لا يقرر عليه
بل كان اخذ الفداء جائزا الا ان تعيينهم كان عزيمة المفاداة رخصة فعوتب باختيار الرخصة وهذا لا يكاد يقبل فان مثل هذا العتاب قد
يصدر للتنبيه فاين التقرير والعمل بالرخصة لا يستحق ان ينزل العتاب فكيف والعذاب من الشجرة واما الاخذ فبعد ظهور الخطاء فان ورود التحليل [illegible]
بعد ظهور الخطاء ولنا ايضا انه خطاء داود على نبينا وآله واصحابه وعليه الصلوة والسلام في الحكم في الحرث وفي القضاء في الولد في قصتهما
اصحاب سليمان وغير ذلك من الوقائع واستدل على المختار ايضا انه لولا امتنع الخطاء لكان لمانع والاصل عدمه وفيه نظر
ظاهر فانه لا بد من وجود مقتض وهو ممنوع في محل النزاع واجيب ايضا بعد تسليم ان الامتناع للمانع بانه اي المانع كمال فهمه وعلو
درجته فانقلبت وقع السهو مع وجود كمال الفهم قال ونحوه في سجد ليس مما نحن فيه لاشتراط استفراغ الوسع كما في
الاجتهاد ولا استفراغ ههنا واستدلت ثانيا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انكم تختصمون
الى آخر الحديث وهو ما في الصحيحين انكم تختصمون الي فلعل بعضكم الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت

لم تبق من حق الفيه فوا يا خذ منه شيئا فانما اقطع له قطعة من النار اجيب ان الكلام في استنباط الكليات من الاحكام لا في تطبيق
الجزئيات عليها والحديث يدل على الخطاء في الثاني لا الاول ولو تثبت بدلالة النص تنقيح المناط لم يبعد المنكرون و لو
اولا الشك في الاصابة يخل بمقصود البعثة فان المقصود منه ان يعيد تواقيها بلغ ويعمل به قلت الاخلال مطلقا ممنوع وانما يكون
الاخلال لو كان الشك في الرسالة وليس كذلك اقول في الاستدلال ثانيا على ان التقرير حاسم للشك فلا اخلال وانما الاخلال لو بقي
الشك . وقالوا ثانيا لو جاز الخطاء لتحرم الامر من قبل الشارع باتباع الخطاء الا انا مامورون بالاتباع له عليه وعلى آله واصحابه
الصلوة والسلام في الامور كما قلنا نحن معشر المجتهدين منه كالعوام من المجتهد بل ليس بذه النسبة فان العامي يجوز له انكار هذا المجتهد واختيار غيره وليس لنا
اختيار نبي آخر واذ قد امر العوام باتباع الخطاء من المجتهد لكونه افضل منهم فالامر باتباع الخطاء الصادر من سيد البشر اولى بالتحقق
وقالوا ثالثا اجتهاده اولى بالعصمة من الاجماع فانه افضل من اهل الاجماع اقول لو تم هذا لم يكن الاجماع مقدما على
النص عند التعارض هذا وليس بشيء فان تقدم الاجماع على النص ليس لانه اولى بالعصمة من النص بل لان السماع
كاشف عن وجود ناسخ اوضعف في ثبوت النص او انه مأول والا لزم المعارضة بين القاطعين بل الحق في الجواب ان
الاولوية دعوى من غير برهان وكونه افضل من الاجماع لا يوجب التفضيل من كل الوجوه الجزئية فان الفضل الجزئي
لا ينافي من الفضل الكلي الم تر انه كيف فضل امير المؤمنين عمر في اسارى بدر فافهم فرع على هذا الفرع واذا اجازفته
الخطاء في الاجتهاد من الانبياء والعمل بحكم خطاء من سيدهم الذي كان نبيا وآدم بين الماء والطين
صلوات الله وسلامه عليه وآله الطاهرين واصحابه المعظمين فاي استبعاد في وقوع الخطاء لابراهيم عليه السلام
في تعبير رؤياه بل امر في المنام بذبح الكبش ورآه مذبوحا لكن في صورة الولد فلم يعبره وزعم انه مامور بذبح الولد والدليل
انه راى انه يذبحه كما قال اني اري في المنام اني اذبحك فلو لم يكن الرؤيا معبر الوقع ذبح ابنه او يكون كاذبة
وكلاهما باطلان فمن شنع على الشيخ الاكبر صاحب فصوص الحكم في تجويز هذا النحو من الخطاء فمن قلة تدبره وسوء فهمه
وانما شنع على نفسه وصار حيث يضحك من صنعه هذا الصبيان فافهم وتثبت مسئلة قال طائفة لا يجوز الاجتهاد لغيره
في عصره عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام واختار الاكثر الجواز مطلقا غيبة وحضورا وقيل الجواز تشترط غيبة
للقضاء والغير لقصة معاذ بن جبل رضي الله عنه وقيل بالاذن يجوز واذا جاز ففي الوقوع مذاهب الاول نعم واقع
مطلقا حضرة وغيبة لكن ظنا قال السبكي لم يقل احد انه وقع قطعا كذا في الحاشية واختاره الآمدي وابن الحاجب
والثاني لا يقع وعليه الجبائي وابنه من المعتزلة في المشهور والثالث نعم وقع في الغائب لقصة معاذ بن جبل
رحمه الله تعالى وقد مر ولانه صلى الله عليه وسلم قال حين توجه الى بني قريظة لا يصلين العصر الا في بني القريظة
فادرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى ناتيها وقال بعضهم بل نصلي لم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبي صلى الله
وآله واصحابه وازواجه وسلم فلم يعنف واحدا منهم رواه البخاري عن ابن عمر وفي رواية ابن اسحاق فما في رجال
من بعد العشاء الاخيرة ولم يصلوا العصر لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلين احد الا في بني قريظة فصلوا
العصر بها بعد العشاء الآخرة فما عابهم الله بذلك في كتابه ولا عنفهم به رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

وقال حدث بهذا الحديث ابو اسحق ابن يسار عن معبد ابن كعب بن مالك الانصاري دون الحاضر الذي يمكن له السؤال منه
صلى الله عليه وسلم وعليه الاكثر والرابع الوقف مطلقا اختاره قوم وقيل الوقف الا فيمن غاب وعليه عبد الجبار المعتزلي وكثير الظاهر انه تفسير للقول
بالوقف والحق ان ترك اليقين لما يحتمل الخطاء مختارا اعمالا باه العقل فلا يعبر بالقياس والاجتهاد عند امكان
السؤال ومن ثمه كانوا يرجعون اليه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم الا لضرورة مانعة عن السؤال كالغائب البعيد فانه
لا يقدر على السؤال قبل فوت الحادثة والاذن من الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم بالحكم فان الرغبة عما
اذن به الى غيره حرام ولان الاصابة ترجح مقطوعة عند تحكيم سعد بن معاذ رضي الله عنه في بني قريظة حين حاصرهم رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ونزلوا على حكم سعد ابن معاذ فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم فقال عليه وعلى آله
واصحابه الصلوة والسلام لقد حكمت بكتاب الله وفي لفظ البخاري قال قضيت بحكم الله واما قول افضل الصديقين
بعد الانبياء عليهم السلام ورضي الله عنه ابي بكر ن الصديق حين قتل ابو قتادة الانصاري مشركا وقال رسول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه فقام وقال قتلت قتيلا فقال رجل صدق وسلبه عندي
فارضه وسلبه عندي فارضه يا رسول الله لاها الله اذا تعمد الى اسد من اسود الله يقاتل عن الله ورسوله صلى الله
عليه وسلم فيعطيك سلبه رواه البخاري في حديث طويل في قصة حنين فاقول في كونه اجتهادا المنازع مم البعض ويستدل
على وقوع الاجتهاد عند الحضرة نظرا لانه قال البعض قوله عليه وآله الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه فقد تعلق حق
القاتل سلب المقتول سواء كان هذا شرعا عاما كما زعم الشافعي او اذنا وعدة لكونه اماما كما هو عندنا وقد كان عالما
موقنا بانه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام لا يضيع الحقوق الا في مواضعها ومن ثمه اكد هو رضي الله عنه بالقسم فلم يكن
احتمال الخطاء عنده رضي الله عنه كما في التحرير انه كان يعلم لو كان خطاء رده وما دل هذا على ثبوت الخيرة له بين
الرجوع والاجتهاد كما في المختصر فقد بدل الرجوع هو الثواب المختار عند الامكان قبل فوت الحادثة مسئلة المصيب
من المجتهدين اي الباذلين جهدهم في العقليات واحد والا اجتمع النقيضان لكون كل من القدم والحدوث مثلا
مطابقا للواقع وخلاف العنبري المعتزلي فيه بظاهره غير معقول بل بتاويل كما سيجي ان شاء الله تعالى والمخطي فيها
اي العقليات ان كان نافيا لملة الاسلام فكافر وآثم على اختلاف في شرائطه من بلوغ الدعوة عند الاشعرية ومضي
المصر ومضي مدة التامل والتميز عند اكثر الماتريدية وان لم يكن نافيا لملة الاسلام كخلق القرآن اي القول به ونفي الرؤية
والميزان ونحو ذلك فآثم لا كافر ومن ثمه اي من اجل انه عند مشائخنا غير كافر لو اما روي عن الامام الشافعي
مثل ما روي عن الامام ابي حنيفة من تكفير قائله في اصول الامام فخر الاسلام من قول ابي حنيفة من قال بخلق
القرآن فهو كافر بالله بكفران النعمة حيث اتى على المنعم بما ليس له هو اهله والشرعيات القطعيات كذلك اي مثل
العقليات فمنكر الضروريات الدينية كالاركان الاربعة التي بني الاسلام عليها الصلوة والزكوة والصوم
والحج وحجية القرآن ونحوها كافر آثم ومنكر النظريات منها كحجية الاجماع وخبر الواحد وعدة وامنها حجية القياس آثم فقط
غير كافر والمراد بالقطع المعنى الاخص وهو ما لا يحتمل النقيض ولو احتمالا بعيدا لو غير ناش عن الدليل فقال ابو

الجاحظ المعتزلي لا اثم على المجتهد الباذل جهده في طلب الحق اصلا وان جرى عليه في الدنيا حكم الكفر لتنفيذ دار الاسلام بخلاف الكافر المعاند الذي يعلم الحقية ثم ينكر عنادا كاليهود وكفار القريش وكذا من لم يجتهد لمعجزة النحو يحل هو مراد العنبري القول لكل مجتهد ولو في العقليات مصيب قال التفتازاني انه اراد من لا يكون نافيا لملة الاسلام بل كان من اهل القبلة وكيف يدعي من ينتمي الى الاسلام دخول الكفرة في الجنة ولا يتصور منه وهذا مخالف لسبل اكثر الثقات والكتاب الاليق بذا لنا اولا اجماع السابقين على هذا الخلاف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم كلهم على انهم من اهل النار مطلقا سواء اجتهدوا ام لا وهذا وعلى ما في بعض الكتب انهم اجمعوا على قتالهم من غير فرق بين ان كفروا اجتهادا ام عنادا فان هذا لا يبطل قولهم لانهم قائلون بجريان احكام الكفر عليهم في هذه الدار ولنا ثانيا مثل قوله تعالى فويل للذين كفروا من النار ومثل قوله تعالى ولهم عذاب عظيم وقوله تعالى وفي الآخرة من الخاسرين فان قيل لعل الآيات مخصصات لغير المجتهدين منهم والتخصيص بغير المجتهد بل احتماله مدفوع بالصيغة كانها قطعية في العموم كما مر كذا في شروح التحرير والحاشية وهذا غير واف لان العام قطعي بالقطع بالمعنى الاعم وهو القاطع عن احتمال ناش عن الدليل والذي ههنا القطع بالمعنى الاخص القاطع الاحتمال مطلقا لان هذه المسئلة من هذا القبيل فالاولى ان يقال هذه الآيات ونحوها وهذه الالفاظ الاخرى يؤدي معناها قد كثرت غير محصورة وكذا الاحاديث المؤيدة لها ومثل هذا ينقطع عن احتمال غير المعنى المفهوم في الخطابات كما لا يخفى او مدفوع بالاجماع على التعميم فافهم وتثبت الجاحظ واتباعه قالوا اولا التكليف في امثال قوله آمنوا بالذات الا بالاجتهاد وللايمان لا ينقص الايمان لان الاعتقاد وكيف لا يصح التكليف بكونه غير مقدور للعبد وقد فعل المجتهد ما كلف به قلنا لا نسلم انه مكلف مطلق الاجتهاد ولانه مكلف بالنظر الصحيح في المواد القطعية المفروضة فاذا لم يؤد نظره الى المطلوب علم انه مقصر فيه ولم ينظر فيما يجب ان ينظر فيه والسر فيه ان الآيات الدالة على وجود الصانع المتقن البري عن النقصانات جلية مما لا سبيل الى ان يمتري او يمارى وكذا المعجزات الدالة على النبوة فاذا لم يصل بنظره الى المطلوب علم انه مقصر في النظر وعمي عن الآيات الدالة على الوحدانية والرسالة بتقصير منه قطعا فثبت وقالوا ثانيا التكليف بنقيض الاجتهاد اي بتصديقه تكليف بما لا يطاق لان التصديق خلاف ما ظن او قطع جهلا مركبا محال وما يؤدي اليه ضروري مضطر فيه فيمتنع التكليف بتصديق نقيض ما اجتهد فلا يأثم قلنا ذلك امتناع بشرط الوصف وصف النظر في مقدمات غير صحيحة واعتقاد نتيجة ولا يلزم منه الامتناع في ذاته ولو كان عاديا فانه لو قدم هذا النظر وجد بدله نظر في مقدمات صحيحة حصل له العلم القطعي خلاف ما حصل بالاجتهاد والكان حتى يكون غير مقدور فلا يكلف به هذا وقالوا ثالثا ان الله تعالى لم يكلف الا ما هو اليسر الا ترى كيف اعتبر مشقة اخراج الرجل من الخف فشرع المسح واعتبر خوف المرض فشرع التيمم واعتبر مشقة السفر فشرع الافطار وبهذا جوز الى حاجة المقاتلين فشرع السلم ومن يكون رحمته بهذه المثابة واعتبر هذه التغيرات فمحال ان لا يسمع العذر عند عدم ايصال نظره الى ما هو الواقع وتوقع في العذاب الدائم من لم يوقع في عذاب تبرد الرجل عند اخراج الرجل من الخف قلنا

ایجاب معرفته نفسه ایضا من جملة رحمته حتى لا يبقى الانسان مثل الوحوش ومن جملة رحمته ان جعل آياته وحدانيته ورسالته بيّنة واضحة لا يتطرق فيها شبهة من الشبهات فاذا لا يمكن ان ينظر الرجل في الآيات من غير مكابرة الهوى على العقل فلا يخرج من النظر الى المطلوب الواقعي وعدم الوصول اليه تقصير منه فلا يسمع العذر في هذا الواضح وكيف يسمع فانه انما نشأ من عماه وعدم استعمال العقل الموهوب له ومثله لمكابرة العقل على الهوى ولا يسمع عذر الحماقة بحال فافهم واستقم كما امرت فلا عذر لاحد في الجهل بالخالق اصلا واما الظنيات من المعلومة ظنا بالمعنى الاعم الذي فيه احتمال للخلاف ولو بعيدا غير ناش عن دليل فلا اثم على المخطي فيها واذا اجتهد كل المجتهد فادى رأيه الى الاحتمال البعيد فادى النص الى ذلك الاحتمال فان قلت قد يحصل القطعي بتغيير الفاطع الذي فيه احتمال غير ناش عن دليل وخلافه باطل قطعا حتى ينقض القضاء فكيف يصح عدم الاثم قلت هذا القاطع يحتمل الخلاف في كونه قطعا ولما ادى اجتهاده الى الاحتمال البعيد صار فتمريبا في حقه فلم يبق قاطعا فلا اثم الا اذا دعاه الهوى الى ذلك الاحتمال ونحن نقول بالاثم قطعا وانا نقض القضاء فلكونه مقطوعا عنده قاض ناقض مبتلى به فصار عنده باطلا يقينا فينقض هذا غاية الكلام فافهم ولا بعبأ بتاثيم البشر وابي بكر الاصم المعتزليين وهما غير اماميّ الهدى من الاولياء الكرام البشر الحافي والشيخ ابي بكر الاصم قدس سرهما فانهما قالا الا عن دليل بل زعما منهم ان كل حكم عليه دليل قطعي فان اراد القطعي بالمعنى الاعم فلا ينفع فانه لا يوجب الاثم وان اراد القطعي بالمعنى الاخص فالدعوى خلاف الضرورة مكابرة وقيل عليه الظاهرية والامامية اما عند الامامية فظاهر لانحصار الحق على ظنهم الكاسد كل عصر عن امام معصوم قوله قطعي كقول الرسول صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم وقد ابطلنا رأيهم في مباحث الاجماع فتذكروا انما قلنا بعدم التاثيم لدلالة اجماع الصحابة على نفيه اي نفي التاثيم اذ التواتر اختلافهم بلا تاثيم لاحد من المخالفين وقد ابن عباس الا يتقي الله زيد ابن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا غير مستلزم للتاثيم فيها كما في التحرير لجواز ارادة الشائبة بالدلالة او ادعائه المبالغة في التخطية هذا هو الظاهر هذا كله توضيح هذه العبارات والاجماع على هذا اغنى عن تجشم الابانة وقد بلغ حد التواتر حتى صار من ضروريات الدين واستدل الشيخ عبد الحق في مدارج النبوة بما قرمن حديث صلوة العصر في بني قريظة الا انه خبر واحد لا يفيد في المسائل اليقينية الا ان يدعى الشهرة الموجبة للطمانية مسئله كل مجتهد في المسئلة الاجتهادية اي فيما يسوغ فيه الاجتهاد مصيب عند القاضي ابي بكر والشيخ الاشعري كما قال اهل العراق وقال اهل خراسان لم يثبت عن الاشعري كذا في الحاشية ونسبا الى الامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره والمزني من كبار اصحاب الشافعي وغيرهما ولا يذهب عليك اما في هذا القول من الاشارة الى ضعف هذه النسبة فلا تغفل وهولاء ظنوا ان لا حكم لله تعالى في تلك الواقعات الا انه اذا وصل راي مجتهد الى امر فهو الحكم عند الله تعالى ولا ينافي هذا قدم الكلام كما ظن زعما منه بان قدمه يوجب قدم الحكم كقدم العلم اي كما لا ينافي قدم العلم حدوث المعلوم وذلك لان الكلام وان كان قديما لكن التعلقات بحدوث الاجتهادات فافهم وبعض منهم قالوا الحكم من الازل هو ما ادى اليه المجتهد وعليه الجبائي من المعتزلة ونسبته الى جميع المعتزلة لم يصح وكيف والحسن والقبح عندهم في مرتبة الذات فما فيه حسن واقعي هو الواجب لا يمكن ان يكون محرما وما فيه القبح الواقعي فهو محرم لا غير ولا ينقلب الحسن والقبح الذاتيان واذا كان كل مجتهد مصيبا فالحق عندهم متعدد فعلى كل من ادى اجتهاده الى حكم فهو الحكم واذا ادى رأي آخر الى آخر فهو الحكم عليه فعلى الحنفية الفرض مسح ربع الراس في الواقع وعلى الشافعية ثلث شعرات وعلى المالكية مسح كل الراس ولكن اختلفوا ان لله تعالى في

متساوية كما والظاهرية ذلك التقدير او احدية الحق وهو القول بالاشبه المنسوب الى بعضهم والمختار ان لله حكما معينا
في افعال العباد واجب طلبه عليه دليلا لا كما زعم البعض انه لم ينصب عليه دليلا وانما يصل اليه العبد بالاتفاق المحض ثم هذا الدليل
ظني عند الاكثر قطعي عند من تقدم فمن اصابه فله اجران اجر الاجتهاد واجر الاصابة ولا وجه لهذا الاجر الا الرحمة الالهية لان
اصابته ليس بفعل مقدور وانما المقدور له بذل الجهد فان اتفق تادى نظره الى مقدمات مناسبة له اصابه لكن النص دل على ان له
اجرين فيجب القبول ومن اخطأ فله اجر واحد لاستفراغه الجهد في الاجتهاد وبذل الوسع ولا اجر مقابلا بخطئه فان الخطاء فيه لم يكن
مواخذا به الا انه لا يجب الاجر عليه وهذا معنى قول الحنفية ان المجتهد المخطي مصيب ابتداء اي ماجور بقصده ومخطئ انتهاء اي في
كون الحق واحدا هو الصحيح عند الائمة الاربعة وعبر عنه الامام ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد
وقد لا واعلم ان النزاع المذكور انما هو في الفقهيات المتعلقة بالاعمال فلا يتوجه ما اورد ان قولنا ليس كل مجتهد مصيبا
صواب او خطأ وعلى التقديرين الايجاب كليا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فهذا خطأ والمجتهد لو اهمل
نظره اليه على خطئه ثبت المدعى ووجه عدم التوجه ظاهر لنا ولا اطلاق الصحابة كثير الخطأ في الاجتهاد ولم ينكر بكر
بحيث حدث علم بالتجربة ان الكل كانوا متفقين عليه فخطؤا ابن عباس في عدم القول بالعول وهو خطأهم فقال ان الذي
لم يجعل في مال نصفا ونصفا وثلثا هذا اللفظ في كتب الفرائض ورواه سعيد بن منصور عن ابن عباس قال يرون الذي
احصى رمل عالج عددا جعل في المال نصفا ونصفا وثلثا وربعا انما هو نصفان وثلثة اثلاث واربعة ارباع وقد عرفت
ان الحنفية ينكرونه ويقولون فيه انقطاع باطن ثم ان هذا القول بعيد منه ايضا فان اصحاب القول لا يقولون بهذا بل هم يقولون
لم يجعل الله تعالى النصف والثلث والربع البتة ومراد حضرت المنزول علم ان هذه حصص كل عند الانفراد وعند الاجتماع ينقص كل على النسبة حصة سهم
ثم ما روي عنه انه يقدم المقدم ويؤخر الباقي فان اريد المقدم في الميراث عند التعارض فهو غير معلوم وليس مرادا ايضا
وان اريد المقدم الزوجان والام والمؤخر الاخوات والبنات كما ورد في رواية البيهقي والحاكم فهو تحكم محض لان الاستحقاق
للكل بالنص على السوية ثم اشتباب الاولاد والاخوات بالازواج مما يمجه العقل والحق ان ابن عباس بريء عن مثل هذا القول
ومنه قول افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام وعليه ابي بكر الصديق رضي الله عنه في كلالة اقول برايي
فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان ان لم يعلم سندا ومنه قول ابن مسعود في المفوضة قد تقدم لكن الاحتمال
الخطأ ليس الا في المروي من كتب الاصول ومنه قول امير المؤمنين علي لامير المؤمنين عمر كرم الله وجههما في المجهضة
بضم الميم وكسر الهاء وهي الامراة التي احضرت عند امير المؤمنين فخافت فاسقطت جنينها فقال لعبد الرحمن بن عوف ما تقول قال انما
انت مؤدب لا عليك قال امير المؤمنين علي ما تقول فقال ان اجتهد فقد اخطأ وان لم يجتهد فقد غشك ارى عليك غرة
عبد او امة والضمير لعبد الرحمن ابن عوف رضي الله تعالى عنه في رواية البيهقي كذا في التقرير وما في شرح الشرح وغيره
ان اجتهدا بصيغة التثنية والضمير لامير المؤمنين عثمان وعبد الرحمن ابن عوف فلم يثبت قولنا انما المجتهد طالب المطلوب
خبري يظهر بالجهد ويحتمل الصواب والخطأ وانما لا يكون مطابقا ويسمى المجتهد اليه مصيبا والاقوى الخطأ انما في العقليات
والقول في الجواب بان الله ... الدليل التي يستنبط كالمستنبع فمع ان الظن الحاصل من الدليل

انما يتعلق بالنسبة الحاكية البتة فلا بد من مطلوب خبري قابل للصدق والكذب فقد وجد الخطأ وممن لم يصل اليه وناسب فى شرح المختصر
ان تلك النسبة ليس التذكير باعتبار الخبر كونه حكم الله تعالى بل كونه اليق بما عهد من الشارع اعتباره وليس هذا امرا فقهيا قالوا
فيه انه يجري الكلام فى الاليقية فيجوز الخطاء فيها بل يقع لتخالف المجتهدين فيكون بعض ما ادى اليه راى مجتهد ليس اليق
بما عهد من الشارع اعتباره وهو حكم الله عندهم وحق فيلزم على رايهم ان بعض حكم الله تعالى فى الواقع مما لا يليق بما اليق
بما عهد من الشارع اعتباره فى الواقع وذلك باطل كما ترى فافهم وله ان يقولوا فى الجواب عن هذا ان المطلوب كونه حكم الله تعالى
فى حقي وهو الكائن بالنظر الى المفهوم قابلا للصدق والكذب الا انه يكون صادقا لكون حكم الله تعالى بحسب الظن فقد برد استدل
على المختار والا لو كان الحكم الالهي تابعا للظن لاجتمع النقيضان لانه اى المجتهد بظنه يقطع انه حكم الله تعالى والظن باق كما كان
من قبل ضرورة ولذا صح له الرجوع عنه ولو لم يكن الظن باقيا بل صار متقطعا عالما لما صح الرجوع لان المقطوع غير محل الاجتهاد والرجوع
فيكون عالما به اى بالحكم حين كونه ظانا به فاجتمع الظن والعلم وهو ملزوم اجتماع النقيضين ويرد عليه وجوه اولها ما اقول ان متعلق
الظن ليس حكم الله اى ليس كونه حكم الله بل ما هو اليق بالاصول كما عرفت والقطع يتعلق بكونه حكم الله فاختلف المتعلقان
وفيه انه من المستحيل ان يكون حكم من احكام الله تعالى غير لائق بالاصول فكونه اليق من لوازم كونه حكم الله تعالى فالظن
به يستلزم احتمال انتقاله ومع هذا الاحتمال وجد القطع بكونه حكم الله تعالى وهو فى قوة اجتماع النقيضين فتدبر وثانيها ان المجتهد
عندهم كنبي ذي شريعة فى حق الحكم فكما ان النبي صلى الله عليه وسلم يحكم بحكم بوجه كذلك يحكم هو بظنه والظن كالوحي موجب للحكم
قطعا ما لم يثبت الرجوع الذي هو كالنسخ فلا بقاء للظن حين وجود القطع بل هناك الباقي القطع فقط والظن كالعلة المعدة له وتجويز
الرجوع لا يقدح فى القطع كتجويز النسخ فانه لا يقدح فيه ولك ان تقول انه قد وقع الاجماع على ان المقطوع لا يجوز فيه اجتهاد
يوصل الى نقضه فلو حدث ههنا اليقين وقطع لما صح الرجوع وكون الرجوع نسخا انما يكون اذا بقي مظنونية الحكم اللهم الا ان يفرق بين القطع
الحاصل بتوسط الظن وبينه حاصلا عن قاطع شرعي موجب للقطع ابتداء ويجوز نقض الاول بالاجتهاد دون الثاني فافهم وبهذا
الجواب يندفع ما قيل لو كان الظن موجبا للعلم لامتنع من نقضه مع تذكره لامتناع ظن نقيض ما علم يقينا مع تذكر موجب العلم
لان العلم لازم لموجبه بخلاف الامارة اذ لا ربط عقلي بين الامارة وبين ما هي امارة له وجه الدفع ان الرجوع من علم الى علم آخر
متعلق بنقيضه كالرجوع من العلم الحاصل بالمنسوخ الى الحاصل بالناسخ والسر فيه ان الحاصل بعد الظن علم لا يحتمل الخلاف من
البدو ولكن يحتمل الارتفاع بالرفع الطاري فبقاءه مظنون فيحتمل تبدله بمبدل هو الظن بنقيضه وثالثها انه مشترك الالزام للاجماع
بيننا وبينكم على وجوب اتباع الظن قطعا فاجتمعا ايضا ويدفع بان محل الظن عندنا هو حكمه تعالى ومحل العلم حرمة مخالفة ما ادى
اليه رايه ما دام على ظنه فاختلف المتعلقان فلا استحالة ان قيل اذا وجهتم بهذا فيمكن الجواب لهم عنه وليكلم بان متعلق الظن كون
الدليل دليلا ومتعلق العلم ثبوت مدلوله الذي هو حكم الله تعالى فاختلف المتعلقان ايضا اجيب عنه كما فى المختصر بان كونه دليلا
حكم شرعي ايضا والكائن غير عقلي فاذا ظنه دليلا فقد علمه والا فلعله بل احتمل انه ليس دليلا فى الواقع لجواز التغير بغيره فى الواقع فعلم
الحكم المدلول متيقنا بل جاز التغير بالتغير بدليل آخر فقد فرض المسلم كون الدليل دليلا وقد فرضتم مظنونا ما هو وفيه ان العلم
بالمدلول انما فرعوا على الظن بالحكم فقط بان جعلوه عين غير ادعاء العلم بدليل كيف ولم يقولوا لحصول العلم بالحكم بهذا الدليل حتى

يجب عليه وجواز التعبد بغيره ما دام مظنونا ممنوع فان التعبد بالمظنون لا غير وانما الجواز بعد بطلان ظنه لا استحالة فيه فانه ح يتبدل الرأي
فهذا ليس بالناسخ مع انه كونه اي الدليل دليلا قطعيا ليس شرعيا اصلا لعم وجوب العمل بمقتضاه شرعي واعلم ان هذا غير جار في مختصر فانه
والكان عقليا يجب قطعيته لا يحتمل التعبد بغيره فلا يكون المدلول مقطوعا كما مر تقريره اقول فالاوجه في الجواب ان يقال الظن في
الدليل يستلزم الظن في المدلول اذ لا علم بها اي المدلول مع الاحتمال فيه اي الدليل لان العلم لا يحصل بالظن شيء والا جتمع
كما كان في مذهب هذا الكلام متين لكن للمجادل ان يجادل بان القطع لم يحصل بالدليل بل انما حصل الظن بالمدلول فقط ثم هو قضى الى القطع
بالاعداد وبلا استحالة انما الاستحالة في حصول القطع بالمدلول مع ظنية الدليل فافهم استدل على المختار ثانيا ان التساوي فيلاهما
اي الاجتهادين المتناقضين تساقطا فالحكم بالحقية تحكم والا فالصواب هو الراجح فلا حقية لكل واجيب بان الرجحان عند تراجع
نفس المجتهد فنقول لكلاهما رجحان في ظن المجتهدين فمدلولاهما مظنونان لهما فهما حقان عليهما في نفس الامر اقول على ان التساوي
في الرجحان لا يستلزم المختار في الحكم فلا نم ان الصواب هو الراجح لان الرجحان ولو بحسب ظنه غير مطابق للواقع يفضي الى الظن هو
الى القطع تدبر واستدل على المختار ثالثا انا اجمعوا على شرع المناظرة بين المجتهدين وانما فائدتها ظهور الصواب فلو لم يحصل كل مجتهد
المختار لما كان لهذا الشرع المجمع عليه فائدة واجيب بمنع الحصر اي حصر الفائدة في ظهور الصواب لجواز ان تكون الترجيح اي يجوز
ان يكون الفائدة تبيين الترجيح فيرجعان الى دليل واحد وحكم واحد او تبيين التساوي فيطلبان دليلا آخر اقول بعد تسليمها بان فيهما
حكم الله باجتهادهما فلا اشتغال لهذا لك الترجيح او التساوي تحصيل الحاصل فانه لا مزيد عليه بعد الرجوع الى الراجح او الى دليل
آخر بما اراه فانه بعد هذا يحصل الظن بحكم الله وقبله كان كذلك فلا فائدة في شرع المناظرة اصلا واستدل على المختار رابعا يلزم على
التصويب حل مجتهد حل المجتهدة وحرمتها معا على بعلها لو قال بعلها انت بائن ثم قال راجعتك والرجل يرى الحل اي حل الرجعة
بعد التطليق بهذا النحو والمرأة الحرمة وكلاهما حق فيكون فعل المرأة هو الوطئ حلالا وحراما معا ويلزم عليهم ايضا حلها اي حل المرأة
المجتهدة للاثنين لو تزوجها مجتهد بلا ولي وهو يرى انعقاد النكاح من غير ولي ثم مجتهد آخر بولي وهو يرى اشتراط الولي فالنكاح
الاول نافذ عند الاول فالثاني باطل وعند الثاني الاول فاسد والثاني صحيح وكلاهما حقان في نفس الامر فيكون امرأة واحدة
حلالا لزوجين واجيب بانه مشترك الالزام علينا وعليكم اذ لا خلاف بيننا وبينكم في وجوب اتباع الظن فيكون اتباع الزوجة الزوج ظنيهما
واجبا وظن احدهما الحرمة والآخر الحل وكذا يجب على المتزوجين اتباع ظنيهما وظن كل منهما الحل له وما قيل انه يلزم الا الحل عند مجتهد
والحرمة عند آخر ففيه ان الوطئ فعل واحد لا يتم الا انه لم يلزم اتصاف فعل واحد بهما والحل للدليل ان مثله كتعارض دليلين فالحكم انه
لا يحكم بحكم بل يرفع الى حاكم فما حكم به فهو الحكم وهذا كله غير واف فان هذا الحل يكفي لدفع النقض لا لدفع الدليل لان وجوب العمل بالاجتهاد
انما هو اذا لم يمنع مانع وههنا تعارض الاجتهادين مانع فيرفع الى حاكم فبقضائه يترجح احد الاجتهادين فيعمل واما عندهم فالاجتهادان
كل مطابق للواقع فيجتمع الحل والحرمة او الحل للاثنين في زمان واحد قطعا بخلاف ما نحن فيه فان احد الاجتهادين خطأ في الواقع
وانما كان لنا العمل لكل انفرادا واذا اجتمعا فيترجح آخر فافهم والجواب بان الحل انما هو بالاضافة الى احدهما والحرمة بالاضافة الى
الآخر فلا استحالة فيه كما في شرح الشرح فاقول لا يخفى وهنه لان ذلك اي حل المرأة والحرمة منعكس فعند احدهما الفعل له فيها حلال
وللآخر حرام وعند الآخر بالعكس والمفروض ان كليهما صوابان مطابقان للواقع فيجتمع الحل لهما في زمان واحد في الصورة الثانية

تدبر المصوبون قالوا ولا لو كان المصيب واحدا من المجتهدين المختلفين وجب النقصان على المخطي ان وجب الصواب عليه ايضا كما وجب ما ادى اليه اجتهاده والا يجب الصواب وجب العمل بالخطا وحرم بالصواب وهو خلاف المعقول والاظهر ان يقال ان وجب على المجتهد العمل بالصواب فهو تكليف بما لا وسع له فيه وبما لا علم له به والا وجب العمل بالخطا وحرم بالصواب واجيب باختيار الشق الثاني ونمنع بطلان التالي وهو وجوب العمل بالخطا كما فيما لو خفي عليه قاطع موجود واجتهد بخلافه وجب العمل به الى ظهوره مع انه خطا اتفاقا فان قيل ان الامر برحمة الازلية سهل ونهي بقصر العمل على الظن مطابقا او غير مطابق وطمع فلنسعد الى الاخلاص والاطاعة بالقلب فانه يؤدي ثانيا قال صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم رواه ابن عدي فانه دل على ان الكل هداية فيكون الصواب الا ان الاقتداء بالخطا ضلال اجيب بانه هدى من وجه لايجاب الشارع العمل به فلا نسلم ان الاقتداء بالخطا مطلقا ضلال بل بالخطاء الذي لم يوجب الشارع العمل به واما الخطا الذي اوجب العمل به فالاقتداء به هداية تتمة الحنفية لا بعض البعض منهم من الحنفية فخر الاسلام من الجهل لانه غير مطابق للواقع وهو اي الجهل مطلقا اقسام الاول جهل لا يصلح عذرا لا في الدنيا ولا في الآخرة ولا شبهة ايضا كجهل الكافر بالله ورسوله لان الادلة الدالة على الواحدانية والصفات والرسالة من الخوارق والمعجزات واضحة بحيث التحقت بالضروريات الواضحة فانكار الضروريات مكابرة لا يلتفت اليه ولا يعذر ولهذا لا يترك المناظرة معهم الا لمن لم يبلغه الخبر فيدعى اولا بل يترك الدعوة بالسيف لانه جزاء الكفر المكابرة الا ان يعطي الجزية فيترك ويدين به لانه ايضا نوع او لا لا يصلح جزاء المكابرة الا بعد الموافقة الينا فانا لا نتركهم عند الموافقة على دينهم بل نحكم عليهم باحكامنا ونقضي بها الا الربا والزنا فانا لا نتركهم وهم يأتون بها لحرمتها في كل ملة من الملل وانما تركناهم مع دينهم لا مع اي شيء فعلوا ولا نحد بالخمر اجماعا لاعتبار ديانته الباطلة التي تركنا عليها وجهل المبتدع مثل التنزيه بنفي الصفات كما عن المعتزلة والتنزيه بنفي الرؤية كما عليه المعتزلة والروافض خذلهم الله تعالى او التشبيه والتجسيم كما عليه بعض الجسمية ونحو ذلك كانكار الشفاعة لاهل الكبائر وعليه الروافض والمعتزلة وتضليل اكثر اجلة الصحابة وعليه الروافض والخوارج فان الكتاب والسنة الصحيحة المتواترة المعنى والآن دلالة واضحة قاطعة بحيث لا مساغ للامتراء فيه على بطلانها بل بطلان كل عقائد اهل البدع لا شك فيه لكن لا نكفره لتمسكه اي المبتدع بالقرآن او الحديث او العقل في الجملة فهم ملتزمون حقية الله ورسوله وما اتى به اجمالا وهو الايمان وانما وقعوا فيما وقعوا التدين وتوهمهم الفاسد انه الدين المحمدي واما لزومهم تكذيب ما ثبت قطعا انه دين محمدي فليس كفرا وانما الكفر التزام ذلك والنهي عن تكفير اهل القبلة لقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله ورسوله فلا تخفروا الله في ذمته رواه البخاري وان دخل اي كل الفرق في النار الا واحدة وهم المتبعون للصحابة بالنص فالروافض والخوارج اعاذنا الله من بدعهم وذلك لان هذا الجهل لما لم يكن عذرا التزم التعذيب للاثم الا ان عاقبتهم الى الجنة بعد المكث الطويل في النار ان ماتوا على ملة الاسلام وان كان شاتمة لبعض اولياء الله من اكابر الصحابة ازالة عن الاعتقاد بالله ورسوله عند الموت وليس ببعيد فهم مخلدون ابدا في النار وعليه لعن الله علماء التكفير جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو الحق وفيه لم يوجد الخلاف في اهل السنة الا عن الامام مالك في تكفير الروافض وعن متاخرين مشائخنا الا من انكر ضروريا من الدين وكان بحيث لا مساغ للشبهة في كون انكاره خروجا عن الدين كالاركان الاربعة وحقية القرآن اعلم اني رأيت في مجمع البيان تفسير الشيعة انه ذهب بعض اصحابهم الى ان القرآن العياذ بالله كان زائدا على هذا المكتوب قد ذهب بتقصير من الصحابة اجمعين العياذ بالله ولم يختر صاحب ذلك التفسير هذا القول فمن قال بهذا القول فهو كافر لانكاره الضروري فافهم وجهل الباغي وهو الخارج على الامام الحق بتاويل

فاسق وهذا الجهل ايضا لا يكون عذرا فيعذب في الآخرة ويقتل في الدنيا ولم يكفر واحد من اهل القبلة منهم قال امير المؤمنين علي كرم الله
وجهه وجوه آله الكرام منهم اخواننا بغوا علينا قال الله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى
فقاتلوا التي تبغي فسمى الله تعالى البغاة مومنا فينبغي ان يناظر اولا قبل القتال لعله يرجع وقد بعث امير المؤمنين علي ابن عباس رضي الله عنهما
لذلك فان رجع فحسن والا وجب القتال في الدر المنثورة روى عبد الرزاق والحاكم وصححه عن ابن عباس قال لما اعتزلت الحرورية
وكانوا في دار على حدتهم قلت لعلي يا امير المؤمنين ابرد عن الصلوة لعلي آتي هؤلاء القوم فاكلمهم فاتيتهم ولبست احسن ما يكون من الحلل
فقالوا مرحبا بك يا ابن عباس فما هذه الحلة قلت ما تعيبون علي لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم البس احسن الحلل ونزل قل من حرم
زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قالوا فما جاء بك قلت اخبروني ما تنقمون على ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وختنه واول من آمن به واصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معه قالوا ننقم عليه ثلثا قلت ما هن قالوا اولهن انه حكم الرجال في دين الله وقد قال الله تعالى ان الحكم الا لله قلت وماذا
وقاتل ولم يسب ولم يغنم ان كانوا كفارا فقد حلت لهم اموالهم وان كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماؤهم قلت وماذا قالوا ومحى نفسه من امير المؤمنين
فان لم يكن امير المؤمنين فهو امير الكافرين قلت ارأيتم ان قرأت عليكم كتاب الله المحكم وحدثتكم من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ما لا تنكرون اترجعون
قالوا نعم [illegible] الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم الى قوله يحكم به ذوا عدل
منكم [illegible] من اهل التشابه كم الله احكم الرجال في حقن دمائهم خير ام [illegible]
اصلاح [illegible] بينهم قال اخرجت من هذه قالوا اللهم نعم واما قولكم انه قاتل ولم يسب
ولم يغنم أفتسبون امكم عائشة تستحلون منها ما تستحلون من غيرها فلئن فعلتم لقد كفرتم وان زعمتم انها ليست بامكم فقد كفرتم وخرجتم من الاسلام ان الله تعالى يقول النبي اولى
بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وانتم تترددون بين ضلالتين فاختاروا ايهما شئتم اخرجت من هذه قالوا اللهم نعم واما قولكم محى
اسمه من امير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم دعا قريشا يوم الحديبية على ان يكتب بينه وبينهم كتابا فقال اكتب هذا ما قاضى
عليه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا والله لو كنا نعلم انك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك ولكن اكتب محمد بن عبد الله
فقال والله اني لرسول الله وان كذبتموني اكتب يا علي محمد بن عبد الله ورسول الله كان افضل من علي اخرجت من هذه قالوا اللهم نعم فرجع
منهم عشرون الفا وبقي منهم اربعة آلاف فقتلوا او ما لم يصلهم منعة يجري عليه الحكم فيقتل بالقتل ويحرم الارث به وتؤخذ ما اتلفت من المال ونحوها اي مع
المنعة لا يجري الحكم في الدنيا الا الاثم في الآخرة فلا تضمين ما اتلف من نفس او مال لاهل العدل اذا اخذ وتاب كالحربي بعد الاسلام لا تضمين ما اتلف من
مال المسلم وقت الحرابة وعلى هذا انعقد اجماع الصحابة فانهم لم يضمنوا النهروانيين ولا قتلة امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه لتحقق المنعة ويرث العادل
مورثه الباغي اذا قتله لاتباع الامام الحق فان هذا القتل عبادة لا يتعلق به الجزاء بالحرمان وكذا العكس اي كذا يرث الباغي
اذا قتل مورثه العادل لكن اذا كان مستحلا لديه عند الامام ابي حنيفة والامام محمد رحمهما الله تعالى خلافا للامام ابي يوسف فانه لان
القتل المحرم يجري بالحرمان والبغاوة بازاء الاجتناب جبرا ووجه قولهما انه لما اعتبر تاويلهم الفاسد في عدم قصاص النفس في الدنيا
باجماع الصحابة علم انه لم يبق لقتله جزاء الا الاثم فلا يجري بالحرمان فافهم ولا يملك ماله بالغنيمة لوجود الدار بالشركة في الاسلام وعلى
هذا اتفق امير المؤمنين علي والصحابة كلهم رضي الله عنهم وروى ان امير المؤمنين عليا لما هزم طائفة واصحابه امر مناديا ينادي ان لا يقتل
مقبل ولا مدبر [illegible] فسنح ذلك وفيه بحث [illegible] من الخلفاء فان عدا الله [illegible] قطعية بدا به [illegible]

فيه انما كان باجتهاد لا عن تاويل فاسد ولذا اذا ظهر فساده رجع عما كان عليه وجد والبيعة قبل ان يموت بحاً ابعه في الاستيعاب وغيره فيجوز ان يكون النادر الاجل انه كان متنا بافي الفعل وفي الفعل الاجتهاد لا يقتضي عصمة المال فافهم فالاولى ان يستدل بان امير المؤمنين نهى عن اخذ غنيمة مال البصرة وانبيين الذين فعلوا انما فعلوا بتاويل باطل وكجهل من عارض مجتهده الكتاب فانه لا يكون عذرا في احكام الدنيا فلا ينفذ لو قضى الا انه لا يواخذ به في الآخرة اصلا كحل متروك التسمية عمدا مع قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فينتقض ولو قضى القاضي به فانه قلت فما بال الناسي حل غير موجب متروكا كما قال في الناسي اقيم الملة مقامه اي مقام الذكر اجماعا دفعا للحرج وفيهم من الهداية ان متروك التسمية من الناسي كان مختلفا بين الصحابة وبقي الى الآن مختلفا فيه فاين الاجماع ونحو القضاء بشاهد ويمين للمدعي مع قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فانه لو صح القضاء بالشاهد واليمين لم يكن الثاني لازما بعدم وجدان الاول بل يكفي شاهد ويمين تدبر او عارض مجتهده السنة المشهورة كالقضاء المذكور اي القضاء بشاهد ويمين مع حديث البينة على المدعي واليمين على من انكر فانه حديث مشهور تلقت الامة بالقبول وعن الزهري قال هي اي القضاء بشاهد ويمين بدعة اول من قضى بها معاوية فالحديث المروي في القضاء بالشاهد واليمين وان رواه المسلم لكنه ضعيف لا يعمل به لهذا الانقطاع وكونه من مروياته لا يوجب القطع بالصحة والصدق لان مسلما لم يكن معصوما وخبر الواحد من غير المعصوم لا يفيد القطع فلا يقبل عند المعارضة بما هو اقوى منه فافهم والتحليل عطف على القضاء اي كتحليل المطلقة ثلثا على الزوج الاول قبل دخول الزوج كابن المسيب اي كما روي عن سعيد ابن المسيب مع حديث العسيلة وهو حديث مشهور وقد رواه الجماعة عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها روى الشيخان وغيرهما عنها انها جاءت امرأة رفاعة القرظي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كنت عند رفاعة القرظي فطلقني فابت طلاقي فتزوجت بعده بعبد الرحمن ابن الزبير وانما معه مثل هدبة الثوب فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك وعارض مجتهده الاجماع كبيع امهات الاولاد كما روي عن داؤد الظاهري مع اجماع التابعين على منعه فلا ينفذ القضاء بشيء منها وهذا هو ثمرة عدم كونه عذرا فاما الاثم فليس اصلا لانه ليس في مقابلة القاطع بالمعنى الاخص بل دخلت هذه المسائل تحت الاشكال كذا قالوا وفيه نظر لان ذلك عند كون الادلة قطعيات وقطعية هذه الادلة ولو بالمعنى الاعم غير ظاهر فان كريمة لا تأكلوا المخصوص بالناس والعام المخصوص ظني وفيه تامل وحديث اليمين على من انكر ايضا مخصوص بالتحالف عند الاختلاف في المبيع او الثمن بعد القبض وقد مر من قبل وحديث العسيلة معارض للكتاب فلا وجه للقطع وفيه ايضا تامل والاجماع على حرمة بيع امهات الاولاد بعد تقرر الخلاف في الصحابة فلا يكون قطعيا الثاني جهل لا يكون عذرا لكن يصلح شبهة فيسقط ما يندرئ به كقتل احد الوليين القاتل بعد عفو الآخر لا يقتص وان كان هذا القتل تعديا للشبهة فقال بعض العلماء من اهل المدينة بعدم سقوط القصاص لعفو البعض فلو علم سقوطه ثم قتله عمدا يجب القود والظاهر منه ان المسئلة مفروضة فيما اعتقد الولي للقاتل بعد عفو الآخر حل القصاص وعلى هذا فهذا الجهل في مجتهد فيه فيكون عذرا في الدنيا والآخرة البتة فلا يصلح هذا مثالا لهذا القسم وكمن زنى بجارية والده او زوجته تظن حلها لا يحد عند المتبع الثانية لاشتباه بالانبساط بينهما في الاستمتاع بمال الآخر فاورث شبهة هذا الاستمتاع لكنه زنا حقيقة فلا نسب لما يكون من هذا وان ادعى ولا عدة لانها تختص بما عدا الزنا بخلاف وطي الاب جارية ابنه فانه يثبت اذا ادعاه ويصير ام ولد له ودخلت في ملكه ويضمن الاب قيمتها لان الشبهة المستقرة ههنا نشأت عن دليل شرعي وهو قوله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام

انت ومالك لابيك وهو بحقيقته يقتضي ان يكون مال ابيه وجاريته ملكا له فلا اقل من ان يحل له الاستمتاع الا ان الاستيلاد يقتضي الملك فيما قبل
الجارية في ملكه والحربي معطوف على قوله كمن زنى في دخل دارنا فاسلم فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لا يحد لانها ليست بحرام في جميع الاديان لم يكن به جاهلا
فيما يجوز ان يكون حلالا في دين الاسلام العياذ بالله فاورث شبهة مسقطة للحد بخلاف الذمي الذي اسلم فشرب الخمر فانه يحد لان حرمتها
من ضروريات دار الاسلام ومن نشأ فيها يعلم ان الخمر محرمة في الاسلام فلا يكون هذا الجهل شبهة دارئة للحد الثالث جهل يصلح له عذرا
وان لم يكن شبهة عن دليل كمن اسلم في دار الحرب فترك صلوات جاهلا لزومها في الاسلام لا قضاء عليه خلافا لزفر رحمه الله فهذا الجهل
عذر لانه مجبور فيه وقد ورد في الخبر الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والهجرة تهدم ما قبلها وكل خطاب نزل ولم يشتهر فجهله
عذر في حقه اقول لا ينافي هذا ما تقدم من انه اذا بلغ الحكم الى واحد من الامة لزم الكل اجماعا وعدم التنافي لان سماع القدر قد يكون
بعد اللزوم ووجه كونه عذرا انه لم يتبين من رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم انه لزم الحكم النازل الجاهل بها من وقت
النزول او من وقت الاخبار للبعض ولذا لم يامر اهل قبا بالاعادة فتامل وكالامة معطوف على قوله كمن اسلم المنكوحة اذا جهلت اعتاق
المولى فلم تفسخ نكاحها او علمت اعتاقه اياها وجهلت ثبوت الخيار لها شرعا بالاعتاق لا يبطل خيارها في الفسخ في الصورتين بخلاف
الحرة اذا زوجها غير الاب والجد من الاولياء صغيرة فبلغت جاهلة بثبوت حق الفسخ لها فهذا الجهل لا يكون عذرا ويبطل حق
الفسخ وذلك لان الدار دار الاسلام يمكن التعلم فيها وليس ما يشغلها عن التعلم عند البلوغ بخلاف الامة فالجهل بتقصير منها فلا يكون
عذرا كذا قالوا وفيه بحث لانها كانت قبل البلوغ غير مكلفة بتعلم العلم اصلا فعدم التعلم قبله يكون عذرا البتة لانه من غير تقصير فتامل
مسئلة المجتهد بعد اجتهاده ومعرفة الحكم ممنوع من التقليد فيه اجماعا الا ان ما علمه حكم الله لا يتركه بقول احد فان قلت ليس
الامام ابو حنيفة حكم بنفاذ القضاء خلاف ما اجتهد فيه فاين الاجماع قال وما صح من مذهب ابي حنيفة ان القاضي المجتهد
لو قضى بغير رأيه ذاكرا له نفذ في رواية وفي اخرى لا ينفذ وفي صورة النسيان ينفذ رواية واحدة خلافا للصاحبين في الوجهين
فلا ينافيه لان النفاذ على تقدير الفعل لا يستلزم حله فالمنع اتفاقي وعلم ان المذكور في الهداية وغيرها ان الفتوى على
قولهما في الصورتين واما قبله اي قبل الاجتهاد فقيل جائز مطلقا وقال الاكثر ممنوع مطلقا وقيل ممنوع الا ان يخشى الفوت
وعليه ابن سريج وظني انه تفسير للقول السابق وقيل ممنوع فيما يفتي به لا للعمل في حقه وعن الامام ابي حنيفة روايتان في رواية يجوز
وفي اخرى لا وعن الامام محمد يقلد من هو اعلم منه وهو ضرب من الاجتهاد فانه لا يكون الا بالتامل في الرجال ليعرف الاعلم قال
الامام الشافعي رحمه الله والجبائي المعتزلي يجوز ان كان المقلد به صحابيا وقيل يجوز ان كان صحابيا او تابعيا وقيل
يقلد الشيخين افضل العبيد بيقين بعد الانبياء عليهم السلام ابي بكر الصديق وامير المومنين عمر رضي الله عنهما فقط دون غيرهما
للاكثر على المنع اولا الجواز حكم شرعي فيفتقر الى دليل لانه لا يثبت الحكم من غير دليل ولم يوجد فلا يوجد الجواز لان ما لا دليل عليه
شرعا يجب نفيه شرعا واجيب بانه اي الدليل الاباحة الاصلية فانه قد علم من الشريعة ان ما لم يقم عليه دليل فهو مباح بلا
تحريم فانه لا بد له من دليل بخصوصه وللاكثر ثانيا الاجتهاد اصل كالوضوء والتقليد بدل كالتيمم ولا يرتكب البدل الا
عند تعذر الاصل فلا يختار التقليد الا عند تعذر الاجتهاد وقيل لا نسلم ان التقليد بدل بل للكل منهما اصل للعمل كذا في شرح المختصر
اقول لا يخفى انه جدل لا يسمع فان القادر على اليقين كما انه ممنوع من الظن كذلك القادر على الظن الاقوى ممنوع من الظن الاضعف والله اعلم

والظن الحاصل بالاجتهاد اقوى من الظن بقول غيره بل قد لا يوجد الظن بقول الغير عند التقليد اصلا وقد ثبت البدلية بعموم قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار واجب بهذا النص على الكل فتجويز التقليد بدل منه ورخصة للتخفيف وكر ثانيا لو جاز التقليد
قبله لجاز بعده اذ لا مانع منه الا ملكة الاجتهاد وهي متحققة في الصورتين والجواز بعده باطل اجماعا فكذا قبله واجيب كون المانع ملكة الاجتهاد
ممنوع بل المانع حصول الاقوى الظنيين بالفعل بل فيه ترك لما يظنه حكما الله بقول رجل اتباع الشافعي قالوا اولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه وسلم اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم قلنا هذا الحديث ضعيف ولو ثبت فخطاب للمقلد كما مر على انه مستلزم لجزء المدعى وهو
جواز التقليد الصحابي لا للجزء الآخر وهو عدم جواز تقليد غير الصحابي المجوزون مطلقا قالوا اولا قال الله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون وهو قبله لا يعلم فدخل قبل الاجتهاد في من لا يعلم الجواب الخطاب مع المقلدين بدليل ان كنتم لا تعلمون لان المعنى الا تكونوا
اصحاب علم وعقل فاسألوا اقول وبدليل فاسألوا بصيغة الامر اذ لا وجوب للتقليد على المجتهد اتفاقا وقالوا ثانيا غاية الاجتهاد
الظن وهو حاصل بالفتوى فلا وجه لمنع احدهما دون الآخر اجيب بان الظن الحاصل باجتهاده اقوى فليس هو والتقليد سواء
في الفائدة مسئلة اذا تكررت الواقعة وقد اجتهد فيها قبل وعرفت فهل يجب تجديد النظر فيها قيل لا يجب بل يكفي النظر السابق
اختاره ابن الحاجب لانه ايجاب بلا موجب شرعي وقيل نعم يجب وعليه القاضي ابو بكر لان الاجتهاد كثيرا ما يتغير فلاحتمال التغير يجب التجديد
ليظهر حقيقة الحال قيل اذا كان التجديد لهذا فيجب تكريره ابدا لدوام الاحتمال احتمال التغير ولا يخفى ضعفه لان السبب للتجديد نظر وقوع
الواقعة لاحتمال التغير وهو اي وقوع الواقعة لا يدوم فلا يدوم التكرار بل الجواب الحق الظاهر الاستصحاب وبقاء الاجتهاد وبالاحتمال
لا يجب شيء كما كان في الزمان الشريف لا يجب استفسار من كان يجيء من السفر في المدينة ان هذا الحكم هل انتسخ ام لا وقيل ان كان ذاكرا للدليل
الاول عند تكرر الحادثة فلا يجب التجديد والا نعم يجب وعليه الآمدي والنووي ولا يظهر للتذكر دخل فان النظر من المعدات التي لا يجب
وجودها مع المطلوب فتذكر المطلوب كاف واحتمال التغير باق في الحالين فتامل والعامي اذا استفتى مرة ثم تكرر الواقعة فهل يلزم
السؤال ثانيا فيه قولان فعند قائل يجب وعند آخر لا مسئلة لا يصح لمجتهد في مسئلة او مسئلتين بلا فرق بينهما لوحدة الجامع
قولان للتناقض لانه لا يكون قولا له الا اذا تعلق ظنه فلو كان له قولان متناقضان كان النقيضان مظنونين الا بالرجوع
من احدهما وح لا تناقض فان قلت كيف يصح هذا وقد اختلفت الروايات عن مجتهد واحد قال واختلاف الرواية ليس منشأه الا هذا
الاختلاف من جهة الناقل وخطائه وذلك اما بغلط في السماع او لعدم العلم بالرجوع له وعلم الآخر فروى كل بحسب علمه او يكون هنا
جوابان احدهما جواب القياس والآخر جواب الاستحسان فنقل كل ما علم او يكون هناك قولان من جهتين كالعزيمة والرخصة فيحمل نقل
واحدا واحدا واذ قال الشافعي رحمه الله في سبعة عشر مسئلة فيها قولان فحمل على ان للعلماء قولين لا ان له قولين وفائدة الحكاية
ايهام عدم الاجماع والتسوية او حمل على احتمالها عنده لتعادل الدليلين فيحتمل قولان ولا يخفى بعده فانه ليس منشأ التعادل ان المتبادر ان
هناك قولين موجودين او حمل على ان لي قولان بناء على القول بالتخيير عند التعادل فالمكلف مخير في العمل بايهما شاء لا بناء على
التوقف عند التعادل ولا يذهب عليك انه اشبه بالمصوبة اي بمذهبهم فانه على تقدير ان يكون الحق واحدا يلزم التخيير بين ما حكم
الله تعالى وبين ما ليس حكمه وقد مر في بحث التعارض ثم انه لا يستقيم على قول المصوبة ايضا فانهم انما قالوا بالتصويب اذا ادى اليه
راي مجتهد وظنه فاذا تعارض الدليلان عند مجتهد فما تعلق ظنه بطرف فلا يكون صوابا فلا يصح التخيير الا التخيير بين ما يحتمل انه حكم الله وما ليس حكمه

فافهم او حمل على ان في كلام المتقدمين للمصيب المذهب الترجيح بالمرجحات او حمل على انه يختلج في قولان في حاصله التردد بينهما
واختياره الامام امام الحرمين والامام حجة الاسلام الغزالي قدس سره وهذا التوجيه اشبه بالصواب **مسئلة** لا ينقض الحكم في
الاجتهاديات اذا لم يخالف قاطعا من الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة والاجماع وفي الهداية المراد اجماع الاكثر والا يمكن
كل مدرك حتى انتقض بالنقض ايضا لا باجتهاد لاحق وتسلسل فيفوت فائدة نصب الحاكم من فصل الخصومات فانه لا ينقطع كل
خصومة قاطع ينقطع. اما انه مجتهد فيه فيتسلسل الامر ولو حكم بخلاف اجتهاده كان باطلا اتفاقا وان قلد غيره من المجتهدين لانه يجب
العمل بظنه ويحرم اتباع غيره مع اجتهاده لانه ترك بما علمه حكما الهيا بما ظنه غير حكم الهي ولا يجوز التقليد مع اجتهاده اما فينتقض بانه سليه كذا في شرح المختصر
واورد عليه ان عدم الحل مسلم ولا يلزم منه عدم النفاذ للحكم ونقضه كما عرفت قول الامام ابي حنيفة وههنا ايرادان الاول ان نقل الاجماع ليس في محله
فان الامام ابا حنيفة قائل بنفاذه هذا الايراد حق والثاني ما [illegible] الى [illegible] حمل على عدم النفاذ فان الشيء لا يحل مع لا ينقض كالطلاق
في الحيض والبيع وقت النداء فان الحكم كان مبنيا عليه والمبنى على الحرام او [illegible] فينتقض ولذا حكم الصاحبان بالنقض هذا انظاهر [illegible] احمد وفي
النسيان ايضا عدم التثبت والغفلة في هذه القضية اعتبارا بما اذا [illegible] الاخر [illegible] اولا سبيل له عليه فهو كالغصب فلينقض القضاء ويرد المال فيهم
فرع لو تزوج مجتهد بلا ولي ثم تغير اجتهاده واختار ابن الحاجب التحريم مطلقا العمل بحكم حاكم ام لا لانه مستديم لما يعتقده حراما اما الاول فيه
انه صحة البقاء فرع صحة الانعقاد وقد كان يعتقد صحته وقت الانعقاد فهو منعقد فكان كنقض الحكم به وفيه انه اشكال انه يعتقد قبل انه صحيح
لكن الان يعتقد انما كنت زعمت جهل مركب والنكاح كان فاسدا فيلزم الاستدامة على ما اعتقد انه حرام من الاصل وهذا بخلاف نكاح
الكافر لمن غير شهود عند ابي حنيفة فانه لما لم يكونوا مامورين به كان ذلك جائزا اجتهدا ثم فقد انعقد النكاح في نفس الامر فلا ينسخ بالايمان لانه
عاصم واما ههنا فقد اعتقد انه كان مطلقا بالتعبد بالفساد وما اعتقاده الصحة جهلا مركبا فتامل فيه نظر وقيل التحريم ان لم يتصل به حكم حاكم
والا فالاباحة قال المصنف وهو الاشبه بالصواب لان القضاء يرفع حكم الخلاف كما مر في ابطال التصويب وهذا اعتراف فان القضاء
يرفع الخلاف بان لا في محلا مختلفا فيه بعد ولا ينقض لا انه يجعل ما كان في معتقده حراما حلالا الا انهم قد ذهب الامام الى ان القضاء بوجوه
الاسباب بشهود الزور ينفذ ظاهرا وباطنا واين هذا من ذلك ولا خلاف فيه لاحد الا عن ابي يوسف في مجتهد طلق البينة فقضى بالرجعة
ومعتقده البينونة يأخذ بها اي بالبينونة ولا يلتفت الى القضاء فتامل وجه ايضا ما ذكرنا ان معتقد المطلق ان الحكم الالهي التحريم فلو اخذ
بالقضاء لزم ارتكاب ما هو محرم في معتقده الا ان يجعل القضاء حلالا في المجتهد فيه فافهم لو كان المتزوج مقلدا ثم علم تغير اجتهاد امامه فكذلك الاختلاف فعند
البعض يأخذ بالتحريم وعند البعض كذلك الا ان يتعلق به القضاء وهذا موقوف على ان المقلد لا يجوز له ترك تقليد امامه وقيل لا يجب
على المقلد المفارقة مطلقا لانه ليس للمقلد معتقد انما كان له العمل على حسب فتوى امامه فاذا رجع الامام فله ان يبقى على القول
المرجوع عنه لان المرجوع عنه والمرجوع اليه سواء اللهم الا ان صار برجوعه مجمعا عليه اختار المرجوع **مسئلة** هل يصح التفويض وهو
ان يقال للعالم او المجتهد احكم بما شئت فهو صواب واختار عند اكثر الشافعية والمالكية وبعض منا الجواز عقلا وتردد الامام الشافعي
رحمة الله عليه وعليه الامام الحرمين وقيل يجوز التفويض للنبي فقط وغيره وقال اكثر المعتزلة لا يجوز التفويض اصلا وعليه الامام
الشيخ ابو بكر الجصاص الرازي وهو الحق لان الحكم انما يكون على طبق الحسن والقبح العقليين كما مر وما هو حسن في نفس الامر
فحسن [illegible] وقبيح [illegible] فلا معنى للتفويض ثم المختار عندنا وعند اصحاب الائمة الثلثة الباقية عدم الوقوع للتفويض لنا انه

اي التفويض ممكن لذاته والاصل بقاء ما كان وانت لا يذهب عليك ان الامكان ممنوع كيف وبل هو الاصين المدعي او منشاؤه في الجهالة
والظهور ثم الامتناع قد بينا واما عدم الوقوع فللتعبد بالاجتهاد او التقليد فلم يبق محل التفويض اتباعا للشيخ ابي بكر الرازي قدس سره قالوا
لو جاز التفويض لادى الى جواز انتفاء المصلحة المنوطة بها الحكم لجهل العبد بها والا لكن كل حكم بحسبها كان اجتهادا لا تفويضا قلنا
لا يلزم من عدم علمه بها انتفاؤها في نفس الامر فلعل الامر يعلم انه يختار ما فيه المصلحة فيفوض اليه والحق لا يذهب عليك ان حقيقة التفويض
تخيير بين ان يحكم به او بضده فهو تخيير بين تفويت المصلحة وعدمه فاذا كان القبح باختياره لما فيه مصلحة وهذا التخيير لا يتأتى من الحكيم فافهم
الموقعون قالوا اولا قال الله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فباختياره التحريم قد حرم قلنا لا نسلم انه لم
التحريم بالتفويض بل بدليل ظني لاح له بالاجتهاد فقرر عليه فصار شريعة ولعل هذا الدليل هو انه كان نذر الله ته فهو حرام عليه ويؤيده
ما عن ابن عباس قال جاء اليهود فقالوا يا ابا القاسم اخبرنا عما حرم اسرائيل على نفسه قال كان يسكن البدو فاشتكى عرق النساء فلم يجد
شيئا يلائمه الا لحوم الابل والبانها فلذلك حرمها قالوا صدقت وقالوا ثانيا قال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام في شان مكة
لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فانا نجعله في قبورنا فقال عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام الا الاذخر
رواه الشيخان في حديث طويل فهذا اما بوحي او اجتهاد او اختياره ولا وحي ولا اجتهاد في ذلك الزمان القليل فتعين الثالث قلنا لا نسلم
ان الاذخر من الخلاء فان الخلاء نبات رقيق اخضر والاذخر نبت في ... فالاستثناء منقطع علم حكمه بالاستصحاب فاباحته قطعا كانت ثابتة
من قبل فبقيت عليه ولو سلم ان الاذخر داخل في الخلاء فلم لا يجوز انه اراد بجواز التخصيص بغير الاستثناء من قبل فالاستثناء تقرير
للمراد وهو منقطع عن المذكور ذكر تحقيقا للخروج لغيره نعم هو الاستثناء متصل لو قدر تكرار ثم لا يخفى ما فيه من التكلف فانه لا بد من التقدير
ضرورة فان كلام المتكلمين لا يرتبط احدهما بالآخر وكذا كلام متكلم واحد في زمانين واذا قدر فهو استثناء متصل واما انقطاعه
وثبوت التخصيص من غيره لا بد له من قرينة ولو سلم العموم للاذخر ايضا فيجوز النسخ اي يجوز كونه نسخا لكن بعض المتأخرين سيما على راي
الحنفية ان العام قطعي وهذا هو الحق في الجواب فان قيل الاستثناء يأباه اي النسخ فانه يمنع الحكم عن الابتداء والنسخ توجيه لم يرفعه
قلنا هو الاستثناء من المقدر في كلام العباس او من المقدر في كلامه عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام ثانيا الا الاذخر
عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام فانه لعم مطلقا ثم النسخ حكم لبعض افراده اقول فعلى هذا استثناء العباس في مقابلة النص
وذلك مبني على جواز التخصيص بالاجتهاد وهذا ليس بشيء فان مقصود العباس السؤال باستثناء الاذخر فانه يتوقف عليه حوائج كثيرة
في الميت وبناء البيوت فاجاب اليه دعوته ونسخه من عموم حكمه فمعنى قوله يا رسول الله الا الاذخر يا رسول الله حرم الخلاء كلها الا الاذخر وليس
هذا التخصيص في شيء فافهم وقالوا ثالثا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقد تقدم
وقول الاقرع ابن حابس احجنا هذا العام ام للابد فقال لو قلت نعم لوجب وهذا ظاهر في الاختيار والقول بانها شرطية تقديرية مخبرة عن
لزوم المحال الآخر بعيد لان العرف فيه للاختيار ولما قتل النضر بن الحارث صبرا كان اشقى الكفرة وقد كان يعادي شديدا لرسول
الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لعنه الله تعالى فقتله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الصلوة والسلام انشدت ابنته او اخته قتيلة
بيانا للاخت امحمد انت ضنء بكسر الضاد وفتحها الذي يتولد يقطع ويده نجيبة في قومها والفحل فحل معرق على بناء المفعول اي من له
عرق في الكرم ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق لتحليق الاعضاب اي وربما قد من الفتى مع كونه مغيظا

بمخالفة من من عليه قال صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لو سمعته قبل قتله لمننت عليه وهذا ظاهر في الاختيار قلنا لا نسلم ان المذكورات
يدل على الخيار بل يجوز ان يكون الوحي كذلك فلا تخيير اصلا او صرفها تخييرا اسميا اقول ولا يلزم منه وقوع التفويض كما توهم ابن الهمام لو
سلم التخيير في الحكم لان التخيير غير الحكم وهو الاباحة في الفعل والترك والتفويض تخيير في تعيين وليس فيه شيء من حكم معين فتامل فانه دقيق لانه ليس عليك التصحيح في معنى
الاخير والصورتان السابقتان يصح فيهما الا بعد على ت مسئلة يجوز خلو الزمان عن مجتهد شرعا خلافا للحنابلة فانهم لا يجوزونه شرعا
وان جاز عقلا والنزاع انما هو فيما قبل اشتراط الساعة من خروج الدجال ويأجوج ومأجوج ودابة الارض وطلوع الشمس من المغرب فالخلو بعد اشتراط الساعة مجمع عليه
واما عيسى عليه السلام فهو وان كان يعمل في الدين المحمدي لكن التحقيق انه يقضي بالهام الهي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ان حكم الحادثة في الدين المحمدي كذا او الحكم
بلا عن اجتهاد والنزاع في المجتهد المطلق بل هو المراد والاطلاق لنا قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض
العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا رواه البخاري وهذا يدل على عدم بقاء عالم
في الارض اقول فيه ما فيه لان غاية ما يلزم منه خلو الزمان عن العالم والنزاع انما وقع في خلوه قبل وقوع اشتراط الساعة فما لزم غير المدعى
وما هو مدعى غير لازم فتامل ثم انه استدل بما صرح به الامام حجة الاسلام قدس سره والرافعي والقفال انه قد وقع في زماننا هذا الخلو
وفيه ما فيه لان وقوع الخلو ممنوع وما ذكره مجرد دعوى والامام حجة الاسلام وان كان من جملة الاولياء لا يصلح حجة في الاجتهاديات ثم ان
من الناس من حكم لوجوب الخلو من بعد العلامة النسفي واختتم الاجتهاد به وعنوا الاجتهاد في المذهب واما الاجتهاد المطلق فقالوا
اختتم بالائمة الاربعة حتى اوجبوا التقليد واحد من هؤلاء على الامة وهذا كله هوس من هوساتهم لم ياتوا بدليل ولا يعبأ بكلامهم وانما هم
من الذين حكم الحديث انهم افتوا بغير علم فضلوا واضلوا ولم يفهموا ان هذا اخبار بالغيب في خمس لا يعلمهن الا الله تعالى الحنابلة
قالوا اولا قال رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لا يزال طائفة من الناس ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله او حتى
يظهر الدجال او حتى يقاتل آخر هذه الامة الدجال واجيب بانه غاية ما لزم منه عدم وقوع النفي لكن لا يدل على نفي الجواز فان احد
الجائزين ربما لا يقع ورد بانه يلزم منه الامتناع شرعا والا لزم كذبه اي الشرع العياذ بالله والنزاع انما وقع فيه اقول على
ان الدوام لا يخلو عن الضرورة في الواقع ولو عرفية اذ قد دل الدليل على الوقوع الدائمي فلزم الوجوب قطعا ولو بالغير وان تاملت
حق التامل لما وجدت هذه العلاوة مغايرة لما تقدم وقالوا ثانيا الاجتهاد فرض كفاية في كل عصر لان الحوادث غير متناهية
ولا يكفي تقليد الميت لانه ما بين حكم الحادثة التي حدثت بعده فلو خلا عصر عنه اجتمعوا على الباطل وهو باطل بالشرع والجواب
الملازمة ممنوعة فان الخلو عن المجتهد المطلق لا يلزم منه الاجماع على الباطل لجواز ان يوجد في كل عصر مجتهد في المذهب
او مجتهد في البعض والجواب ثانيا اذا فرض موت العلماء فالبطلان للتالي ممنوع لان المبادي شرط ومن جملتها العلماء
واجتماع العلماء لا يكون على باطل لا اتفاقا فتدبر وفيه شيء فانه يلزم منه ان يعمل كل الامة بالباطل فلم يكونوا على الحق الا
ان يقال انه لا يلزم الاجتماع على الباطل وانما لو ابتلي كل احد بالحادثة الجديدة التي لم يستخرج حكمها المجتهدون السابقون وهو
ممنوع فافهم فصل التقليد العمل بقول الغير من غير حجة متعلق بالعمل والمراد بالحجة حجة من الحجج الاربع والا فقول المجتهد
دليله وحجته كاخذ العامي من المجتهد واخذ المجتهد من مثله فالرجوع الى النبي عليه وآله واصحابه الصلوة والسلام او الى الاجماع
ليس منه فانه رجوع الى الدليل وكذا رجوع العامي الى المفتي والقاضي الى العدول ليس هذا الرجوع نفسه تقليدا وان كان العمل

بما اخذ واليه وتقليبه الايجاب بالنص وكذا عليها فهو عمل بحجة لا بقول الغير فتدبر لكن العرف دل على ان العامي مقلد للمجتهد بالرجوع اليه

قال الامام امام الحرمين وعليه معظم الاصوليين وهو المشتهر المعتمد عليه المفتي المجتهد من حيث يجيب السائل فهو خصيص منه والمستفتي بقابله اي السائل من المجتهد من حيث

هو سائل وقد يجتمعان في شخص واحد بناء على التجزي في الاجتهاد فيكون في بعض المسائل مجتهدا مفتيا وفي بعضها مستفتيا

لتعدد الجهات والمستفتي فيه الذي وقع السوال عنه المسائل الشرعية والعقلية على المذهب الصحيح لصحة ايمان المقلد عند الائمة الاربعة

الامام ابي حنيفة والامام الشافعي والامام مالك والامام احمد بن حنبل رضوان الله تعالى وكثير من المتكلمين خلافا للاشعري والكان اقحا

في ترك النظر والاستدلال اما قبول ايمان المقلد فثابت بدلائل القطعية فانه تواتر ان رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

القبل ايمان كل احد وان حصل من دون نظر حتى عن الصبيان الذين لم يقدروا على النظر اصلا وكذا تواتر من الصحابة والتابعين من غير

نكير والخلاف انما نشأ بعدهم واما التاثيم بترك النظر فلم ينص عليه الائمة انما حكم المتاخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجبا وهذا ليس

بشيء فان النظر انما كان واجبا لتحصيل الايمان واذا حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه فلا اثم في الترك كما اذا اسلم الكفار فانه

سقط الجهاد الذي كان وجب من غير اثم فافهم مسئلة لا يجوز التقليد في العقليات كوجود الباري ونحوه عند الاكثر وهذا ينافي

ما مر من اجماع الائمة الاربعة على صحة ايمان المقلد لان التقليد الممنوع هو ان يعتمد على القول الغير فيقول بحسب قوله وهذا ينافي

صحة الايمان والتصديق اذا وجد بقبوله لكن رسخ بحيث لو رجع قائله من البين لبقي هو على التصديق فافهم والعنبري وبعض الشافعية

قالوا يجوز التقليد فيها وهؤلاء الائمة قالوا يجب التقليد ويحرم النظر لنا الاجماع القاطع على وجوب العلم بالله وصفاته ورسالة رسوله وهو تصديق

الجازم المطابق بحيث لا يقبل التشكيك اصلا ولا يحصل بالتقليد لامكان كذب المخبر لكونه غير معصوم نعم ان حدث بعد التقليد

تصديق كما يحدث نتيجة قاطعة عن مقدمات مشهورة ثم يذهل عنها ويبقى تصديقها يقبل ولانه يلزم النقيضان في تقليد اثنين لاثنين

في حدوث العالم وقدمه لكون منهما علما فانه من النظر الصحيح يحصل العلم وهذا انما يتم لو قلنا ان كل تقليد يفيد العلم بل مجوز والتقليد

لعل مطمح نظرهم ان التقليد قد يفيد الجزم ثم انجر ان يعتقد المرء انه علم والحق يكون جزمه علما فقد حصل بتقليد بعض الكملة العلم القاطع لعل

انكار هذا انكار القطعيات بل الحق في هذا المقام الواجب تحصيل العلم فقط وهو قد يحصل بصفاء السريرة ضرورة فلا يجب عليه النظر قطعا كما حكي

الشيخ الاكبر صاحب الفتوحات قدس سره عن افضل الصديقين بعد الانبياء عليهم السلام وسيد المتقين امام الاولياء لتحقيق المبين امير المؤمنين

ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وقد يحصل للبعض بتقليد من يعلمه اعلى منه ولا يحتاج هذا الى النظر لكن ان نظر كان اولى وقد يحصل

بنظر وهذا اكثر في الرجال فالنظر واجب عليهم فقط فافهم مجوز والتقليد قالوا لو وجب النظر لفعله الصحابة وامروا به وذلك منتف في الاقل

كما في سائر الفروع بل هو واعي هذا النقل او في الاشتغال كل احد به قلنا العلم يكون لنظر منهم لزم نسبتهم الى الجهل بالله وصفاته بوجه وهو

باطل اجماعا وضرورة من الدين فاذن هم نظروا وامروا به واما النقل فمرجع الاكثار من النظر والبحث على ما هو وظيفة الكلام وهم

كانوا مستغنين عن الاكثار والاشتغال بالبحث لصفاء الاذهان ومشاهدة الوحي ولا نسلم عدم الاعتراء اي عدم امرهم لمن تبعهم لكنهم كانوا

عالمين بحصوله للتابعين فانه ليس المراد ههنا تحرير الادلة على قواعد المنطق فانه ليس التصديق موقوفا الا للبعض الاندر بل المراد

بالقيد اطمانية للقلب بحيث يطوع لحصول العلم كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض

ذات فجاج لا يدل على اللطيف الخبير وحاصل الجواب منع عدم نظرهم بالكلية ومنع عدم امرهم فان المراد بالنظر قدر ما يطمئن به القلب

النمر

بحصول التصديق وهو كان حاصلا لهم كما يشهد به قصة الاعرابي والمدعى انه لو لم يكن منهم لزم الجهل بوجه غير لائق باهل الصحبة فان كمال
استعدادهم وتوجه الرسول صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم لهما يوجبان العلم الضروري حكاية لطيفة ان رجلا من البدلاء مات في ارض الشام
او الروم فذهب في ذلك الوقت الشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني قدس سره الشريف في ساعة او نصف ساعة وكان هو قدس سره في ارض العراق
وحضر ابو العباس الخضر عليه السلام والبدلاء الآخرون فصلى عليه ودفنه وامر الخضر ان يأتي برجل من اهل القسطنطنية وكان هو كافرا فاتى
به الخضر عليه فلقنه الشيخ فلقي الشهادة وتبين نفسه السوار به او وصله الى مقام البدلاء واقامه مقام الميت ، اخبر البدلاء الحاضرون فقالوا
سمعنا واطعنا وقد تواتر امثال هذه الحكايات منه رضي الله تعالى عنه تواترا معنويا فانظر بعين الانصاف اين كان ههنا النظر انما حدث
في قلبه علم ضروري موجب للتصديق قالوا النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال فان طريق النظر خير من التقليد طريق امن فلابد من ايجابه
قلنا هذا منقوض بالمقلد على صيغة المفعول اي من قلده لانه غير مقلد لغيره والا يكن كذلك بل كان هو مقلدا لغيره فتسلسل لان الاخذ
عن المؤيد بالوحي ليس تقليدا بل هو علم نظري فانه يكون المقلد مقلدا فيكون له مقلد [illegible] هذا وفيه نوع شبهة فانه يجوز ان ينتهي السلسلة الى
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ولا نسلم ان الماخوذ منه علم نظري بل يكون ضروريا حاصلا من بركة الصحبة الشريفة والاولى في الجواب ان
يقال ليس التقليد طريقا الى تحصيل العلم اليقيني وان كان قد يحصل به الظن بخلاف النظر فانه اذا وقع في مقدمات مخصوصة لزم حصول العلم
وانما يكون غير مامون بتقصير منه مثل المنكر بالبديهيات وغيره فافهم مسئلة غير المجتهد المطلق ولو كان عالما يلزمه التقليد لمجتهد ما فيما
لا يقدر عليه من الاجتهاديات اي على تحصيله ومعرفته فقط لا فيما يقدر على تحصيله باجتهاده بناء على التجزي في الاجتهاد ويلزمه التقليد مطلقا
فيما يقدر عليه وفيما لا يقدر عليه بناء على القول بعدم التجزي وقد عرفت ان الحق هو الاول وقيل انما يلزم التقليد العالم بشرط ان يتبين له صحته بدليل بان
يظهر للمجتهد لنا المجتهدون من الصحابة وغيرهم من التابعين كانوا يفتون من غير ابداء المستند ويتبعون من غير نكير علماء كانوا او عوام
وشاع ذلك وذاع حتى واستدل على المختار بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام فيمن لم يعلم فانهم مخاطبون فيما
لا يعلمون بسؤال من المسئول عنه سواء كان مقيدا او مجتهدا فاقتضى لان الامر المقيد بسبب يتكرر بتكرره وههنا السبب الى عدم العلم فاينما يوجد واي وقت
يوجد وجب السؤال اقول فيه ان الآية تدل على وجوب السؤال بالمسئلة فقط من دون السؤال عن ابداء المستند نعم كيف [illegible] الدليل اليه عالم العلم فلابد
من سوال دليل الحق انه لو سأله يستفتي لابداه الشارطون تبين الصحة قالوا التقليد من غير تبين صحة ما قلد فيه من الدليل يؤدي الى وجوب
اتباع الخطأ لجوازه فانه لا قاطع بالفرض وهو خلاف المعقول واجيب اولا بانه مشترك الالزام فانه لو ابدى فذلك فهو ظني كما كان [illegible] المفتي
نفسه يجب عليه اتباعه وهو مظنون بعينه ، واقول فيه ان المراد انه بعد تبين الدليل يطمئن بظنه وكانه لا خطاء واما قبله فلا الطمينان
لجواز انه ما ليس امارة امارة فافهم واجيب ثانيا بان الممتنع اتباع الخطاء من حيث انه خطاء لا من حيث انه ظني واللازم هو الثاني والممتنع
هو الاول وعليك ان تذكر ما سبق من ان هذا انه لا دليل للمقلد ظنه فلا ظن [illegible] ، وبعد غير شاف بل الاولى ان يقال الممنوع اتباع
الخطاء من حيث هو خطاء لكن انما العمل به من حيث انه مامور من الله تعالى بان يعمل بما اخبر انه حكم الله تعالى فهم قال الشيخ الاكبر صاحب
الفتوحات قدس سره في التقليد ان يقول المسئول عنه ان هذا حكم الله تعالى فاعمل به فاذا قال هذا وجب عليه العمل وان قال احكم
بالرأي فتسأل مفتيا آخر ولا تعمل به اذ ليس الحكم الا لله تعالى وهذا هو الحق المطابق للواقع واجب للايمان والاذعان ولا يجوز اتباع
من يقول هذا الحكم حكمت برائي الا ان العبرة للمعنى المقصود فمن اراد انه حكم الله تعالى وعرفت برائي فينبغي ان لا يكون في اتباعه باس بل يجب

والله اعلم بحقيقة الحال مسئلة الاتفاق على جواز الاستفتاء من عرفت معلوم الاجتهاد والعدالة ولو كان ذلك العلم ناشئا برجوع الناس اليه اي بسببه معظمين له في امورهم والاتفاق على امتناعه ان ظن عدم احدهما من الاجتهاد والعدالة اما عند الظن بعدم الاجتهاد فلكونه ظنا للجهل واما عند الظن بعدم العدالة فلوجوب التوقف في قوله انه ظهر من اجتهاده لاحتمال الكذب فيه كالمجهول مطلقا اي في العلم والعدالة معا فانه لا يجوز استفتاءه اتفاقا وان جهل علمه اي اجتهاده دون عدالته بل هي مظنونة فالمختار المنع من تقليده واستفتائه وذهب بعض من لا يعتد بقولهم انه لا منع بل يجوز لنا الاجتهاد شرط القبول للفتوى وهو لكثرة مباديه اعز من الكبريت الاحمر فالكثرة لعدمه وان ظن بالحق للكثرة فيظن به فلا يصح استفتاءه مع فقد شرطه المجوزون قالوا لو امتنع التقليد ههنا اي عند الجهل بالاجتهاد دون العدالة لامتنع التقليد في عكسه اي فيما جهل العدالة دون العلم مع انه متفق الجواز واجيب بالتزام الامتناع فيه ايضا لاحتمال الكذب في الاخبار بالحكم متفقا ولو سلم عدمه اي عدم الامتناع في العكس وهو الحق فالفرق ان العدالة هي الغالب في المجتهدين فلا يضر الجهل فان الظن تبع الاكثر بخلاف الاجتهاد في العدول فانه اعز من الكبريت الاحمر ثم هل يقبل قول العدل اني مجتهد اختلف والاظهر انه كادعاء الصحبة يقبل لانه فيه شبهة دعوى الرتبة فافهم مسئلة افتاء غير المجتهد فيما يفتي به بمذهب مجتهد الا بان يجده منصوصا منه بل انما يفتي تخريجا على اصوله ان كان مطلقا على مبانيه اي مباني مذهب المجتهد اهلا للنظر فيه والمناظرة للمذهب عايره وهو المسمى بالمجتهد في المذهب في الاصطلاح جائز خبر لقوله افتاء وعن ائمتنا لا يحل لاحد ان يفتي بقولنا ما لم يعلم من اين قلنا اي من اي اصل قلنا وافتينا فان كان من الخبر فمن اي سند رويت وان كان من القياس فباي علة قيس وليعلم موانع تلك العلة ثم في النص ليعلم ما يتعلق به كذا نقل في التيسير عن الشيخ ابي بكر الجصاص الرازي وقيل يشترط فيه عدم مجتهد وقال ابو الحسين لا يجوز اصلا واما النقل لقولهم المنصوص كالاحاديث اي كنقلها فاتفاق في الجواز ويقبل بشرائط الرواية ان لم يكن متواترا والا فيقبل مطلقا لنا وقوع هذا الافتاء المذكور تخريجا من العلماء المتبحرين في جميع الاعصار بلا نكير وينكر الافتاء تخريجا من غيرهم اي غير المتبحرين فكان اجماعا على جوازه لهم دون غيرهم قيل اذا فرض عدم المجتهدين فلا اجماع لان اهله هم المجتهدون واجيب باعتبار التجزي يعني الاجتهاد متجزء والعلماء الاعلام في كل امر افتوا به مجتهدون فهم مجوزون هذا الافتاء اجتهادا فتامل فيه اقول وايضا وقع هذا الافتاء في زمان المجتهدين فان اصحاب الامام ابي حنيفة كانوا يفتون بمذهبه في زمان الامام الشافعي والامام احمد وغيرهما كابن معين وابن عيينة وعطاء وغيرهم بلا نكير من احد فكان هذا اجماعا صريحا اي حين جاز عند وجودهم جاز عند عدمهم بذلك الاجماع او بطريق اولى فانما يجوز عند وجود من يمكن الاستفتاء منه برايه فعند عدمهم يجوز بالطريق الاولى على ان اتفاق العلماء المحققين على ممر الاعصار وان كانوا غير مجتهدين حجة كالاجماع فانه يابى العقل من اجتماعهم من غير ان يكون في اصحالهم وان كان بسماع عن مجتهدي لهم قال المانع لو جاز لعالم لجاز لعامي اذا عرف هو ايضا حكم حادثة بدليلها كما ان العالم يعلم كذلك فهما سواء ولا يجوز للعامي بالاتفاق فلا يجوز للعالم ايضا قلنا الحكم موقوف على عدم المعارض وهو اي العامي غير عالم به فلا علم لديه بالدليل بخلاف العالم مسئلة يجوز تقليد المفضول من اهل الاجتهاد مع وجود الافضل منهم في العلم عند الاكثر وروي عن الامام احمد وكثير ممن بعدهم المنع عنه بل يجب على المقلد النظر في الارجح اي في ان ايهم ارجح فيحصل الارجح ثم يجب اتباعه لنا اولا كما اقول عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون عام للمفضول والافضل ولنا ثانيا القطع في عصر الصحابة بافتاء كل صحابي مفضول فكان هذا اجماعا منهم على الجواز وعرف ذلك بالتواتر والتجربة والتكرار ومن ثمة قيل لولا اجماع الصحابة لكان مذهب الخصم فان الاصابة في الاصل ارجح واعترض في التحرير بانه يتوقف هذا الاستدلال على كونه اي الافتاء من المفضول عند مخالفته للكل في ذلك المفتي

والا فانما يستفيد لكون رأيه بعينه هو رأي الافضل اقول انما يتوقف على مخالفة الكل بل انما يتوقف على عدم التوقف على الموافقة وهذا ايضا مردود
فانه قد علم بالتجربة ان المستفتين كانوا يستفتون ولا يتفحصون عن علم الموافقة اصلا فعلم انه يجوز عند الصحابة افتاء المفضول مع وجود الفاضل كما
استفتاء وسلم التوقف على المخالفة فعلى مخالفة الكل فقيل لا على مخالفة الكل كافتاء ابن مسعود في مواضع مخالفة امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وافتاء زيد بن ثابت
وامير المؤمنين علي مع مخالفته سيد الصحابة وافضلهم امير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنهم واما مخالفة الكل فكانت مخالفة الاجماع
اي قريب منه كما مر في بحث الاجماع واستدل على المختار بتعذر الترجيح بين المجتهدين للعامي فلو تعين ذلك لامتنع عادة التقليد لاهل
من الحرج العظيم واجيب بانه يمكن الترجيح بالتسامع ومشاهدة رجوع العلماء اليه على ان غير المجتهد الذي يجب عليه التقليد ربما كان عالما
ذا البصيرة فيتمكن من الترجيح وهذه العلاوة غير واردة فان مقصود المستدل انه لو شرط الترجيح للتقليد في الكل كما هو مذهب الخصم لادى الى الحرج العظيم
في العامي وهذا قائل احد بالفصل فتدبر الشارطون قالوا اقوال الائمة للمقلد كالادلة للمجتهد في حق وجود العمل فيجب عليه الترجيح في اقوال المتعارضة
كما يجب بان الاعلم اقوى في اصابة الحق كما يجب الترجيح على المجتهد بان هذا المفيد للظن القوي اقوى واجيب بان الاجماع متقدم على ما ذكرتم
من القياس على المجتهد واجيب بالفرق بين المقلد والمجتهد فانه اي الترجيح سهل على المجتهد لكمال علمه وقوة ذهنه بخلاف العامي فانه
وان امكن له في بعضهم فربما لا يتيسر فيقع في الحرج اقول على ان الترجيح قد يكون بالتحري كما قال علماؤنا في تعارض القياسين جميعا فيعمل بالآخر وكونه
اعلم ثم لك ان تجيب بوجه آخر فانه انما يجب العمل على المجتهد لظنه والظن لا يحصل عند التعارض الا بالترجيح بخلاف المقلد فانه لا عبرة بظنه
وانما العمل بقول من يحتمل وصوله الى الحكم الواقعي وفيه فتوى الافضل والمفضول سواء فافهم مسئلة لا يرجع المقلد عما عمل به من حكم جزئي
اتفاقا كذا في المختصر والتحرير للشيخ وان ذكر ههنا موافقا للمختصر وتبرا على رأيه لكن كلامه في فتح القدير مشعر بالخلاف وقيل لا اتفاق
بل هو مختلف فيه في الحاشية قال الزركشي الاتفاق ذكره الآمدي وابن الحاجب وليس كما قالا ففي كلام غيرهما ما يشعر بان الخلاف بعد العمل
ايضا ويدل على التثليث في المذاهب في الالتزام رأي مجتهد فان وجوده اي التزام ليس اولى من عدمه ضرورة ولا معنى ح للاتفاق
عند عدمه والاختلاف عند وجوده تدبر ثم الاشبه الى الصواب ان عمل بتحري قلبه فلا يرجع عنه والا فله ذلك اي على التحري فانه نوع من
الترجيح وترك الراجح خلاف المعقول وهل يقلد غيره اي غير من قلده به في غيره اي غير ما قلده فيه المختار نعم تقليل للنقل لما علم من استفتائهم
اي واحدا مرة واخرى اياما غيره بلا نكير من احدهما اجماعا وتواتر هذا بحيث لا مجال للمارات ولو التزم مذهبا معينا اي عهد من عند
نفسه انه على هذا المذهب كمذهب ابي حنيفة او غيره من غير ان يكون هذا الالتزام بمعرفة دليل كل مسئلة مسئلة وظنه راجحا على الاول
المذاهب الاخر المعلومة له تفصيلا بل انما يكون العهد من نفسه بظن الفضل ونحوه اجمالا او نسب آخر فهل يلزم الاستمرار عليه ام لا فقيل
نعم يجب الاستمرار ويحرم الانتقال من مذهب الى آخر حتى شدد بعض المتأخرين المتكلفين وقالوا الحنفي اذا صار شافعيا يعزر
وهذا التشريع من عند انفسهم لان الالتزام لا يخلو عن اعتقاد عليه الحقية فيه فلا يترك قلنا لا نسلم ذلك فان الشخص قد يلتزم من
المتساويين امرا تعقلا له في الحال ودفع الحرج عن نفسه ولو سلم فهذا الاعتقاد لم ينشأ بدليل شرعي بل هو نوع وسوسة من هوسات
المعتقد ولا يجب الاستمرار على هوسه فافهم وتثبت وقيل لا يجب الاستمرار ويصح الانتقال وهذا هو الحق الذي ينبغي ان يدين
ويتقيد به لكن ينبغي ان لا يكون الانتقال للتلهي فان التلهي حرام قطعا في المذهب كان او في غيره اذ لا واجب الا ما اوجب الله تعالى
والحكم له ولم يوجب على احد ان يتمذهب بمذهب رجل من الائمة فايجابه تشريع شرع جديد ولك ان تستدل عليه بان اختلاف العلماء رحمة

بالنص وترقبه في حق الخلق فلو الزم العمل بمذهب كان هذا القمة وشدة وقيل من التزام كمن لم يلتزم فلا يرجع عما قلده وفي غيره
تقلد من يشاء وعليه ابن السبكي من الشافعية وفي التحرير وهو الغالب على الظن لعدم ما توجبه شرعا اي لانه ليس للاتباع بمذهب واحد موجب شرعي وهذا
انما يدل على جواز الغير هو انه يقلد من شاء ثم البيان قطعي اذ ما لم توجبه الشرع باطل لان التشريع بالرأي حرام هذا ما انه لا يرجع عما قلده فيه فلم يلزم منه
قطعا فلا ينطبق الدليل على الدعوى فتامل ويتخرج منه اي مما ذكر انه لا يجب الاستمرار على مذهب جواز اتباعه رخص المذاهب
فتح القدير لتعليل المانعين للانتقال انما منعوا لئلا يتبع احد رخص المذاهب وقال هو رحمه الله تعالى ولا يمنع منه مانع شرعي اذ للانسان
ان يسلك الاخف عليه اذا كان له اليه سبيل بان لم يظهر من الشرع المنع والتحريم وبان لم يكن عمل فيه باخر هذا مبني على منع الانتقال عما عمل
ولو مرة وكان عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام كان يحب ما خفف عليهم انتهى لكن لابد ان لا يكون اتباع الرخص للتلهي كعمل حنفي
بالشطرنج على رأي الشافعي قصدا الى اللهو وكشافعي شرب المثلث للتلهي به لعل هذا حرام بالاجماع لان التلهي حرام بالنصوص القاطعة
فافهم وما عن ابن عبد البر انه لا يجوز للعامي تتبع الرخص اجماعا فقد وجد مانع شرعي عن اتباع رخص المذاهب فاجيب بالمنع اي بمنع
هذا الاجماع اذ في تفسيق متتبع الرخص عن الامام احمد روايتان فلا اجماع ولعل رواية التفسيق انما هو فيما اذا قصد التلهي فقط لا غير وارد
انه يلزم على تقدير جواز الاخذ لكل مذهب احتمال الوقوع في خلاف المجمع عليه اذ ربما يكون المجموع الذي عمل به مما لم يقل به احد فيكون باطلا
اجماعا كمن يتزوج بلا صداق للاتباع لقول الامامين ابي حنيفة والشافعي رحمهم الله تعالى ولا شهود اتباعا لقول الامام مالك ولا ولي
على قول امامنا ابي حنيفة فهذا النكاح باطل اتفاقا اما عندنا فلانتفاء الشهود واما عند غيرنا فلانتفاء الولي فاقول مندفع لعدم الاتحاد
المسئلة فقد مر ان الاجماع على القول الثالث انما يكون اذا اتحدت المسئلة حقيقة وحكما فتدبر لانه لو تم لزم ان لا يفتى بعينه لاحتمال الوقوع فيما ذكر هذا والله اعلم بحقيقة الحال مسئلة اختلف المثبتون
والمختار الجواز وقال بعض من لا يعتد به اذا مات قوله لنا الوقوع لتقليد الميت من غير نكير شاع وذاع حتى صار قطعيا كالعلم بالتجربة
كما تقدم مرارا المنكرون قالوا الميت لا قول له والا لم ينعقد الاجماع على خلافه لوجود قول مخالف اقول منقوض بالخبر لجواز انعقاده
بخلافه وفيه انه لا نقض فان الخبر قابل للنسخ فيحتمل ان يكون منسوخا في الواقع ولم يحفظ ناسخه فيمكن ان ينعقد على خلافه
الاجماع او يكون ضعيفا غير ثابت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم واما اذا ثبت قطعا وعلم بقاء حكمه التزم
عدم جواز انعقاد الاجماع خلافه واما ههنا فلو اعتبر قول الميت لم يكن اتفاق المجتهدين اللاحقين كلهم على خلافه اجماعا لان القول
المخالف موجود فالحق في الجواب ان يقال انه قد علم من الشرع ان اتفاق عصر لا يكون خطأ فالاجماع مميت له فلهذا يصح انعقاد
الاجماع خلافه وما لم يتحقق الاجماع فقوله حي مع دليله فيصح تقليده فرع قال الامام اجمع المحققون على منع العوام من تقليد اعيان الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم فان اقوالهم قد يحتاج في استخراج الحكم منها الى تنقيح كما في السنة ولا يقدر العوام عليه بل يجب عليهم اتباع الذين سبروا
اي امتحنوا وبوبوا اي اوردوا ابوابا لكل مسئلة على حدة فهذبوا مسائل كل باب ونقحوا كل مسئلة عن غيرها وجمعوا بينها بجامع وفرقوا
بالفارق وعللوا اي اوردوا لكل مسئلة مسئلة علته وفصلوا تفصيلا يعني يجب على العوام تقليد من تصدى للعلم الفقه لا لاعيان
الصحابة المجملين القول وعليه ابتنى ابن الصلاح منع تقليد غير الائمة الاربعة الامام الهمام امام الائمة امامنا الكوفي والامام مالك والامام
الشافعي والامام احمد رحمهم الله تعالى وجزاهم عنا احسن الجزاء لان ذلك المذكور لم يدر في غيرهم وفيه ما فيه في الحاشية قال العراقي
انعقد الاجماع على من اسلم فله ان يقلد من شاء من العلماء من غير حجر واجمع الصحابة على ان من استفتى ابا بكر وعمر اميري المومنين فله ان يستفتي

ابا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرهما وليعمل تبعهم من غير نكير فمن ادعى برفع هذين الاجماعين فعليه البيان انتهى فقد بطل هذين الاجماعين قول الامام وقوله اجمع المحققون لا يفهم من الاجماع الذي هو الحجة حتى يقال يلزم تعارض الاجماعين بل الذين يكون مختارا سند واحد ويكون الجماعة متفقين عليه يقال اجمع المحققون على كذا ثم في كلامه خلل آخر وهو الثبوت لا دخل له في التقليد وكذا التفضيل فان المقلد ان فهم مراد الصحابي عمل والا سال عن مجتهد آخر فافهم وبطل هذا قول ابن الصلاح ايضا ثم في قوله خلل آخر اذ المجتهدون الآخرون ايضا هذبوا اجتهادهم مثل ما بذل الائمة الاربعة وانكار هذا مكابرة وسوء ادب بل الحق انه انما منع من منع تقليد غيرهم لانه لم يبق رواية مذهبهم محفوظة حتى لو وجد رواية صحيحة من مجتهد آخر يجوز العمل بها الا ترى ان المتاخرين افتوا بتحليف الشهود اقامة له موقع التزكية على مذهب ابن ابي ليلى فافهم هذا آخر ما قصدت تحريره وسميته بعد الاختتام **بفواتح الرحموت** لما جاء من حضرته الاعلى السهي من الكرم وان تاملت فيه وجدت تاريخ الاختتام الحمد لله الذي يسر الله على عبده ابي العياش عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد الانصاري اختتامه وتفضيض ختامه في شهر المبارك والمرجو من الله ان تبارك والصلوة والسلام على محمد العجم وهادي الامم وعلى آله والطيبين واصحابه الطاهرين لا سيما الخلفاء الراشدين وعلى اولياء الله المقربين اللهم رب لقد سبقت رحمتك غضبك فارحمني وتقبل هذا المرقوم قبولا حسنا وانفع به عبادك كما انفعت بمنتك واجعله لي وسيلة يوم الحساب واعصمني برحمتك فيه من العذاب واجعله كاسمه فواتح الرحموت واجعل بضاعتي المزجاة بمسلم الثبوت وصلى على محمد وآله واصحابه الامجاد آمين آمين آمين رب العباد

تمت

خاتمة الطبع

الحمد لمن انطق لسان الانسان بنطق فصيح ليستدل على توحيد ذاته ويحتج بكمالات قدرته وصفاته وبعث الانبياء لاعلاء كلمة الايمان وشرح صدورهم بنور الهداية والعرفان والصلوة الكاملة على من بعثه الله تعالى بشارة الثقلين وجعل وجوده علة غائية لابداع الكونين اعني سيدنا ومولانا محمدا هاشمي النسب امي اللقب وعلى آله واصحابه الذين جبهم شطر من التصديق وهم اولو التوفيق اما بعد فبشرى لكم ايها الشائقين الغائصين في بحار التحقيق والمقتبسين لانوار التدقيق ان الآن قد انطبع الشرح الفائق الاقدم للمسلم مقبولا عند علماء الفحول ومؤسسا على قواعد المعقول في علم الاصول مشتملا على تحقيقات شامخة ونكات راسخة مشحونا بجواهر المطالب اللامعة ما ستوها ايدي الانظار وما قرعت سمعها آذان الافكار للعالم الجزيل والفاضل الجليل عين اعيان المحققين خير اخيار المدققين راس العلماء ذوي الفهوم مولانا ابو العياش عبد العلي محمد بحر العلوم بتصحيح الحبر القمقام والنحرير الهمام العالم الظريف والفاضل الحريف ذي الشرف المطلق المولوي محمد امان الحق دامت افادته في العلوم في المطبع الرفيع الواقع في لكنو المعزي الى المنشي نولكشور ما برج بالاقبال والسرور في شهر ذي الحجة سنة خمس وتسعين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين المطابقة بشهر جنوري ۱۸۷۸ العيسوية وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

✣ ✣ ✣

فہرس من المجلد الاول لفواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت

صفحہ	خلاصہ مطلب

فہرس من المجلد الثانی لفواتح الرحموت فی شرح مسلم الثبوت

فہرست کتب

مفتی محمد سعد اللہ صاحب رامپوری ... امام زین الدین ...

اشتہار

مجموع دو کتاب فتاوی قاضیخان مع فتاوی سراجیہ

... فتاوی قاضیخان ... فتاوی سراجیہ ...

57